
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY



Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann**, Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen,
Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, Professor D. **R. Seeberg** in Berlin,
Hauptpastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

D. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band VI:

Der Brief des Paulus an die Römer

ausgelegt von

Theodor Zahn.

1. u. 2. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1910.

Der Brief des Paulus an die Römer

ausgelegt

von

D. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

---

1. und 2. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1910.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

§ 1. Zur Geschichte des Römerbriefs. Der Brief des Apostels Paulus an die Christen zu Rom hat nicht von jeher die Stelle an der Spitze der Sammlung seiner Briefe eingenommen, an welcher wir ihn wie in unserer Bibel so auch in den heute noch vorhandenen Handschriften des Originals und der alten Versionen finden. Diejenige Anordnung der Sammlung, für welche die Voranstellung des Römerbriefs charakteristisch ist, scheint erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, sei es in Alexandrien oder Antiochien aufgekommen zu sein, hat dann aber im Verlauf des 4. Jahrhunderts rasch die Alleinherrschaft gewonnen. Der erste Schriftsteller, bei dem wir sie deutlich bezeugt finden, ist der nach Hieron. v. ill. 74 mehr griechisch als lateinisch gebildete Märtyrer und Bischof Victorinus von Pettau († c. 304).[1] Der gleichen Zeit mag der aus dem griechischen Orient stammende Katalog der hl. Schriften angehören, dessen lat. Übersetzung in dem griech.-lat. Cod. Claromontanus der Paulusbriefe (D) zwischen Phlm und Hb eine Unterkunft gefunden hat.[2] Wenig jünger sind die ursprünglich griechisch abgefaßten „Acta Archelai" des Hegemonius, in welchen der Rm zweimal als der erste Brief des Apostels citirt wird.[3] Athanasius konnte in seinem Osterbrief vom J. 367 sagen, sah sich aber doch auch veranlaßt, es ausdrücklich auszusprechen,

[1]) Victor. Petab. ed. Haußleiter p. 28 zu Ap 1, 20. Die einzige Änderung, die Hieronymus in seiner Recension l. l. p. 29 vornahm, ist die Umstellung des Gl, den Vict. zwischen Th und Phl gestellt hatte, zwischen Kr und Eph. — Zur Frage nach der Ordnung der Paulusbriefe cf. meine GK II, 343—364; Grundriß² S. 35 ff. 48 ff. 62.

[2]) GK II, 157—172; Grundriß S. 81 f.

[3]) Ed. Beeson p. 56, 3 *ipse (Paulus) in prima epistula sua posuit* (folgt Citat aus Rm 15, 15 f.). Der Rm ist auch p. 72, 4 gemeint mit *inveniet haec in prima epistula apostoli plenissime tractata*, cf Routh, rel. s. V², 155; GK II, 355 A 1.

daß die Briefe des Pl in dieser Ordnung, mit dem Rm an der Spitze geschrieben werden.[4]) Nach dem gebieterischen Ton dieses erzbischöflichen Rundschreibens will dies sagen, daß sie innerhalb der ägyptischen Kirchenprovinz in dieser und keiner anderen Ordnung vervielfältigt werden sollen. Ungelehrte Bibelleser, die von keiner anderen Ordnung wußten, gründeten hierauf, wie wir aus der ersten Homilie des Chrysostomus zum Rm erfahren, die Meinung, daß von allen Briefen des Pl dieser zuerst geschrieben sei. Andere, die sich davon überzeugt hatten, daß der Rm von allen im Orient und vor der Zeit seiner römischen Gefangenschaft von Pl geschriebenen Briefen der jüngste sei, wollten sich seine Voranstellung aus der Rücksicht auf die weltbeherrschende Stellung der Stadt Rom oder aus dem Reichtum gerade dieses Briefes an mannigfaltigem Lehrgehalt und aus der Genauigkeit seiner dogmatischen Ausführungen erklären.[5]) Der wahre Grund für die zuletzt allgemein angenommene Ordnung der Gemeindebriefe des Pl liegt offenbar vielmehr in dem Prinzip, kleinere gleichartige Schriften, die in einer Buchrolle oder einem Band vereinigt werden sollen, nach ihrem Umfang zu ordnen, die umfangreichste an die Spitze, die kürzeste an den Schluß zu stellen.[6]) Die so geordnete Samm-

[4]) Cf meine Ausg. im Grundriß S. 88, 35 *Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως· πρώτη πρὸς Ῥωμαίους κτλ.* und dazu m. Monographie „Athanasius u. der Bibelkanon", 1901, aus der Festschr. z. 80. Geburtst. des Prinzreg. Luitpold.

[5]) Letztere Erklärung bevorzugt Theodoret in der allgemeinen Einleitung zu den Briefen des Pl (ed. Noesselt p. 8), ohne die erstere völlig abzulehnen. Die von Barhebräus vertretene Meinung, daß der Rm die erste Stelle bekommen habe, weil die römischen Christen in bezug auf die Frömmigkeit den Vorrang behaupteten, scheint mit der im nächstfolgenden Satz ausgesprochenen Ansicht zusammenzuhängen, daß sie von Petrus bekehrt worden seien, welche besonders Theodor überall mit großem Nachdruck vertritt. ed. Fritzsche p. 47. 105, 19ff.; 107, 1; weniger bestimmt Theodoret p. 18. 160; noch zurückhaltender Chrys. p. 19 cf p. 490.

[6]) Cf GK II, 357f. 394f. Dasselbe Prinzip bestimmte auch die Reihenfolge der Privatbriefe: 1. 2 Tm, Tt, Phlm. Auf die Gemeindebriefe wurde es weiterhin auch dadurch angewandt, daß der Gl in der sahidischen Bibel, von Theodor Mops. u. a. hinter den 2 Kr gestellt wurde (GK II, 359f.; Grundriß S. 53. 62. 91 A 2; Athanasius u. d. Bibelkanon S. 11 A 17). Daß infolge der Anwendung dieses Prinzips die Briefpaare mit gleicher Adresse: Kr, Th, Tm auch chronologisch richtig geordnet wurden, mag mehr Zufall als wirkendes Motiv gewesen sein. Ob die einzige Verletzung des Prinzips, die Voranstellung des Gl vor den ein wenig längeren Eph ursprünglich dieser Ordnung angehört, und ob dies, wenn es sich so verhält, auf einer kleinen Ungenauigkeit der Stichenzählung oder auf Nachwirkungen einer älteren Ordnung beruht, ist nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls finden sich unter denen, welche die jüngere Ordnung im allgemeinen befolgen, gerade an diesem Punkt Abweichungen von derselben. Der Rhetor C. Marius Victorinus in Rom kannte Hss, welche Eph vor Gl hatten (GK II, 351); dasselbe bezeugen die ambros. Fragmente der gothischen Version (Bernhardt, Vulfila oder die goth. Bibel, 1875 p. XLII). Theodor, der wie

lung ist das Werk eines Buchgelehrten oder mehrerer solcher, etwa eines Hesychius in Ägypten oder eines Lucianus in Antiochien. Kein Wunder daher, daß wir vor dem letzten Viertel des 3. Jahrhunderts keine Spur derselben, dagegen mannigfaltige, teils unwidersprechliche, teils glaubwürdige Zeugnisse für die Verbreitung einer anderen Ordnung finden, für welche die Stellung des 1 Kr an der Spitze, des Rm am Schluß der Gemeindebriefe, charakteristisch ist. Daß innerhalb dieses Rahmens Verschiedenheiten der Ordnung vorkommen, und daß auch diese Reihenfolge vielfach als Ausdruck der Zeitfolge der Abfassung der Briefe genommen wurde, kann den Tatbestand nicht verdunkeln. Der Kanon des Muratori und Tertullian, wenn nicht alles trügt, auch Cyprian und Origenes stimmen in dem Grundschema überein.[7]) Es ist älter als Marcion, welcher aus demselben auf grund sowohl dogmatischer als historischer Reflexionen seine eigentümliche Anordnung hergestellt hat.[8]) Dieselben vier Briefe, welche von Baur und seiner Schule für die allein echten Werke des Pl erklärt und auch von katholischen Theologen der alten Zeit, wie dem muratorischen Fragmentisten (lin. 42—46), als die lehrhaft bedeutendsten ausgezeichnet wurden: Gl, 1—2 Kr, Rm bildeten in dieser Folge eine erste Abteilung seiner Sammlung. Wenn ihn nach Tertullians Andeutung die scharfe Polemik des Gl gegen die judaistische Verzerrung des Christentums bestimmte, diesen an die Spitze zu stellen, so ist doch die Nachstellung des Rm hinter 1—2 Kr ein Zeugnis für das Alter der ursprünglichen Anordnung der kirchlichen Sammlung. Es wird auch wohl dabei bleiben, daß schon Clemens von Rom in

---

gesagt, den Hb hinter 2 Kr stellte, ließ darauf Eph. Gl folgen. Den Eph gleich hinter 2 Kr, sodann 1—2 Thss und erst hinter diesen Gl haben Victorinus von Pettau (s. oben A 1) und das Decret. Gelasii (GK II, 262f. A 2; 263).

[7]) GK II, 59ff. 344—354. In bezug auf Origenes hätte dort S. 353 A 3 und 354 A 1 neben c. Cels III, 20 vor allem auf den Komm. zum Rm verwiesen werden sollen (Orig. opp. ed. Lommatzsch VI, 2—5, wo Orig. selbst redet; erst p. 6 von *prima nobis quaestio* bis zum Schluß der Vorrede ist Zutat des Rufinus). Als eine Beobachtung, welche die Schriftforscher zu machen pflegen (*haec quae a studiosis observari solent*), trägt er vor, daß Pl sich in diesem Brief auf einer höheren Stufe fortschreitender Vervollkommnung zeige, als in den übrigen. Dies wird nun nachgewiesen durch Selbstbekenntnisse des Ap. in 1 Kr und 2 Kr, welche zwei deutlich zu unterscheidende Stufen seiner Entwicklung darstellen sollen (wogegen der Phl dazwischen nur zur Erläuterung von 1 Kr 9, 27 herangezogen wird) und endlich aus dem Rm, worin er den Gipfel christlicher Vollkommenheit erreicht habe. Dieselben Gedanken kehren in kürzerer Fassung wieder tom. VII, 419 zu Rm 15, 25ff.

[8]) GK I, 623. 836; II, 346. Die vollständige Reihe in Marcions Bibel war: Gl, 1—2 Kr, Rm, 1—2 Th, Laodicener = Eph, Kl, Phl, Phlm. Über die Fortpflanzung der ersten Gruppe dieser Ordnung (Gl, Kr, Rm) zu den Syrern cf m. Abh. über „Das NT Theodors von Mopsuestia und den ursprünglichen Kanon der Syrer“ N. kirchl. Ztschr. 1900 S. 788—806; Grundriß S. 49f. 62.

seinem um das J. 96 geschriebenen Brief an die Korinther c. 47, 2 diese Ordnung voraussetzt, wenn er die korinthische Gemeinde auf unseren 1 Kr mit den Worten hinweist: *τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν.*[9]) Ist damit zunächst nichts anderes gesagt, als daß Pl in der Anfangszeit seiner Missionstätigkeit zuerst den Korinthern einen und zwar diesen Brief geschrieben habe oder mit anderen Worten, daß der 1 Kr von allen Briefen, die Pl an Gemeinden gerichtet hat, der zuerst geschriebene sei, so wird doch diese irrige, aber sehr zuversichtlich vorgetragene Ansicht bei einem Clemens nicht anders zu erklären sein als bei späteren Autoren, welche dieselbe Ansicht vertreten, z. B. bei dem Fragmentisten Muratori's und bei Origenes (s. oben A 7), nämlich daraus, daß vom Ende des ersten bis über die Mitte des dritten Jahrhunderts eine mit dem 1 Kr beginnende, mit dem Rm schließende Sammlung der Gemeindebriefe des Pl verbreitet war, deren Ordnung man als einen Abdruck der Zeitfolge ihrer Entstehung nahm.

Die Stellung des Rm in der Sammlung sowohl nach der älteren als nach der jüngeren Ordnung hat, wie gezeigt (A 5 u. 7), den Gelehrten der alten Kirche Anlaß gegeben, seine überragende Bedeutung zu preisen. Er ist aber viel mehr gerühmt, als mit Lernbegierde gelesen worden. Abgesehen von einigen Nachbildungen im Clemensbrief, neben welchen sich mindestens ebensoviele Anklänge an die am meisten angefochtenen Stücke der Sammlung, an die Pastoralbriefe und Eph, nachweisen lassen, ist kaum eine sichere Spur seines Einflusses in den Schriften der apostolischen Väter zu entdecken (GK I, 826—829). Die Valentinianer haben nach ihrer Weise einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen des Rm im Sinne ihres Systems und ihrer Schulsprache umgedeutet.[10]) Dem Märtyrer Justinus in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon hat der Rm als hauptsächliche Fundgrube von Ideen und Argumenten bis ins Kleinste gedient (GK I, 567—572). Aber die lehrhaften Grundgedanken des Rm haben auf die Lehrentwicklung der griechischen und der von ihr abhängigen Kirchen so gut wie keine Wirkung geübt. Die Gegensätze, in welchen Pl sie entwickelt, waren verschwunden, und aus ihrer geschichtlich bedingten Form ihren bleibend wertvollen Kern herauszuschälen, fehlte der Antrieb und die Fähigkeit. Auch für die abendländische Kirche

---

[9]) Die nur durch die lat. Version bezeugte LA *τίνα τρόπον* (statt *τί πρῶτον*) wird man um so weniger aufrecht erhalten können, seitdem zu dem Zeugnis der griech. Hss AC und der syr. Version auch noch das der altägyptischen Übersetzung gekommen ist, welche in einer Hs aus der Zeit um 350—400 entdeckt wurde, cf C. Schmidt, Sitzungsber. d. berl. Ak. 1907 S. 154 ff. Zur Auslegung der Stelle cf GK I, 811 ff.; Grundriß S. 36.

[10]) GK I, 753 A 2. 4. 5; 755 A 1, cf dazu noch Orig. zu Rm 11, 16 f. tom. VII, 258, im allgemeinen auch tom. VI, 1.

gewann er eine erkennbare Bedeutung erst im pelagianischen Streit. Schon vor Ausbruch desselben und vor dem Abschluß seiner eigenen theologischen Entwicklung hat Augustin durch seine aus Konversatorien über den Rm erwachsene *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (s. unten § 3) ein lebhaftes Interesse an den dogmatischen Problemen des Rm bekundet; und an der Hand fast nur dieses Briefes hat er seine spätere Lehre von Sünde, Gnade und Prädestination entwickelt. An Augustin, wie an keinen anderen Schriftausleger der Vorzeit, knüpfte Luther in seiner Vorlesung über den Rm im J. 1515/16 an, weil er bei ihm vieles wiederfand, was er selbst erfahren hatte. Eben darum tat er es nicht ohne Kritik.[11]) Für die Beweggründe und die Art der eifrigen Beschäftigung mit dem Rm im Kreise der Wittenberger Reformatoren ist bezeichnend, daß die erste protestantische Dogmatik und Ethik, Melanchthon's *Loci communes* (1521) aus Vorlesungen über den Rm erwachsen ist. Das unmittelbar religiöse Interesse überwog in jener Anfangszeit der evangelischen Kirche jedes andere. Im Rm, wie in keinem anderen Teil der Schrift, fand man befriedigende Antwort auf die brennend gewordene Frage, wie der sündige Mensch zu der Gerechtigkeit gelange, ohne die es keinen Frieden mit Gott und kein ewiges Leben gebe. Nachdem aber aus der religiösen Bewegung unter wesentlicher Mitwirkung der in diesem Brief und demnächst in Gl entfalteten Dialektik des Pl eine festgeprägte evangelische Lehre sich entwickelt hatte, beherrschte diese die Auslegung. Die *justitia Dei* im Gegensatz zu jeder selbsterworbenen, menschlichen Gerechtigkeit als die allein mögliche und vor Gott giltige und das *sola fide justificamur* im Gegensatz zu jeder Art von Gesetzeswerken als Bedingung der Rechtfertigung immer klarer und sicherer als Lehre des Pl und damit, da dessen Auktorität außer Frage stand, als geoffenbarte Heilswahrheit zu erweisen, blieb das Ziel aller exegetischen Arbeit am Rm zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. Für eine geschichtliche Untersuchung der Umstände, unter welchen Pl ihn schrieb, der Beschaffenheit der Gemeinde, an welche er ihn richtete, der Vorurteile und Gegensätze, mit welchen er sich auseinandersetzt, zeigte sich in jener Periode noch weniger Neigung, als bei mehreren Auslegern der alten Kirche z. B. bei dem römischen Geistlichen, den wir Ambrosiaster nennen. Es kann hier nicht versucht werden, eine Geschichte der Auslegung des Rm in den seither verflossenen Jahrhunderten zu geben. Seit den Tagen des englischen Deismus bis heute hat Pl in seinen Briefen reichlich zu erfahren bekommen, was er nach 2 Kr 6, 8 persönlich erlebt hat:

---

[11]) Cf J. Ficker in der Einleitung zu „Anfänge reformat. Bibelauslegung“ Bd. I (1908) p. LVIf. LXXVIIIf.

διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας, ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι. Aber bei all diesem Wechsel der Urteile und bei allem Fleiß, welcher dem philologischen wie dem theologischen Verständnis des Rm zugewandt worden ist, ist dem Mangel an geschichtlicher Betrachtung gerade dieses Briefes noch nicht wesentlich abgeholfen worden. Die Eigenart dieses Briefes, die weitausholenden und sich lange hinziehenden theoretischen Ausführungen, die Spärlichkeit der Andeutungen in bezug auf die inneren und äußeren Zustände des Leserkreises und das Verhältnis des Apostels zu demselben, der beinah völlige Mangel an anderweitiger Überlieferung über die Anfänge der römischen Gemeinde: dies alles mag zur Erklärung, aber nicht zur Rechtfertigung der Auffassung dienen, welche F. Godet in den Satz gefaßt hat: „Im Rm besitzen wir gewissermaßen einen dogmatischen und moralischen Katechismus des Apostels.“ Wenn der mit c. 12 beginnende Teil einigermaßen als eine ziemlich vollständige Beschreibung des dem christlichen Glauben entsprechenden Lebenswandels gelten kann, so doch gewiß nicht c. 1—11 als ein Abriß der christlichen Glaubenslehre oder der Dogmatik des Pl, geschweige denn als ein zur Einführung in den Glauben der Christenheit geeignetes Lehrbuch. Denn von dem Ev, welches dem Glauben der Christen seinen Inhalt und somit auch der Glaubenslehre ihren Gegenstand gegeben hat, findet sich höchstens in den Sätzen 1, 2—4 eine äußerst magere Skizze, welche z. B. den Tod Christi kaum berührt, cf dagegen 1 Kr 1, 23; 2, 2; 15, 1—3; Gl 3, 1. Was aber von 1, 16 an folgt, ist nicht eine Verkündigung des Ev, dessen äußere Kenntnis und innerliche Aneignung vielmehr bei den Römern vorausgesetzt wird, auch nicht eine Entfaltung und Beleuchtung der im Ev und im christlichen Glauben als seinem Echo enthaltenen Gedanken und Taten Gottes, sondern eine Erörterung über die Unentbehrlichkeit und Allgenugsamkeit des Ev für die ganze Menschheit.

Es war wohl veranlaßt, daß F. Chr. Baur[12]) seit dem J. 1844 unter Kritik der vorwiegend dogmatischen Behandlung des Rm in den damals neueren und neuesten Kommentaren daran erinnerte, daß auch der Rm nicht eine theologische Abhandlung sei, sondern so gut wie der Gl und 1—2 Kr ein Brief, zu dessen Abfassung den Ap. „der gebieterische Drang der Umstände herausforderte und nötigte, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehn wollte“ (S. 349 f.). Die damit gestellte Aufgabe zu lösen, war allerdings Baur nicht der geeignete Mann. Er beraubte sich selbst der Möglichkeit, die

---

[12]) Zuerst in der Abhandlung von 1844 „über Zweck u. Gedankengang des Rm“ in Zeller's Theol. Jahrbb. XVI, 60 ff., teilweise wörtlich wiederholt in der 2. Aufl. des „Paulus“ (1866) I, 345 A. 355 A., wonach ich citire.

„Umstände“, deren Gebot Pl in diesem Brief gehorcht haben soll, zu ergründen, indem er diejenigen Teile desselben, welche uns am unmittelbarsten darüber Aufklärung geben können, teils wie c. 15 und 16 für unechte, jüngere Zutaten erklärte, teils wie c. 1, 1—15 einer einigermaßen eindringenden Untersuchung nicht für wert hielt. In der Tat war der Rm für Baur doch nicht ein Sendschreiben, welches Pl als Apostel d. h. als Missionar im Interesse seines Berufs an eine einzelne Gemeinde von besonderen Bedürfnissen und eigenartigen Beziehungen zu seinem Lebenswerk gerichtet hat, sondern eine letzte, förmlich systematische Darlegung seines Standpunktes innerhalb der Gegensätze jener Zeit.[13]) Daß er an die Römer einen Brief schrieb, war also nur eine literarische Form, statt deren der religionsphilosophische Schriftsteller, der in jeder folgenden Schrift der Welt sein System immer vollständiger enthüllt, ebensogut die Form des Dialogs oder einer an alle Christen gerichteten Ansprache hätte wählen können. Die einzige historische Frage, welche Baur in Fluß gebracht hat, ist die seitdem viel behandelte und noch immer sehr verschieden beantwortete Frage, ob die römische Gemeinde zur Zeit des Rm, wie man bis dahin ziemlich allgemein angenommen hatte, ihrer überwiegenden Mehrheit nach aus geborenen Heiden bestand und von Pl als eine heidenchristliche begrüßt und belehrt wurde, oder ob sie, wie Baur zu beweisen suchte, durchaus judenchristliches Gepräge hatte. Eine sichere Entscheidung hierüber wie über alle anderen Fragen der geschichtlichen Kritik, zu welchen der Rm Anlaß gegeben hat, kann nur auf grund einer vollständigen Auslegung des ganzen überlieferten Textes getroffen werden. Auf eine vorläufige Besprechung der wirklich in diesem Text vorliegenden Probleme, welche im wesentlichen nur ein Excerpt aus dem nachfolgenden Kommentar sein könnte, und auf eine Kritik der bedeutenderen Lösungsversuche, glaube ich hier um so mehr verzichten zu sollen, als ich beides anderwärts in ausreichender Weise gegeben zu haben meine.[14]) Ich setze hier und auch in den weiteren einleitenden Bemerkungen die Einheit und die wesentliche Unversehrtheit des Briefes, welche ich dort zu beweisen bemüht war, sowie die wesentliche Richtigkeit der nachfolgenden Auslegung nicht nur dieser oder jener Stelle, sondern des ganzen Briefs voraus.

---

[13]) S. 380 „Die Absicht des Apostels ist, den jüdischen Partikularismus so prinzipiell und radikal zu widerlegen, daß er völlig entwurzelt vor dem Bewußtsein der Zeit liegt“.

[14]) In der 3 Aufl. der Einleitung (1906) I, 250 und 312, besonders in dem § 22 „Die Integrität des Römerbriefs“ S. 268—300 sind die mir beachtenswert erschienenen Forschungen bis zum J. 1905 berücksichtigt worden. Cf auch § 9 „Kritische Vorbemerkung“ zu allen Briefen des Pl S. 108—116.

§ 2. **Die Anfänge der römischen Gemeinde und ihre Beschaffenheit zur Zeit des Römerbriefs.** Abgesehen von einigen Andeutungen des Briefs haben wir keine höher hinaufgehende geschichtliche Nachricht über das Eindringen des Christentums in Rom, als die bekannte Angabe des Suetonius (um 120) im Leben des Kaisers Claudius c. 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* Nachdem festgestellt ist, daß sein Zeitgenosse Tacitus in dem Bericht über die Christenverfolgung unter Nero (ann. XV, 44) nach der einzigen Hs, auf der unsere Kenntnis dieses Teils der Annalen beruht, die fehlerhafte Aussprache *Chrestianos* als die im J. 64 beim gemeinen Volk in Rom gebräuchliche bezeichnet hat,[15]) kann um so weniger bezweifelt werden, daß die von Sueton, gewiß nicht ohne Mißverständnis, wiedergegebene Kunde von dem Unruhestifter *Chrestus* sich auf Jesus Christus bezog, und ursprünglich sagen wollte, daß die Austreibung der Juden aus Rom, welche nach AG 18, 2 das jüdische Ehepaar Aquila und Priscilla zur Übersiedelung von Rom nach Korinth veranlaßte, infolge heftiger, die Ruhe der Stadt gefährdender Streitigkeiten innerhalb der dortigen Judenschaft verfügt wurde, die dadurch veranlaßt waren, daß ein Teil der mindestens 30—40000 Köpfe zählenden jüdischen Bevölkerung Roms unter heftigem Widerspruch des anderen Teils sich zu Jesus als dem Messias bekannte. Nach der wahrscheinlichsten Chronologie geschah dies im J. 52, gegen dessen Ende Pl zum ersten Mal nach Korinth kam, etwa 6 Jahre, bevor er in Korinth den Rm schrieb. Die Zahl der Juden in Rom, welche schon damals so entschieden sich zu Christus bekannten, daß sie durch den Widerspruch und die Feindseligkeiten ihrer Volksgenossen sich nicht einschüchtern ließen, muß, nach der Wirkung zu urteilen, eine beträchtliche gewesen sein. Die erste Kunde aber von Christus kann erheblich früher nach Rom gekommen sein. Eine zweite außerchristliche und gleichfalls durch Mißverständnis entstellte Überlieferung, die uns Augustin aufbewahrt hat, scheint das Auftauchen des Christentums in der römischen Judenschaft in die Zeit des Caligula oder die ersten Regierungsjahre des Claudius zu verlegen.[16]) Damit

---

[15]) Cf Codd. Graeci et Lat. photograph. depicti, Lugd. Bat. tom. VII (a. 1902), pars post. fol. 38r, dazu Andresen, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902 S. 780f., von mir zu spät beachtet und erst unter den Berichtig. u. Zusätzen Einl II³, 668 nachgetragen. Erst ein Korrektor hat *Christianos* daraus gemacht, was besonders darum verzeihlich war, weil Tacitus selbst gleich darauf auch nach der ersten Hand auf grund besserer Kunde, als die, welche Sueton und das *vulgus* besaß, schreibt *auctor nominis eius Christus.* Cf zur Namensform Einl II³, 41f., über die Nachricht Suetons und die Zeit der Vertreibung der Juden aus Rom durch Claudius ebendort I, 304. 309; II, 646. 654.

[16]) Nach August. epist. 102, 8 (mit der Überschrift *de tempore chri-*

stimmen die Andeutungen des Rm überein. Im Anfang des J. 58 konnte Pl sagen (Rm 15, 22 f.), daß er seit vielen Jahren sich mit dem Gedanken trage, Rom und die römischen Christen zu besuchen. Wenn auch das zweimalige *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* an sich nicht mehr zu sagen braucht, als daß er nach Rom reisen wollte, so zeigt doch die Vergleichung mit 15, 24 und 1, 10—12, daß das seit vielen Jahren ins Auge gefaßte Ziel seiner Sehnsucht nicht Rom an sich, sondern Rom als Wohnsitz einer christlichen Gemeinde und diese selbst war. Nun ist zwar der Ausdruck *πολλὰ ἔτη* von dehnbarer Bedeutung (cf AG 24, 10). Überblickt man aber die Lebenslagen des Ap. während der den Rm vorangehenden Jahre, so muß der oft vereitelte Wunsch, Rom und die römischen Christen, über welche der von dort vertriebene und sofort mit ihm sich befreundende Aquila mit seiner Gattin ihm genaue Kunde verschafft haben müssen, allerspätestens während seines ersten Aufenthalts in Korinth (etwa vom Spätherbst 52 bis zum Mai 54) in ihm rege geworden sein. Höher hinauf müssen die Anfänge der römischen Gemeinde nach Rm 13, 11 reichen. Wenn Pl, sich mit den Lesern zusammenfassend, die Zeit, da sie gläubig wurden, der Gegenwart gegenüberstellt und von einer zwischen diesen beiden Epochen verlaufenen, für das Verhältnis der Christenheit überhaupt und der

stianae religionis) behaupteten Heiden unter Berufung auf des Porphyrius Schrift gegen die Christen: *longo post tempore lex Judaeorum apparuit ac viguit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos, sed post Caesarem Gajum aut certe ipso imperante.* Die so Redenden meinten wirklich, daß die *lex Judaica vetus*, wie sie vorher das Judentum im Unterschied von der *lex nova* des Christentums nennen, frühstens unter Caligula nach Italien vorgedrungen sei. Dies ist aber angesichts der bekanntesten geschichtlichen Tatsachen (Cicero pro Flacco 28; Philo leg. ad Gajum 23f.; Jos. ant. XVII, 11, 1; XVIII, 3, 5; bell. II, 6, 1; Sueton. Tiber. 36; Tac. ann. II, 85) ein so haarsträubender Unsinn, daß dies unmöglich die Meinung des Mannes gewesen sein kann, der bei Angabe der Zeit des Ereignisses so peinlich genau verfährt, daß er nicht entscheiden will, ob es erst nach der Regierung Caligulas (März 37—Januar 41) oder noch während derselben sich zugetragen habe, und der durch *certe* (doch wenigstens) ausdrückt, daß das jedenfalls nicht früher als unter Caligula, also nicht schon unter Tiberius geschehen sei, unter welchem, wie auch die Heiden der Folgezeit wußten (Tac. ann. XV, 44), Christus gelehrt und gelitten hatte. Der Gewährsmann der heidnischen Polemiker zu Augustins Zeit, der sehr gelehrte und kritisch gestimmte Porphyrius, der vom J. 263 an in Rom lebte und dort sein großes Werk gegen die Christen schrieb, kann kaum etwas anderes gemeint haben, als daß das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum, welches anfangs auf einen engen Bezirk Syriens beschränkt war, unter Caligula oder bald nach dessen Tod nach Italien gekommen sei. Da es in Rom zunächst nur bei den Juden Aufnahme fand und die dadurch hervorgerufene Bewegung zunächst als eine ganz innerjüdische sich darstellte (cf AG 16, 20; 18, 15; 24, 5. 14), begreift sich, daß Porphyrius Ausdrücke gebraucht hatte, die von unkundigen und oberflächlichen Lesern so mißverstanden werden konnten, wie geschehen ist.

römischen Christen insbesondere zum Weltlauf bedeutsamen Entwicklung redet, so ist damit freilich nicht gesagt, daß sämtliche zur Zeit in Rom lebende Christen um die gleiche Zeit wie Pl bekehrt wurden. Aber ebensowenig kann er dabei wenige einzelne im Sinn haben, wie 16, 7, wo er von zwei ehemaligen Gliedern der Muttergemeinde, von denen wir nicht wissen, seit wann sie in Rom lebten, bemerkt, daß sie noch früher als er Christen geworden seien. Das in dem Wir 13, 11 enthaltene und nach glaubwürdiger LA ebendort zuerst allein genannte, dann aber in ein Wir übergehende Ihr bezeichnet, wie so oft in den ntl Briefen die Korporation der angeredeten Gemeinde ohne Rücksicht auf die von Jahr zu Jahr durch Neubekehrungen, Wechsel des Wohnsitzes und Todesfälle sich ergebenden Veränderungen ihres Personalstandes (cf z. B. Gl 5, 12). Fällt nun die Bekehrung des Pl spätestens in den Anfang des J. 35, so werden auch die Anfänge der römischen Gemeinde nicht viel später anzusetzen sein. Die richtig verstandene Angabe des Porphyrius: „unter Kaiser Gajus oder bald nach dessen Tode“ (a. 37—40) entfernt sich schwerlich weit vom wahren Sachverhalt.

Darüber, wer zuerst das Ev nach Rom gebracht hat, besitzen wir keine zuverlässige Tradition. Lucas in der AG verfolgt von c. 13 an nur noch die Geschichte der Mission unter der Führung des Pl; die älteren Apostel werden hinter c. 15 überhaupt nicht mehr erwähnt. Nicht einmal über die Wanderungen und die fortgesetzte Tätigkeit des Barnabas, der in c. 13—15 so bedeutsam hervortritt, verliert Lucas nach der Erzählung von seiner Entzweiung mit Pl (15, 35—39) ein Wort. Wo er von der Ankunft des Pl in Italien erzählt, welche 3 Jahre nach der Abfassung des Rm stattfand, läßt er uns wohl erfahren, daß er in der Hafenstadt Puteoli Christen antraf, die ihn freundlich aufnahmen, und daß auf eine von dort nach Rom gelangte Nachricht Christen aus Rom, die ihm befreundet waren,[16a]) ihm teils bis Forum Appii, teils bis Tres Tabernae entgegenreisten (28, 13—15). Aber auch nicht durch die kürzeste Zwischenbemerkung klärt er den Leser darüber auf, wie es dazu gekommen ist, daß das Christentum in Rom und Puteoli Fuß gefaßt hat, und daß dortige Christen nähere Beziehungen zu Pl hatten. Eine natürliche Erklärung findet dieses Verfahren des Lucas nur in der Annahme, für welche auch andere Gründe sprechen, daß er ein drittes Buch zu schreiben beabsichtigte, welches nicht geschrieben worden ist. Um so leichteres Spiel hatte

[16a]) Unter *οἱ ἀδελφοί* 28, 15, dessen Artikel neben dem artikellosen *ἀδελφοι* v. 14 um so weniger übersehen werden kann, sind nicht irgendwelche einzelne Christen, und selbstverständlich nicht sämtliche Christen in Rom zu verstehen, sondern ein engerer, dem Pl näherstehender Kreis cf 1 Kr 16, 11; Phl 4, 21 im Unterschied von 1 Kr 16, 20; Phl 4, 22.

vom 2. Jahrhundert an die dichtende Phantasie. — Nach dem Clemensroman in seiner lateinischen Gestalt (Clem. recogn. I, 6—11) ist schon zur Zeit des Tiberius, ja schon zu Lebzeiten Jesu das Gerücht von ihm nach Rom gelangt, bald auch durch einzelne aus Palästina kommende Reisende bestätigt worden, und noch in demselben Jahr tritt Barnabas dort für kurze Zeit als einer der Augenzeugen der Taten und Reden Jesu, deren neben ihm mehrere anwesend sind, öffentlich auf (I, 8). Nach der im griech. Original erhaltenen Gestalt des Romans (hom. I, 6—12) aber ist der erste Prediger in Rom ein namenloser Jünger Jesu und Barnabas hält seine Predigt in Alexandrien. Mag immerhin die Überlieferung von einem frühzeitigen, aber kurzen Aufenthalt des Barnabas in Rom, welche auch unabhängig vom Clemensroman fortgepflanzt worden ist (Einl I³, 308 A 9), nicht allen Grundes entbehren, so ist doch von hier aus keine Antwort auf die Frage nach den ersten Predigern des Ev in Rom zu gewinnen. Auch mit der nach der Mitte des 3. Jahrhunderts sich entwickelnden Fabel vom 25jährigen römischen Episkopat des Petrus lohnt es sich nicht, hier noch einmal sich auseinanderzusetzen.[17]) Frühstens im Herbst 63, mehr als 5 Jahre nach Abfassung des Rm beginnt der einzige Aufenthalt des Pt in Rom, der im Herbst 64 mit seinem Märtyrertod endigte. Viel eher möchte man erwarten, in dem kurzen, in den ältesten lat. Bibeln erhaltenen Argumentum zum Rm etwas von historischer Überlieferung zu finden, nachdem D. de Bruyne meines Erachtens unwiderleglich bewiesen hat, daß es ebenso wie die gleichartigen Argumente zu Gal, Kor, Thess, Kol, Phl, Phlm aus einer marcionitischen Bibel in die katholischen Bibeln herübergenommen ist und vielleicht auf Marcion selbst zurückgeht,[18]) welcher im J. 144 aus der katholischen Kirche zu Rom ausschied, in den folgenden Jahren dort lebte und seiner separirten Gemeinde ein neues NT gab. Man wird aber bitter enttäuscht. Während der Vf der Argumente z. B. zum Kl bemerkt — was freilich nicht richtig ist —, daß die Gemeinde von Kolossä das Ev durch Archippus (Kl 4, 17) empfangen habe, und auch sonst in seine überaus kurzen Vorworte Personnamen (Timotheus zu Gl, Epaphroditus zu Phl, Onesimus zu Phlm) aufzunehmen nicht verschmäht, sind für ihn die ersten Prediger des Ev in Rom namenlose Leute wie die in Galatien, Korinth, Kolossä aufgetretenen Irrlehrer, und

---

[17]) Cf die ausführlichen Erörterungen Einl II, 17—28, auch I, 439—462.

[18]) Revue Bénédictine 1907 p. 1—16. Nach dem dort p. 14 auf breiter handschriftlicher Grundlage festgestellten Text lautet das Argumentum zum Rm: *Romani sunt in partibus Italiae. Hi praeventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens eis a Corintho.*

wie diese sind auch die ersten Prediger in Rom judaistische Pseudapostel, ein von Marcion bis zum Überdruß oft gebrauchter, was die damit gemeinten Personen betrifft, ziemlich dehnbarer Begriff.[19]) Daß er sich durch diese Charakteristik der ersten Lehrer der römischen Gemeinde mit Rm 1, 8—12; 6, 17—22; 16, 17 in Widerspruch setzte, bekümmerte ihn nicht. Für keine dieser Stellen ist bezeugt, daß Marcion sie in sein Apostolikon aufgenommen hat; wahrscheinlich hat er sie sämtlich getilgt. Auffallend aber ist, daß der sogenannte Ambrosiaster an dieses marcionitische Argumentum unverkennbar, auch im Ausdruck, sich angelehnt hat, und zwar nicht nur in seinem Prolog, sondern auch im weiteren Verlauf seiner Auslegung des Briefs.[20]) Nach ihm waren die ersten Prediger in Rom dort lebende Juden, die — man erfährt nicht, auf welchem Wege — an Christus gläubig geworden waren. Sie waren überhaupt nicht ausgesandt; ein Apostel befand sich nicht unter ihnen (also auch nicht Petrus). Abstr. vermeidet es, diese ersten Prediger *pseudapostoli* zu nennen,[21]) obwohl er sie mit den unter den Galatern aufgetretenen Irrlehrern, wenigstens in bezug auf die Lehre identificirt. Ihr starrer Monotheismus hinderte sie, die Gottheit Christi zu bekennen; im Widerspruch mit der Lehre Christi und der Apostel und gegen die *regula* lehrten sie, das christliche Bekenntnis mit Beobachtung des mosaischen Gesetzes verbinden. Die Römer, denen sie predigten, werden durchaus als Heiden vorgestellt, welche diese mehr den Worten als dem Sinn nach christliche, wesentlich jüdische, unevangelische, ungeistliche, das Mysterium des Kreuzes

---

[19]) Marcion wußte oder meinte zu wissen, daß Petrus zur Zeit des Phl, auch wohl des Kl in Rom als Prediger tätig war cf GK I, 648; II, 528; Einl II, 21 A 4; aber den Titel *pseudapostoli* gibt er nicht nur den Aposteln im engeren Sinn cf GK I, 592. So auch der Vf der marcionitischen Argumenta zu Gl, Kr, Rm, Thess, Phl *falsi apostoli*, einmal zu Kl *pseudoapostoli*. Daß das Wort auch in dem nicht mehr vorhandenen, weil durch ein katholisches Argum. ersetzten Argum. zu Laod = Ephes gestanden hat, ergibt sich aus dem Argum. zu dem hierauf folgenden Kl. Nur im Argum. zu Phlm fehlt das Wort. Es ist daher auch nicht nötig anzunehmen, daß der Vf meinte, daß schon vor Abfassung des Rm Petrus in Rom gepredigt habe.

[20]) Cf mit dem Text in A 18 z. B. was er zu 1, 9 (ed. Bened. p. 29) von den Lesern des Briefs sagt: *ab iis qui missi non erant, libenter acceperant doctrinam sub nomine Christi adulteratis verbis*, zu 1, 11 *carnales illus sensum assequutos significat, quia sub nomine Christi non illa, quae Christus docuerat, fuerant assequuti, sed ea, quae fuerant a Judaeis tradita*. Dies *sub nomine Christi* in gleichem Zusammenhang noch zweimal p. 107 zu 15, 20 und wieder im Prolog zu 1 Kr p. 111. Das im Argum. mit diesem Ausdruck verbundene *inducti* kehrt bei Abstr. gleich im Eingang p. 25 wieder *qui male inducti, statim correcti sunt*. Zur Sache cf auch p. 30 zu 1, 13; p. 31 zu 1, 16; p. 101 zu 14, 1.

[21]) So heißen p. 110 nur die noch nicht nach Rom gekommenen Friedensstörer, vor welchen Pl 16, 17 direkt, aber im ganzen Brief indirekt warnt. Cf p. 111 im Prolog zu 1 Kr.

nicht enthüllende Lehre freudig annahmen. Erst nachträglich sind einige rechtgläubige Christen, wie Aquila und Priscilla, nach Rom gekommen. Das sind die „Starken", denen die Mehrheit der Gemeinde als „die Schwachen" gegenübersteht (c. 14, 1—15, 1 p. 30. 101). Daß der Ap. trotz alledem den Glauben der Gemeinde lobt, erklärt sich daraus, daß sie, ohne etwas besseres gehört und ohne einen durch Wundertaten beglaubigten Apostel gesehen zu haben, statt ihres angestammten Heidentums in Einfalt jenes unvollkommene Christentum sich angeeignet hatten (p. 25. 31. 110). In besserem Einklang mit dem Rm selbst und den dürftigen Spuren außerchristlicher Überlieferung steht eine andere, hauptsächlich auf Origenes zuruckführende Ansicht,[22]) wonach der Hauptzweck des

---

[22]) In der abkürzenden Bearbeitung seines Kommentars zum Rm durch Rufinus zu Rm 3, 1 (VI, 144): *In hac epistola Paulus velut arbiter quidam inter Judaeos residens et Graecos, id est eos, qui ex gentibus credunt, utrosque ad fidem Christi ita evocat et invitat, ut neque Judaeos offendat penitus destruendo judaicos ritus, neque gentibus injiciat desperationem, confirmando observationem legis et literae.* Das Stichwort *velut arbiter quidam* kehrt p. 171 in einer ähnlichen Ausführung wieder. Zu 14, 1 (VII, 343): *componens igitur apostolus in pace corpus ecclesiae* etc. — Hieronymus in seinem Komm. zum Gl (Vallarsi VII, 478f.), welcher im wesentlichen eine freie Bearbeitung des für uns verlorenen Kommentars des Orig. zu Gl ist (GK II, 427), erklärt die im Vergleich zum Gl minder schroffe Haltung des Rm gegenüber dem Judaismus aus der Rücksicht auf den aus geborenen Juden und Heiden gemischten Bestand der römischen Gemeinde, was jedenfalls viel richtiger ist, als wenn Chrysostomus p. 4f. die im Vergleich zu Kl 2 größere Milde des Pl in Rm 14 gegenüber judaistischer Askese aus der früheren Abfassung des Rm erklären wollte. In dramatischer Form wird die Idee des Orig. breit und lebhaft ausgeführt in dem weit verbreiteten lat. „Argumentum solius epistolae ad Romanos" mit dem Anfang *Romani* (al. + *sunt*) *qui ex Judaeis gentilibusque crediderunt* (z. B. im Cod. Fuld. ed. Ranke p. 171, cf Berger, Les préfaces de la Bible dans les mss. de la Vulg. p. 61 nr. 255). Hinter der Darstellung der Disputationen zwischen den zuerst redend auftretenden Judenchristen und den Heidenchristen in Rom heißt es p. 172, 23: *His taliter altercantibus apostolus se medium interponens ita partium dirimit quaestiones, ut neutrum eorum sua justitia salutem meruisse confirmet* etc. Ohne ausdrückliche Beziehung auf den Rm steht eine ähnliche Disputation zwischen den christgläubigen Juden und Heiden in Rom, zwischen welchen Pl und Petrus durch ihr einstimmiges Zeugnis Friede stiften, in den ziemlich jungen vereinigten Akten des Petrus und Pl, Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 122—128 cf p. 189—192. Dabei zeigt sich das Übergewicht des jüdischen Teils darin, daß zunächst von den römischen Juden ohne Unterschied die Rede ist als von Leuten, welche sich für die apostolische Predigt interessiren p. 118, 3; 120, 11: 122. 7, und erst nachträglich p. 122, 8. 18 die Judenchristen als Wortführer hervortreten und den Heidenchristen gegenübertreten. Nach der lat. Version p. 127, 4 wohnen auch die *principes Judaeorum* und nach p. 129, 3ff. viele noch nicht gläubige Juden und Heiden der Disputation bei. Die gleiche Anschauung von der Zusammensetzung der römischen Gemeinde und dem Zweck des Rm wie das zuletzt genannte Argumentum vertritt ein isagogisches Stück mit dem Anfang: *Epistolae Pauli ad Romanos causa haec est* (Card. Thomasii opp. ed. Vezzosi I 384 cf Berger l. l.

Ap. bei Abfassung des Rm gewesen sei, zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Teil der römischen Gemeinde, welche bis dahin miteinander in Streit gelegen seien, durch Darlegung der Juden und Heiden im Glauben einigenden und gleichstellenden evangelischen Wahrheit Friede zu stiften. Dies ist aber keine geschichtliche Überlieferung, sondern ein Ergebnis der Auslegung des Briefs. Auf diese ist auch heute noch angewiesen, wer von den geschichtlichen Voraussetzungen des Rm eine sichere Kenntnis gewinnen will, wie lückenhaft und in jeder Hinsicht dürftig sie ausfallen mag.

Aus 6, 17; 16, 17 sehen wir, daß „die Lehre“, durch deren gläubige Annahme die Empfänger des Sendschreibens Christen geworden sind, dem Ap. als eine Verkündigung des Ev Gottes und Christi (1, 1. 9) gilt, welche ebenso berechtigt ist, wie das, was er sein eigenes Ev nennt (2, 16; 16, 25, cf Gl 2, 7). Den Schein, als ob er ihnen das Ev neu und lauterer, als sie es bisher gehört, verkündigen müsse und wolle, vermeidet er von der Grüßüberschrift an mit beinah peinlicher Sorgfalt. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß ihm, wie den Gemeinden seines bisherigen Wirkungskreises (cf 16, 4. 16), nach 1, 8. 12; 15, 14; 16, 19[a] der Glaubensstand der Gemeinde, soweit er davon unterrichtet ist, ein Gegenstand der Freude und des Dankes gegen Gott ist (cf auch 6, 17), wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß sich Mängel der Erkenntnis und des sittlichen Lebens in ihr finden (6, 19; 14, 1 ff.; 15, 5; 16, 19[b]), und daß der Ap. sowohl durch seinen bevorstehenden Besuch als durch den gegenwärtigen Brief etwas zu ihrer geistlichen Förderung glaubt beitragen zu können, wie er auch selbst in ihrer Mitte eine Erquickung und Glaubensstärkung zu empfangen hofft (1, 11 f.; 12, 3; 15, 24. 29. 32) Von Predigern, denen sie ihr Christentum verdankt, oder gar von einem einzelnen, der als Stifter der Gemeinde zu betrachten wäre, fehlt jede Andeutung, wie man sie namentlich da, wo auf die Bekehrung der Leser hingewiesen wird (6, 17 ff.; 8, 15; 13. 11; 16, 17), erwarten möchte.[23]) Es ist daher äußerst unwahrscheinlich, daß die Gemeinde durch einen hervorragenden Missionsprediger oder mehrere solche gestiftet worden sei. Es wird vielmehr in Rom so, wie in Antiochien[24]) und sicherlich in mancher anderen Stadt, welche ein

---

p. 61 nr. 254), welches, wie der Schluß zeigt, aus einem scholienartigen Kommentar stammt.

[23]) Cf dagegen 1 Kr 2, 1—4; 3, 5—11; 4, 15; 9, 1 f.; 11, 2. 23; 15, 1—3; 2 Kr 1, 19 und ähnlich in allen Briefen an Gemeinden, die Pl selbst allein oder mit seinen Gehilfen gestiftet hatte, aber auch Kl 1, 7; 4, 12.

[24]) AG 11, 19—26. Zu vergleichen ist auch die frühzeitige Verbreitung eines gewissen, noch außerkirchlichen Glaubens an Jesus nach Alexandrien (AG 18, 24—26) und nach Ephesus (19, 1—7).

Centrum oder ein Durchgangspunkt des Weltverkehrs war, zur Entstehung einer Christengemeinde gekommen sein. Wie lebhaften Anteil an dem damaligen Weltverkehr die Juden und sofort auch die Christen nahmen, und daß diese wie jene es nicht lassen konnten, ihrem Glauben neue Anhänger zu werben, ist bekannt. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß von jenen Juden und Proselyten aus Rom, die AG 1, 10 unter den Zeugen des Pfingstereignisses und den Hörern der ersten apostolischen Predigt erwähnt werden, einige früher oder später nach Rom zurückgekehrt und die ersten Bekenner Christi in Rom geworden sind. Denn, wenn AG 2, 5—8 die Augen- und Ohrenzeugen jenes Ereignisses insgesamt als im Ausland geborene und dort der heimischen Sprache entfremdete Juden bezeichnet werden, die nun ihren dauernden Wohnsitz in Jerusalem genommen hatten, so tritt doch gerade bei Erwähnung der Juden und Proselyten aus Rom ein anderer Ausdruck ein, der vielmehr an Festpilger denken läßt, die nach vorübergehendem Aufenthalt in der hl. Stadt an ihren gewöhnlichen Wohnsitz zurückzukehren gedachten.[25]) Sind unter den Vielen, die sich infolge der Predigt des Petrus taufen ließen (AG 2, 41), auch einige dieser römischen Festbesucher gewesen, so werden sie gewiß nicht sofort von der jungen Gemeinde, in die sie aufgenommen waren, sich wieder getrennt haben und heimgekehrt sein. Als aber 4 oder 5 Jahre später, nach dem Tode des Stephanus die ganze Gemeinde von Jerusalem flüchtete (AG 8, 1—4), hatten gläubig gewordene Juden aus Rom mindestens ebensoviel Anlaß, die frühere Heimat wieder aufzusuchen, wie ihre Glaubens- und Leidensgenossen aus Cypern, sich nordwärts nach Antiochien in die Nähe ihrer heimatlichen Insel zu flüchten (AG 11, 19 f.). Dies ist also eine Möglichkeit, der es nicht an Analogien in der Überlieferung fehlt. Mit Sicherheit dagegen sehen wir aus Rm 16, 7, daß Glieder der ältesten Gemeinde von Jerusalem zur Zeit des Rm der römischen Gemeinde angehörten. Denn wenn Andronicus und Junias schon vor der Bekehrung des Pl, also auch vor dem Tode des Stephanus Christen geworden sind und im Kreise der Apostel, d. h. der Urapostel wohlbekannte und angesehene Leute waren, so müssen sie schon vor der Versprengung der Muttergemeinde dieser angehört haben.[26]) Aber erst erheblich später sind sie nach

[25]) 1, 5 cf 14 *εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες*, dagegen v. 10 *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσίλυτοι.* Es ist wohl richtig, daß *ἐπιδημεῖν* sich von *παρεπιδημεῖν* unterscheidet (Einl I, 42). Es bedeutet nicht, wie dieses, den Aufenthalt in der Fremde, wo man kein Bürgerrecht hat, wohl aber einen vorübergehenden Aufenthalt in der Fremde oder einen unterbrochen gewesenen Aufenthalt in der Heimat.

[26]) Daß abgesehen von der näheren Umgebung Jerusalems (AG 5, 16), schon vor dem Tode des Stephanus noch andere Gemeinden außer der

Rom gekommen, wenn anders sie eine Gefangenschaft um des christlichen Bekenntnisses willen mit Pl geteilt haben. Das Gleiche gilt, da Pl zur Zeit des Rm noch nicht nach Italien gekommen war, von anderen in Rm 16, 3—13 als nähere Bekannte des Pl begrüßten Personen. So von jenem Rufus und seiner Mutter v. 13, welche letztere Gelegenheit gehabt hat, dem Ap. mütterliche Liebe zu beweisen. Ist dieser Rufus identisch mit dem Mr 15, 21 erwähnten Träger dieses Namens, woran zu zweifeln kaum statthaft ist, so haben wir hier zwei Glieder einer ehemals in Jerusalem ansässigen christlichen Familie, von der anzunehmen ist, daß sie in frühester Zeit zum Glauben kam, aber nicht zu ermitteln ist, seit wann sie nach Rom übergesiedelt ist. Dies wissen wir auch nicht von jener *Marjam* v. 6, die eine aus dem Orient stammende jüdische Christin gewesen sein muß. Nur über Aquila und Priscilla (v. 3—5) haben wir chronologisch zu bestimmende Angaben. War das Edikt des Claudius, durch welches sie wie alle Juden aus Rom und Italien im J. 52 vertrieben wurden, durch Unruhen innerhalb der römischen Judenschaft, und diese lange andauernde tumultuarische Bewegung durch die dorthin gedrungene Kunde von dem in Palästina erschienenen Messias veranlaßt (oben S. 8), so ist das Ehepaar jedenfalls nicht ohne jede Kenntnis vom Christentum in demselben Jahr nach Korinth gekommen. Nur wenn sie dem Glauben an Jesus als den Messias schon damals zuneigten, begreift es sich auch, daß Pl sofort nach seiner Ankunft in Korinth, ohne daß Lucas von ihrer Bekehrung durch Pl zu berichten nötig fände, in freundschaftliche Beziehung zu ihnen trat und 1 $^1/_2$ Jahr lang in ihrem Hause Quartier und in ihrer Zeltmacherwerkstatt Beschäftigung fand (AG 18, 1—3). In dieser Zeit hat sich ihr Verhältnis zu Pl so innig gestaltet, daß sie ihn nach Ephesus begleiteten, als er um Sommersanfang 54 Korinth verließ, um Ephesus zu einer neuen Hauptstation seiner Missionsarbeit zu machen (18, 18 ff.). Auch dort wieder war ihr Haus das Quartier des Ap. — denn auch in Ephesus fuhr er fort, in seinem und ihrem Handwerk zu arbeiten (20, 34) — und zugleich einer der Versammlungsorte der anwachsenden Gemeinde (1 Kr 16, 19). Um Ostern 57, zur Zeit des 1 Kr, wohnten sie noch dort. Wenn sie etwa 10 Monate später, zur Zeit des Rm, sich in Rom befanden, und auch dort ihr Haus einer Gruppe von Christen als Versammlungsort diente (Rm 16, 5), und der in Korinth sich aufhaltende Ap. hievon unterrichtet war, so müssen sie spätestens bald nach dem Aufbruch des Pl von Ephesus, zu einer Zeit, als er schon lebhaft mit dem Ge-

Muttergemeinde existirt hätten, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Auch Ananias und die anderen Jünger, die Pl in Damaskus antraf (AG 8, 10. 19. 25 cf 9, 2; 26, 11), werden zu den διασπαρέντες (8, 1. 4; 11, 19) gehört haben.

danken, nach Rom zu gehen, beschäftigt war (AG 19, 21, oben S. 9), an ihren früheren Wohnsitz Rom zurückgekehrt sein; und diese abermalige Übersiedelung wird ebenso wie die vorige von Korinth nach Ephesus im Dienst der Reiseabsichten und Missionspläne des Pl erfolgt sein. Und wieviele andere Juden oder Judenchristen, welche wie Aquila und Priscilla im J. 52 Rom hatten verlassen müssen, mögen damals wieder in Rom ansässig gewesen sein, seitdem ihnen unter dem neuen Kaiser Nero (von Oktober 54 an), dessen spätere Gemahlin eine ausgesprochene Gönnerin der Juden und Anhängerin des Judentums war, Rom wieder offen stand.

Hat das Christentum in sehr früher Zeit, vielleicht schon um das J. 40 in der Judenschaft Roms Fuß gefaßt, so mußte die Entwicklung der römischen Gemeinde durch die Vertreibung der Juden im J. 52 eine tief einschneidende Unterbrechung erleiden; und wie viele der jüdischen Bekenner Christi in Rom aus der Zeit vor 52 nach dem J. 54 wieder dorthin zurückgekehrt sein mögen, so können wir doch die Zustände der Gemeinde, wie sie der Rm voraussetzt, nicht bis in die Zeit der Regierung des Claudius zurückverfolgen. Wenn Sueton's Angabe trotz der darin enthaltenen Mißdeutung einer überkommenen Nachricht einen wahren Kern enthält, so müssen in der Zeit vor 52 die christgläubigen Juden noch in enger Fühlung mit den Synagogen Roms gestanden haben, ähnlich wie es für die ersten Zeiten der Bildung von christlichen Gemeinden in Korinth und Ephesus bezeugt ist (AG 18, 4—17f. 19f. 25f. 28; 19, 8f.). Im Rm dagegen findet sich nicht die leiseste Andeutung von solchen Beziehungen zwischen der christlichen Gemeinde und der Synagoge,[27] oder richtiger den Synagogen, deren bisher nicht weniger als 7 in Rom für die frühere Kaiserzeit inschriftlich nachgewiesen sind.[28] Auch den römischen Christen, obwohl deren Zahl nicht entfernt so groß, wie die der Juden, gewesen sein kann, konnte in der großen Reichshauptstadt ein einziger Sammelpunkt für ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte und die Pflege sonstiger brüderlicher Gemeinschaft nicht genügen, jedenfalls noch viel weniger, wie den Christen in Ephesus, Kolossä und Laodicea.[29] Mindestens drei solcher engeren Kreise finden wir in

---

[27]) Cf Einl I, 304. Was sich aus der von mir vertretenen Annahme, daß der Hb um das J. 80 für einen Kreis jüdischer Christen in Rom geschrieben wurde (Einl II, 147—152. 156f. cf 127—132. 141—144), für die Geschichte der römischen Gesamtgemeinde ergibt, verfolge ich hier nicht weiter, sondern warte gerne auf das, was der Bearbeiter des Hb in unserem Kommentar, E. Riggenbach, zu dieser Annahme überhaupt und zu meiner Deutung von Stellen wie 10, 25f. 32 sagen wird.

[28]) Cf Einl I, 33. 47 A 14; 309; II, 157 A 8.

[29]) Hausgemeinden in Ephesus 1 Kr 16, 19; in Kolossä Phlm 2, in Laodicea Kl 4, 15 (Einl I, 324 A 1). Für verschiedene engere Kreise in

c. 16 unterschieden: 1) die Hausgemeinde des Aquila v. 5, zu welcher wahrscheinlich alle in v. 3—13 genannten, zum größten Teil als persönliche Bekannte des Pl charakterisirten Personen [30]) gehören, 2) ein durch 5 nackte Namen gekennzeichneter und durch das beigefügte *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς* abgegrenzter Kreis v. 14 und 3) ein wiederum durch 5 solcher Namen und durch den Zusatz *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους* ebenso bezeichneter, wie es scheint, besonders großer Kreis v. 15. In dieser Zusammensetzung der römischen Gesamtgemeinde aus mehreren engeren, an verschiedenen Punkten der Großstadt sich gottesdienstlich versammelnden Kreisen könnte es an sich begründet sein, daß Pl wiederholt mit einem bemerkenswerten Nachdruck ausspricht, daß seine briefliche Ansprache allen Christen in Rom gelte (1, 7. 8; 12, 3; 15, 33; 16, 24). Zumal wenn die näheren Bekannten des Ap. sämtlich dem einen dieser Kreise, der Hausgemeinde des Aquila angehörten, konnte er das Bedürfnis fühlen, dem Wunsch, daß sein Schreiben zur Kenntnis aller Christen in Rom gelange, deutlichen Ausdruck zu geben cf 1 Th 5, 27, wie dies auch durch namentliche Begrüßung solcher geschah, die er von Person nicht kannte, von denen er aber durch seine Freunde in Rom gehört hatte. Ein viel größeres Hindernis für die beabsichtigte Wirkung seines mit soviel Überlegung, Sorgfalt und Aufwand von Geisteskraft abgefaßten Briefs, als diese äußerlichen Verhältnisse, lag in dem inneren Gesamtcharakter der Gemeinde, welcher in der Entstehung derselben und in der Vorgeschichte ihrer meisten Mitglieder viel zu tief begründet war, als daß er durch einige, zum Teil erst kürzlich nach Rom gekommene Freunde des Pl, wie Aquila und Priscilla, hätte geändert werden können.

Daß die Gemeinde eine aus Juden und Nichtjuden gemischte war, würde sich nach aller Analogie beinah von selbst verstehen. Denn eben dies war der Fall sowohl in Antiochien, von wo die Heidenmission ihren Anfang genommen hatte, und in den durch Pl und seine Gehilfen in Kleinasien, Macedonien und Griechenland

---

Rom außer der Hausgemeinde des Aquila und den übrigen Andeutungen in Rm 16 cf auch Hb 10, 25 (Einl II, 144 A 11; 149f.) und für die Zeit um 160 Acta Justini c. 3 (Justini opp. ed. Otto II [3], 270, besser in der Ausgabe von Franchi de Cavalieri, Testi e studi VIII, 34 cf p. 27f., auch IX, 74.

[30]) Hievon sind nur auszunehmen die beiden als damalige oder ehemalige Sklaven des Aristobulus und des Narcissus bezeichneten und ohne Nennung einzelner Personen zusammengefaßten Gruppen, welche darum doch zur Hausgemeinde des Aquila gehört haben können, da diese Zusammenfassung nicht ihre Stellung in der Gemeinde, sondern nur ihre von der Zugehörigkeit zur Gemeinde unabhängige sociale Lage betrifft, und da nachher v. 12—13 wieder Personen genannt sind, die jedenfalls nicht alle zu einer dieser Gruppen gehörten, und dagegen sämtlich dem Ap. näher bekannt waren.

gegründeten, vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden, als auch in den noch überwiegender judenchristlichen Gemeinden Palästinas.[31]) Für Rom ergibt sich das Gleiche aus 11, 13—32 und 15, 1—13 mit unwidersprechlicher Klarheit. Es fragt sich nur, in welchem Verhältnis diese beiden Elemente gemischt waren, und welches von beiden der Gesamtgemeinde das Gepräge gegeben hatte. Aber gerade der einzige Abschnitt, in welchem Pl sich in unzweideutiger Form an den heidnischen Teil wendet 11, 13—32, im Vergleich mit der Behandlung desselben Gegenstandes in 9, 1—11, 12 sollte jeden Zweifel daran ausschließen, daß die Heidenchristen in der Minderheit waren. Nur sie muß er als Heiden aus der Masse der Gemeinde herausheben, wenn er ihnen etwas sagen will, was gerade ihnen zu sagen war und nur ihnen so gesagt werden konnte. Daraus folgt zunächst, daß er in 9, 1—11, 12, wo er keine besondere Gruppe aus dem Leserkreise herausgehoben, sondern die Gesamtheit der Gemeinde angeredet hat, eben diese nicht als eine heidenchristliche ansieht. Dies gilt aber von dem ganzen Brief mit Ausnahme von 11, 13—32 und einigermaßen noch von 15, 1—13. Denn an keiner einzigen Stelle hält er es für nötig, sich eigens an den judenchristlichen Teil der Gemeinde zu wenden, wo er von den Briefempfängern solches sagt, was nur von Christen gesagt werden konnte, die im Judentum groß geworden waren, wie 6, 17; 7, 1—6; 8, 15. Damit ist bewiesen, daß er die römische Gesamtgemeinde als eine aus dem Judentum hervorgegangene ansieht. Vergebens sucht man im Rm nach einem Ersatz für das, was sonst in keinem Brief an die von ihm selbst und seinen Mitarbeitern gegründeten Gemeinden fehlt, das ist der Hinweis auf die heidnische Vergangenheit der Leser.[32]) Es muß der Auslegung überlassen bleiben, nachzuweisen, daß der Brief von der Grußüberschrift an bis zu den kleinsten Bemerkungen in c. 15 und 16 den Beweis für den judenchristlichen Gesamtcharakter der Gemeinde liefert. Wie Pl sich durch den nirgends fehlenden,[33]) an manchem Ort bedeutenden Beisatz jüdischer Elemente in den Gemeinden seines bisherigen Wirkungskreises nicht abhalten läßt, sie insgesamt als heidenchristliche Gemeinden und sich den Heidenapostel als zu ihrem Dienst berufen und verpflichtet zu betrachten, so ist ihm die heidnische Minderheit in der römischen Gemeinde kein Hindernis, diese in ihrer Gesamtheit als eine judenchristliche anzusehen und anzureden. An derselben Stelle, wo er von der bis dahin ange-

---

[31]) Die Samariter AG 8, 4—25; 9, 31; Cornelius 10, 1—11, 18; in der Muttergemeinde selbst der heidnisch geborene Proselyt Nikolaus AG 8, 5; cf Einl I, 64 zu Jk 2, 25.

[32]) Gl 4, 8; 1 Th 1, 9; 1 Kr 12, 2; 8, 1—7; 2 Kr 6, 14—18; Eph 2, 1f. 11—22; 3, 1—13; Kl 1, 21—23; 2, 11ff. Cf auch 1 Pt 1, 18; 4, 3f.

[33]) Auch nicht in den galatischen Gemeinden Bd. IX², 3f. 13f. 185f.

redeten Gesamtheit die geborenen Heiden unter den römischen Christen absondert, spricht er auch von seinem Sonderberuf als Heidenapostel als von einem Teil nur seiner gesamten Lebensaufgabe (11, 13). Dagegen im Eingang des Briefes, wo er sich der römischen Gemeinde mit großer Umständlichkeit gleichsam vorstellt (1, 1—7) und ausdrücklich versichert, daß er an alle Glieder der Gemeinde sein Wort richte (1, 7. 8), vermeidet er auch geflissentlich alles, was ihn als Heidenapostel kennzeichnen und die Vorstellung erwecken könnte, als ob das Ev Gottes, welches er wie alle berufenen Apostel zu predigen hat, in seinem Munde ein besonderes wäre.[34]) Allerdings schreibt er seinen Brief wegen seines Sonderberufs als Heidenapostel d. h. im Interesse desselben (15, 15f.). Das ist aber etwas sehr anderes, als wenn er ihn kraft seines heidenapostolischen Berufs d. h. in Ausübung desselben schriebe. Er war nicht ein Apostel der römischen Gemeinde (cf 1 Kr 9, 2), auch nicht in dem Sinn, in welchem er sich gegenüber den auf seinem bisherigen Arbeitsfeld durch die Predigt seiner Gehilfen entstandenen Gemeinden berufsmäßig zur Leitung und Belehrung verpflichtet fühlte.[35]) Sie lag eben nicht auf dem bisherigen Arbeitsfeld des Pl; sie war nicht durch einen mit ihm verbundenen Missionar ins Leben gerufen; ihre Anfänge reichten vielmehr in die Zeit vor dem Beginn aller selbständigen Heidenmission hinauf (oben S. 8ff.); und sie bestand ihrer Mehrheit nach aus Juden. Alle diese Umstände veranlaßten die bescheidene Zurückhaltung des Ap., wo er von seiner eigenen Person redet, die beinahe diplomatische Behutsamkeit, mit der er seine Beziehungen zu den Briefempfängern berührt, die weit ausholende Gründlichkeit seiner lehrhaften Erörterungen, zu deren Ergebnissen er die Zustimmung der römischen Christen gewinnen möchte. Daß Pl nach seinem Märtyrertod in Rom neben Petrus als Stifter und Apostel der römischen Gemeinde oder als grundlegender Prediger des Ev in Rom gepriesen zu werden pflegte,[36]) beruht auf Tatsachen, die zur Zeit des Rm noch nicht in seinem Gesichtskreis, geschweige denn in seiner Absicht lagen.

§ 3. Lage und Absichten des Apostels zur Zeit des Römerbriefs. Als Pl in einem der ersten Monate des J. 58 in Korinth den Brief schrieb (s. zu 16, 1. 21), hatte er zu-

[34]) So auch 1, 13f. 16f., was nicht ausschließt, daß er anderwärts von seinem eigenen und eigentümlichen Ev redet 2. 16; 16, 25. Cf Bd. IX³, 100.

[35]) Dies gilt von allen Gemeinden der Provinz Asien außerhalb der Hauptstadt Ephesus, wie der ganze Eph und Stellen wie Kl 1, 7; 1, 24—2. 5; 4, 12 zeigen cf Einl I, 320 A 3f.; 329f., ebenso von allen Gemeinden Achaja's (2 Kr 1, 1), obwohl Pl selbst nur in Athen und Korinth gepredigt hat cf Einl I, 188 A 2.

[36]) Clem. I Kor. 5 (Einl I, 449); Dionys. Corinth. bei Eus. II, 25, 8 (Einl I, 454 A 8); Iren. III, 1, 1; 3, 2f. etc.

nächst vor sich eine Reise nach Jerusalem zum Zweck einer seit Jahr und Tag in den macedonischen und griechischen Gemeinden betriebenen Geldsammlung für die Muttergemeinde (15, 25—31). Die Möglichkeit, daß er dort ein Opfer des jüdischen Fanatismus werden könne, stellt er sich wohl vor (15, 31); aber erst ein Anschlag gegen sein Leben in dem Augenblick, als er diese Reise antreten wollte, und Prophetenstimmen aus der Mitte der Gemeinden, die ihn während der Reise vor dem Besuch Jerusalems warnten (AG 20, 3. 22 f.; 21, 4. 10—13), rückten ihm diese Möglichkeit näher. Zur Zeit des Rm erwartete er mit Zuversicht, daß er nach Erledigung des Geschäftes, das ihn noch einmal nach Jerusalem führte, alsbald seinen seit Jahren gehegten Plan einer Fahrt nach Rom werde ausführen können (1, 10; 15, 23. 28. 32). Das eigentliche Ziel ist aber nicht Rom, sondern der fernere Westen, zunächst Spanien. Rom ist von Pl nur als Durchgangspunkt gedacht, an welchem er einen nicht eben langen Aufenthalt zu nehmen, sich von der Seefahrt auszuruhen und im Kreise der römischen Christen zu erquicken gedenkt,[37]) um von ihnen unterstützt das Werk der Heidenbekehrung in Spanien in Angriff zu nehmen (15, 24). Alles dies finden wir mit Angabe der näheren Umstände und mit voller Deutlichkeit erst in c. 15 ausgesprochen, und eben dort (v. 20 f.) erkennen wir auch, welcher Gedanke ihn dabei leitet, obwohl er ihn nicht zur Rechtfertigung seines Planes, sondern zur Beschreibung seiner bisherigen Missionsarbeit im Orient anführt, daß er es sich nämlich eifrig angelegen sein lasse, nicht da, wo von anderen Predigern des Ev der Grund bereits gelegt sei, sondern da, wo der Name Christi noch nicht genannt wurde, das Ev zu verkündigen. In Rom war längst der Grund gelegt. Eine widersprechende Anschauung von dem beabsichtigten Besuch Roms gewinnen wir auch aus 1, 10—15 nicht. Nur noch bescheidener als in 15, 29 spricht Pl 1, 11 f. von der Bedeutung seines Besuchs für die römische Gemeinde selbst, und was er 1, 13 f. von seiner schon oftmals gefaßten Absicht sagt, bei dieser Gelegenheit auch als Missionsprediger seiner Verpflichtung nachzukommen, ist so maßvoll gehalten, daß man sich nicht wundern kann, diese Seite der Sache in c. 15 nicht wieder berührt zu finden. Er wüßte es nicht mit seinem Pflichtgefühl zu vereinigen, einen Monat oder länger in der Hauptstadt des Reichs zu weilen, ohne wenigstens e t w a s für die Ausbreitung des Ev in der aus allen Nationen gemischten Bevölkerung dieses „Kompediums der civilisirten Welt“, wie ein Sophist des 2. Jahrhunderts Rom genannt hat, getan und, wie er hofft, erreicht zu haben. Den Charakter einer Durchreise durch Rom soll sein

---

[37]) 15, 24 *ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*, v. 32 *ἵνα . . . συναναπαύσωμαι ὑμῖν*, cf 1, 12.

dortiger Aufenthalt dadurch nicht verlieren.[38]) Um so erklärlicher ist, daß er diesen ausführlichen Brief als Vorboten vorausschickt. Wie ihm der Besuch Roms durch seinen Plan, nunmehr in der westlichen Hälfte der Mittelmeerländer als Apostel der Heiden tätig zu werden, geboten erschien, so erklärt er 15, 15 f. ausdrücklich, daß er den Brief im Interesse dieses seines Sonderberufs geschrieben habe (oben S. 20). Wenn er wünscht und hofft, daß die Gemeinde ihm, wenn er sich für kurze Zeit bei ihr ausgeruht und an ihr erquickt habe, behilflich sein werde, seine Reise nach Spanien fortzusetzen (15, 24), so denkt er nicht bloß an fromme Wünsche und Gebete (cf 15, 30), und auch sicherlich nicht nur an den Augenblick seiner Abreise von Rom und des Antritts seiner Missionsreisen im Occident, sondern drückt die Anschauung aus, daß er gestützt auf die römische Gemeinde, Hand in Hand mit ihr und unterstützt von ihr sein Berufswerk in den ihm bis dahin fremd gebliebenen Ländern treiben müsse. Rom war durch seine geographische Lage und seine Bedeutung als Reichshauptstadt und Kulturcentrum im voraus bestimmt, der Ausgangspunkt der Heidenbekehrung in den westlichen Ländern zu werden, wie Antiochien es für die Heidenmission in den Ländern des Ostens geworden war. Dazu konnte es nur kommen, wenn die dort bestehende und stetig wachsende Gemeinde mit dem Ap., der durch seine staunenswerten Erfolge längst als der Führer auf dem Felde der Heidenmission legitimirt war, über die Ziele und die ihn bei seiner Arbeit leitenden Gedanken einverstanden war. Dies aber konnte Pl im Blick auf die Entstehung und Zusammensetzung der römischen Gemeinde keineswegs als selbstverständlich voraussetzen. Denn, obwohl die Häupter der Muttergemeinde die Berechtigung und die Selbständigkeit der Heidenmission, wie Pl und seine Gehilfen sie betrieben, schon vor Jahren unumwunden anerkannt hatten (Gl 2, 7—9), war doch noch lange Zeit unter den jüdischen Christen und in der Muttergemeinde selbst, mit welcher die römische Gemeinde von jeher und auf die Dauer durch persönliche Beziehungen in Verbindung stand, ein beträchtliches Maß von Mißtrauen gegen den Heidenapostel verbreitet, auch von Unzufriedenheit mit seiner schroffen Abwehr aller jüdischen Einflüsse und aller judaistischen Forderungen im ganzen Umkreis der heidenchristlichen Gemeinden, und von schmerzlichen Seitenblicken auf die ungläubig gebliebenen Juden, deren steigende Erbitterung gegen das Christentum großenteils als eine Folge der Rücksichtslosigkeiten des Pl angesehen wurde. Diese Stimmungen waren viel weiter verbreitet,[39]) als die entschlossene Gegnerschaft gegen

---

[38]) Zu *διαπορευόμενος* 15, 24 cf Lc 13, 22; AG 8, 4. 40; 20, 25.

[39]) Cf AG 21, 20—24; Kl 4, 11; Phl 1, 15—18, wo ganz andere Leute gemeint sind, als Phl 3, 2; 1 Kr 3, 17—20; 16, 21; 2 Kr 11, 8—23 und im Gl.

das gesetzesfreie Ev des Pl, aus welcher die offenen und versteckten Angriffe der judaistischen Sendlinge auf die Gründungen der Heidenmissionare in Antiochien, Galatien, Korinth und anderwärts hervorgegangen waren. Solche Prediger eines gesetzlichen Ev waren nach Rom noch nicht gekommen; aber die bisherigen Erfahrungen des Pl legten es ihm nahe, ernstlich vor solchen zu warnen (Rm 16, 17—20, cf Phl 3, 2). Eben jene in weiten Kreisen der jüdischen Christenheit verbreiteten Stimmungen machten auch solche im Judentum großgewordene Christen, die weit entfernt waren, mit den Urteilen und Forderungen der Judaisten übereinzustimmen, doch zugänglich für deren Einflüsterungen, zumal wenn diese soviel List und Verschlagenheit anwandten und so fromm und freundlich klingende Worte im Munde führten, wie Pl ihnen nachsagt. Einer in ihrer Mehrheit judenchristlichen, bis dahin von ihm in jeder Hinsicht unabhängigen Gemeinde gegenüber, der er, einige Freunde aus früherer Zeit abgerechnet, bis dahin persönlich ebenso fremd wie fern geblieben war, bedurfte Pl, um sie für sich und seine Berufsarbeit zu erwärmen und zur Förderung derselben willig zu machen, der vorsichtigen Zurückhaltung in bezug auf sein persönliches Verhältnis zu ihr und der sorgfältigen Begründung der aus dem gemeinsamen Christenglauben sich ergebenden theoretischen und praktischen Folgerungen, welche den Rm auszeichnen.

§ 4. Zur exegetischen und kritischen Literatur über den Rm. In diesem Band meinte ich, mit namentlicher Anführung fremder Ansichten und ihrer Vertreter noch sparsamer sein zu sollen, als in den drei Bänden über die Evv des Matthaeus und des Johannes und über den Gl, welche ich bisher zu unserem Gesamtkommentar beisteuern konnte. Den verwickelten Gedankengang des Rm unter beständiger Berücksichtigung aller möglichen oder doch in der Literatur aufgetauchten Ansichten, Deutungen und Vermutungen klar zu machen, wäre mir unmöglich. Aus den in der Vorrede zu Bd I p. VI vorgetragenen Gründen sind auch diesmal die altkirchlichen Exegeten und die in den alten Übersetzungen ausgedrückten Auffassungen viel häufiger als die jedermann zugänglichen neueren Kommentare berücksichtigt worden. Die folgenden Literaturangaben bitte ich nicht so zu verstehen, als ob ich die angeführten neueren Kommentare sämtlich vollständig gelesen oder die nicht angeführten niemals eines Einblicks wert gehalten hätte.

1. Von Kommentaren nenne ich, abgesehen von den das ganze NT umfassenden Werken von Grotius, Wettstein, Bengel u. a. in chronologischer Ordnung folgende:

Orig. = nur in der einerseits abkürzenden, andrerseits durch Zusätze erweiterten lat. Bearbeitung des Rufinus erhalten, von mir, da dem Erlanger Exemplare von Delarue's Ausgabe der 4. Band fehlt, nach Origenis opp. ed. Lommatzsch tom. VI. VII, Berlin 1836. 37 citirt, zuweilen auch nach deren Paginirung. Die Zutaten Rufins lassen sich meistens unschwer als solche erkennen. Für den von Orig. zu grunde gelegten Text ist von großer Bedeutung der Cod. 184, B 64 des Lawraklosters auf dem Athos aus dem 10. Jahrhundert, worüber E. v. d. Goltz, Eine textkrit. Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrh. (Texte u. Unters. Neue Folge II, 4) 1899 eingehend berichtet hat, cf meine Recension Th. Literaturbl. 1899 Nr. 16. Während der Schreiber der Hs den Text der übrigen Briefe des Pl einer alten Hs entnommen hat, welche er mit dem von Orig. in seinen Kommentaren ausgelegten Text übereinstimmend fand, schrieb er den Text des Rm direkt aus den 15 τόμοι des Orig. zu diesem Briefe ab und machte außerdem am Rande auf Einzelheiten des Textes und der Auslegung noch besonders aufmerksam, cf Goltz S. 7f. 25. 32f. 52—61. 92.

Ephraim = S. Ephraem Syri comm. in epist. D. Pauli a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, p. 2—46, eine im Vergleich mit Gl, 1 u. 2 Kr, welche in Ephraims Bibel und im Kommentar dem Rm vorangingen, ziemlich sprunghafte und flüchtige Besprechung ausgewählter Stellen. Näheres findet man Bd IX², 22.

Abstr = der sogen. Ambrosiaster, römischer Geistlicher zur Zeit des Papstes Damasus (a. 366—384). Da die zu erwartende Ausgabe im Wiener Corp. scr. eccl. lat. von H. Brewer noch nicht vorliegt, citire ich nach Ambrosii opp. ed. Bened. tom. II (Paris 1690) append. p. 25—112. Zu der Bd IX², 22f. angegebenen Literatur über diesen originellen und rätselhaften Ausleger ist seither hinzugekommen: Pseudoaugustini quaestiones v. et n. test. CXXVII recens. A. Souter, Wien 1908, Proll. p. XXff., wo p. XXIV auch andere neuere Erörterungen registrirt sind. Man darf hoffen, daß die Hypothese, welche in dem Vf den geborenen Juden Isaak wiederfand, der als Christ und Geistlicher seinen Namen mit *Gaudentius*, dann auch mit *Hilarius* übersetzte, allgemeine Anerkennung finde, während die Feststellung des Umfangs seiner literarischen Hinterlassenschaft noch manche Arbeit erfordern wird.

August. = Augustini 1) Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom. (opp. ed. Bassan. IV, 1195—1224), 2) Epistolae ad Rom. inchoata expositio (p. 1225—1246), beide Arbeiten wie der Komm. zum Gl aus der Zeit seines Presbyterats um 394, cf retract. I, 23—25, noch vor der Entwicklung und vielfach im Widerspruch mit der im pelagianischen Streit von Aug. vertretenen Gesamtansicht. Ersteres ist eine Reihe von 80 kurzen und teilweise dunkelen Aphorismen zu einzelnen Stellen aus Rm 1—16, das zweite eine sehr ausführliche, auf Rm 1, 1—7 beschränkt gebliebene Auslegung. Aug.'s spätere Auffassungen sind aus seinen antipelagianischen Schriften zusammenzusuchen. — Der Kommentar des *Pelagius* (cf Bd IX², 24f.) ist in diesem Band grundsätzlich unberücksichtigt geblieben: die von H. Zimmer, A. Souter u. a. begonnenen Arbeiten zur Wiederherstellung seines ursprünglichen Textes sind noch nicht weit genug gediehen, um eine sichere Benutzung zu gestatten.

Chrys. = Jo. Chrysostomi homil. 33 in ep. ad Rom. (ed. F. Field) Oxon. 1849. Zum Schrifttext des Chrys. cf S. K. Gifford, Pauli

epist. qua forma legerit Jo. Chrys. (Dissertationes philol. Halenses XVI, 1) 1902.

Thdr = Theodori Mopsuesteni in NT comment. quae reperiri potuerunt, collegit O. Fr. Fritzsche, Turici 1847 p. 45—107.

Thdrt = Theodoreti interpret. XIV epist. S. Pauli ed. Noesselt, Halae 1771.

Cat. = Catenae Graec. patrum in NT ed. Cramer tom. IV, Oxonii 1844.

Barhebr. = Gregorii Abulfaragii Barhebraei in epist. Pauli annotationes ed. Löhr, Göttingen 1889 p. 1—11.

Luther = Luther's Verlesung über den Römerbrief 1515/16. herausgeg. von J. Ficker (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Bd I, 1908), 1. Teil: Die Glosse, 2. Teil: Die Scholien.

Calvin = Joh. Calvini in omnes Pauli ap. epist. comm. ed. Tholuck, Halis 1831 vol. I p. 1—204..

Tholuck = 1. Aufl. 1824, 5. Aufl. 1856.

Meyer = 1. Aufl. 1836, 5. Aufl. 1852. s. unten zu Weiß.

Fritzsche = Pauli ad Rom. epist. rec. et cum comm. perpet. ed. C. Fr. Aug. Fritzsche tom. I—III, 1836. 39. 43.

Philippi = 1848, 3. Aufl. 1866.

Hengel = Interpr. epistolae Pauli ad Rom. auctore W. A. van Hengel, tom. I—II, 1855. 59.

Umbreit = Der Brief an die Römer auf dem Grunde des AT's ausgelegt, 1856.

Ewald, H. = Die Sendschreiben des Ap. Paulus, 1857 S. 314—430.

Hofmann = Die hl. Schrift neuen T's, 3. Teil 1868.

Godet = 2 Teile, deutsch von Wunderlich, 1881. 82.

Weiß = Neubearbeitung des Meyer'schen Kommentars von der 6. Aufl. an, 1881; 9. Aufl. 1899.

Lipsius = im Handkomm. von Holtzmann u. a. Bd II, 2, 1891; 2. Aufl. 1892.

Sanday = W. Sanday and A. C. Headlam, A critical and exegetical comm. etc. Edinburgh 1895 (in The international crit. comm. on the Holy Scriptures).

Lietzmann = Handbuch zum NT herausgeg. von H. Lietzmann, Bd III, S. 1—80, 1906.

2. Aus der zahllosen Menge von sonstigen Beiträgen zum Verständnis des Rm nenne ich hier: Baur s. oben S. 6. — Schott, Der Rm seinem Endzweck und Gedankengang nach, 1858. — Mangold, Der Rm und die Anfänge der römischen Gemeinde 1866, 2. Aufl. 1884. — Delitzsch, Der Rm ins Hebräische übersetzt und aus Talmud u. Midrasch erläutert, 1870. — Lightfoot, The structure and destination of the ep. to the Romans, aus dem J. 1869 u. 71, zugleich mit einer Abh. von Hort in Lightfoot's Biblical essays, 1893 p. 285—374. — Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1876 S. 248 ff. — Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Rm, 1881. — Bleibtreu, Die 3 ersten Kap. des Rm, 1884. — Riggenbach, Die Adresse des 16. Kap. des Rm; Die Textgesch. der Doxologie Rm 16, 25—27; Die Kapitelverzeichnisse zum Rm u. zum Hb im Codex Fuldensis in N. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1892 S. 488—605; 1894 S. 350—363; von demselben: Die Starken u. Schwachen in der röm. Gem. in Theol. Stud. u. Krit. 1893 S. 649—678. — Haußleiter, Der Glaube Jesu Christi, 1891. — Steinmeyer, Studien zum Rm, I. Pl und das Judentum c. 9—11, 1894; II. Die Paraklese des Pl an die Christenheit zu Rm c. 12—13, 1895. — Spitta, Unters. über den Rm (Zur Gesch. u. Literatur des Urchristentums III, 1), 1901. — Feine, Der Rm, eine exeget. Studie, 1903. — Richter, Krit.-polem. Unters. über d. Rm, 1908.

3. In bezug auf die textkritischen Erörterungen ist folgendes zu bemerken. Ich bleibe der bis vor wenigen Jahren allgemein recipirten Bezeichnung der griech. und lat. Zeugen, wie man sie in Tischendorfs Ed. crit. octava findet, auch in diesem Bande treu. Die v. Soden'sche werde ich nie annehmen, und die von Gregory (Die griech. Hss des NT, 1908) in Vorschlag gebrachten Ergänzungen und Änderungen derselben unterliegen noch der Diskussion. Von den syrischen Versionen, die ich vollständig verglichen zu haben meine, ist auch hier S^1 = Peschittha, S^3 = die Recension des Thomas von Heraklea nach White's Philoxeniana (Epist. Pauli, Oxonii 1803), Sh = Fragmente der palästinischen Version nach Studia Sinaitica VI (1897): A Palestinian Syriac lectionary, ed. A. Sm. Lewis, enthaltend Rm 1, 1—7; 3, 19—4, 12; 5, 1—11; 6, 3—11; 8, 2—11; 9, 30—10, 10; 12, 1—13, 5^a; 14, 14—15, 6. Über die älteste Gestalt des Textes bei den Syrern geben uns nur wenige Citate bei Aphraat (von mir nach Wright's Ausgabe citirt) und die gerade in bezug auf den Bibeltext wenig zuverlässige lat. Afterübersetzung der Mekitharisten von Ephraim's Kommentar zu den Paulinen (s. oben S. 24) sehr dürftige Kunde. — Tischendorf's Apparat und für die lat. Zeugen Sabatier's Sammlungen war ich bemüht nicht nur dankbar zu benutzen, sondern auch nach Möglichkeit zu vervollständigen, nachzuprüfen und zu berichtigen. Soweit es nötig schien, einzelne Zeugen nicht nur mit Namen anzuführen, sondern auch den Fundort anzugeben, habe ich meines Wissens kein Citat anderen nachgeschrieben. Alle in der Berlin-Leipziger Sammlung der griech. Väter und im Wiener Corpus script. eccles. lat. bisher erschienenen Schriften sind nach diesen Ausgaben, manchmal mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahlen angeführt. — Der Kürze halber habe ich mir erlaubt, mich auch in diesem Band ziemlich häufig auf meine eigenen früheren Arbeiten, wo ausführlicheres zu finden ist, als hier gegeben werden konnte, zu berufen und dabei folgende Abkürzungen zu gebrauchen: Einl I. II = Einleitung in das NT, dritte vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl. 1906. 07. GK I. II = Geschichte des neutestam. Kanons 1888—92. Grundriß: Gr. der Gesch. des neutestam. Kanons, 2. Aufl. 1904; zuweilen auch Forsch I—VIII. = Forschungen zur Gesch. d. Kanons u. der altkirchl. Literatur 1881—1907. — Die bisher erschienenen Bände unseres Gesamtkommentars sind als „Bd I. IV“ etc. citirt.

Die Grufsüberschrift 1, 1—7.

Wie der Brief an die Römer alle anderen Briefe des Paulus an Umfang übertrifft, so hat der Apostel auch der Grußüberschrift desselben eine Ausdehnung gegeben, wie in keinem anderen seiner Briefe.[1]) Unter den Gemeindebriefen kommt ihm hierin der Gl am nächsten.[2]) Während aber dort das Bedürfnis, in Rücksicht auf den beabsichtigten Inhalt des Briefs das dritte Stück der antiken Grußüberschrift, den eigentlichen Gruß eigentümlich zu gestalten, die größere Ausführlichkeit der Zuschrift veranlaßt hat (Gl 1, 3–5), bedient sich Pl hier (1, 7) der kürzeren Grußform, welche wir in den meisten Briefen buchstäblich ebenso, in anderen mit unerheblichen Variationen lesen.[3]) Dagegen ist hier die Selbstbezeichnung des Vf durch participiale Näherbestimmungen und angehängte Relativsätze in ganz ungewöhnlicher Weise erweitert (v. 1—5). Einigermaßen vergleichbar ist hierin etwa noch der Tt (s. A 2), und diese Übereinstimmung wird nicht zufällig, sondern in einer Ähnlichkeit der Voraussetzungen dieser beiden, übrigens so unähnlichen Briefe begründet sein. Obwohl nämlich der Tt durchaus die Form eines ausschließlich an diesen Gehilfen des Apostels gerichteten Briefes an sich trägt, war er doch sichtlich zur Mitteilung an die Christen von Kreta bestimmt;[4]) und die dortigen Christen verdankten ihr Christentum weder dem Pl noch dem Tt. Weil daher zwischen Pl und ihnen ein geschichtlich begründetes

---

[1]) Über das Verhältnis der Grußüberschriften des Pl und des NT's überhaupt zu den bei den Griechen und Römern sowie bei den Semiten üblichen Formeln vgl. Bd IX², 29 ff. zu Gl 1, 1—5

[2]) Die Grußüberschrift des Rm beträgt in Nestle's Ausgabe, die unausgefüllten Zeilen als voll gerechnet, 14 Z. (davon 10 Selbstbezeichnung des Vf); Gl 10 ($3\frac{1}{2}$); Tit 10 ($6\frac{1}{2}$): 1 Kr 8 ($2\frac{3}{4}$), Phlm 6 ($1\frac{1}{5}$) etc.

[3]) Ganz gleich Rm, 1 Kr, 2 Kr, Eph, 2 Th, Phlm; abgekürzt Kl, 1 Th; wenig geändert 1 Tm, 2 Tm, Tt.

[4]) Dies zeigt besonders deutlich der Schlußgruß 3, 15 vgl. Einl I³, 434; Wohlenberg Bd XIII, 256.

Verhältnis der Auktorität und Pietät noch nicht bestand, und weil Pl bei seiner kurzen Anwesenheit auf der Insel manchen von ihnen persönlich unbekannt geblieben sein mochte, fühlte er das Bedürfnis, gleich mit den ersten Worten des Briefes den Christen, für die er ihn schrieb, zum Bewußtsein zu bringen, wer und was der Mann sei, der ihnen durch Vermittlung des Tt Mahnung und Anweisung zukommen lasse, und worauf sein Recht dazu beruhe. So auch gegenüber den Christen von Rom. Es lebten zur Zeit des Briefes, wie wir aus c. 16 sehen, in Rom nicht ganz wenige Christen, welche im Orient vor längerer oder kürzerer Zeit mit Pl in enge Berührung gekommen waren, und durch diese müssen die übrigen genaueres über ihn und seine großartigen Erfolge erfahren haben. Aber im großen und ganzen war er für die römische Gemeinde, wenn man von einer solchen damals schon reden konnte, ein persönlich Unbekannter; und da weder er selbst noch einer seiner Gehilfen bis dahin in Rom gewesen war und Gelegenheit gehabt hatte, durch die Predigt des Ev zur Gründung oder Vergrößerung der Gemeinde beizutragen, gehörte sie nicht wie die sämtlichen Gemeinden Kleinasiens, Macedoniens und Griechenlands zu dem Teil der Christenheit, als dessen Apostel er sich fühlte und anerkannt war, sondern zu der anderen Hälfte, deren Apostel er in der Tat nicht war.[5]) Es galt ein näheres Verhältnis zu dieser Gemeinde erst zu gewinnen. Die Abfassung des Rm ist der erste uns bekannte Schritt, welchen Pl zu diesem Zweck getan hat. Aus der lebhaften Empfindung davon, daß er der überwiegenden Mehrheit der römischen Christen noch ebenso fremd sei, wie sie ihm, erklärt sich die beispiellose Ausführlichkeit und der eigentümliche Inhalt der Selbsteinführung des Briefschreibers. Einen Knecht Jesu Christi[6]) nennt er sich zuerst, sofort aber auch einen berufenen Apostel, eine Verbindung, welche ähnlich in der vorhin bereits nach ihrem allgemeinen Charakter verglichenen Grußüberschrift Tt 1, 1 wiederkehrt. Daß hier der dort durch ein *δέ* hinter *ἀπόστολος* ausgedrückte Gegensatz zwischen den beiden Begriffen nicht ausgedrückt ist, gibt ebensowenig wie die Verbindung *δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰ. Χρ.* 2 Pt 1, 1 ein Recht, ihren Unterschied zu verwischen, indem man auch in dem ersten schon eine, nur allgemeiner ausgedrückte Bezeichnung der be-

---

[5]) Vgl. 1 Kr 9, 2; 2 Kr 3, 2; Einl I^3, 320 A 3 zu Kl 1, 7 und S. 329.

[6]) Nur B, ein noch älteres Papyrusfragm. (Oxyrhynchus Papyri II, 8) und wenige Lat *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Die Assimilation an 1 Kr 1, 1; 2 Kr 1, 1; Eph 1, 1; Phl 1, 1; Kl 1, 1; 1 Tm 1, 1; 2 Tm 1, 1; Phlm 1, wo diese Wortfolge stark bezeugt ist, lag um so näher, als nach den älteren und weitverbreiteten Ordnungen der Gemeindebriefe der Rm hinter 1. 2 Kr oder am Schluß der ganzen Sammlung stand s. oben S. 3. Es wird daher an *Ἰησ. Χρ.* festzuhalten sein cf 1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1, auch Gl 1, 1; Tt 1, 1 (?).

sonderen dienstlichen oder amtlichen Stellung des Apostels findet.[7]) Ebensowenig ist dies dadurch zu rechtfertigen, daß zuweilen auch ein Apostel sich oder einen seiner Berufsgenossen einen Knecht Gottes oder Christi nennt,[8]) oder daß sonst der Träger eines besonderen, ihn von der übrigen Masse des Volks oder der Gemeinde unterscheidenden Berufs so genannt wird;[9]) denn selbstverständlich muß ein solcher auch das sein, und zwar in hervorragendem Maße sein, was von jedem Glied der Gemeinde gefordert wird: ein Knecht oder Sklave Gottes oder Christi d. h. ein Mensch, der nicht sich selbst, sondern seinem Herrn gehört, sein ganzes Leben nicht nach seinem eigenen Willen führt, sondern von dem Willen seines Herrn abhängig weiß und darnach führt.[10]) Soweit wie der Kreis derer, welche Jesus als ihren Herrn nicht nur mit Worten bekennen, sondern mit ihrem Wollen und Handeln tatsächlich anerkennen, reicht auch der Kreis der Knechte Jesu Christi.[11]) Wenn daher einer, der nicht bloß ein Christ, sondern auch ein mit einem besonderen Beruf von Christus betrauter Mensch ist, sich entweder ausschließlich oder an erster Stelle als einen Knecht Christi charakterisirt, so will er den Schein fernhalten, als ob er sich wegen seines hohen Berufs oder sonstiger persönlicher Eigenschaften über die angeredeten Christen erhaben dünke.[12])

---

[7]) Dies drückt Pl anders aus, durch *ὑπηρέτης* 1 Kr 4, 1 cf AG 26, 16; *διάκονος* 1 Kr 3, 5; 2 Kr 3, 6; 6, 4; 11, 23; Eph 3, 7; Kl 1, 25; *οἰκονόμος* 1 Kr 4, 1f. cf 9, 17; Eph 3, 2; Kl 1, 25.

[8]) Phl 1, 1; Gl 1, 10; Kl 4, 12; 2 Tm 2, 24 cf Jk 1, 1; Jud 1; Ap 1, 1.

[9]) Moses Num 12, 7f.; 1 Reg 8, 53; Ps 105, 25; David Ps 18, 1; 89, 4. 21; Ez 34, 23; der Messias Sach 3, 8; die Propheten Amos 3, 7; Jer 7, 25; Ap 10, 7. Mit den Propheten aber werden Ap 11, 18 alle Heiligen und Gottesfürchtigen, klein und groß, unter diesen Begriff zusammengefaßt. Im AT dient zumeist nicht „Knecht Jahve's“, sondern „Mann Gottes“ als Bezeichnung des Propheten (Deut 33, 1 und öfter von Moses; generell 1 Sam 2, 27; 8, 6; 1 Reg 17, 24; 2 Reg 1, 10).

[10]) Überall, auch wo es nicht eigens ausgedrückt wird, ist *κύριος* oder *δεσπότης* das Korrelat zu *δοῦλος*. Nicht die fromme Verehrung Gottes oder Christi oder gar der Kultus, sondern der tatsächliche Gehorsam, die Lebensführung ist das Kennzeichen des rechten *δοῦλος* Rm 6, 16; Eph 6, 16; 1 Pt 2, 16. Der Stand der leibeigenen, durch Kauf erworbenen Sklaven blickt vielfach durch 1 Kr 6, 19f.; 7, 22f.; Tt 2, 14; 2 Pt 2, 1; Ap 5, 9; 14, 3f. Das *οἱ τοῦ Χριστοῦ* 1 Kr 15, 23 und das *τοῦ Χριστοῦ εἶναι* Rm 8, 9; 1 Kr 3, 23; 2 Kr 10, 7; Mr 9, 41 ist formell nicht verschieden von *οἱ Ἀριστοβούλου* u. dgl. Rm 16, 10. 11; 1 Kr 1, 11. 12.

[11]) Rm 6, 16—20; 14, 4. 7—8; 1 Kr 7, 22; Eph 6, 6; 1 Pt 2, 16; Ap 1, 1; 2, 20; 7, 3; 11, 18 (s. A 9); 19, 2. 5; 22, 6.

[12]) Besonders deutlich ist diese Absicht 2 Pt 1, 1, weil dadurch die Anrede *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν* (sc. *τοῖς ἀποστόλοις*) *λαχοῦσιν πίστιν* vorbereitet ist. Cf die Anwendung von *δοῦλος* zuerst auf alle Christen, dann auf Johannes Ap 1, 1. Mit anderen Worten wird dasselbe gesagt Ap 1, 9. Den Gegensatz zu *δοῦλος εἶναι* auch im Verhältnis zu den Mitchristen bildet das *κυριεύειν* 2 Kr 1, 24 oder *κατακυριεύειν* 1 Pt 5, 3; Mt 20, 25—27.

Sie sollen, wenn sie seinen Namen an der Spitze des Briefs lesen oder lesen hören, sofort den Eindruck empfangen, daß ein Mann zu ihnen rede, der vor allem als ihr *ἀδελφός* und *σύνδουλος* (Kol 1, 7; 4, 7; cf Mt 18, 28 f.; Ap 1, 9) von ihnen angesehen sein will. Dies schließt aber nicht ein starkes Bewußtsein desselben Mannes von seinem besonderen, ihn von der Menge der übrigen Christen und Menschen unterscheidenden Beruf aus, wie es in *κλητὸς ἀπόστολος* zum Ausdruck kommt. Auch ohne das 1 Kr 1, 1 hinzutretende *διὰ θελήματος θεοῦ*[13]) ist damit ein Gegensatz ausgedrückt zu anderen Leuten, die sich für Apostel, für wandernde Prediger des Ev ausgeben oder dafür gehalten werden, ohne nachweisen zu können, daß sie von einer höheren Auktorität dazu berufen und ausgesandt seien.[14]) Pl konnte dies und durfte auch voraussetzen, daß die römische Gemeinde durch das eine Wort *κλητὸς ἀπ.* an die Tatsachen erinnert wurde, welche ihm ein Recht auf diesen Titel gaben: an seine mit der Bekehrung zusammenfallende Berufung zur Predigt in allen Landen, an seine Aussendung durch die Gemeinde in Antiochien (AG 13, 2—4), an die Anerkennung als Apostel, die er auf grund seiner ersten großen Erfolge bei den älteren Aposteln gefunden hatte (Gl 2, 7—10), lauter Dinge, von denen seine Freunde in Rom (16, 3. 7. 13) nicht unterlassen konnten zu reden, seitdem seine längst bestehende Absicht, nach Rom zu kommen (AG 19, 21; Rm 1, 13; 15, 22), der Verwirklichung sich näherte. Wie wichtig aber für die richtige Aufnahme seines Briefs dem Apostel diese Erinnerung an seinen auf höherer Ermächtigung beruhenden Apostolat ist, zeigt die Erläuterung des Begriffs *κλ. ἀπ.* durch die an diesen unteilbaren Begriff sich anschließende Apposition *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,* von welcher dann alles weiter v. 2—5 folgende abhängt. Als berufener Apostel ist Pl ein für eine gute Botschaft Gottes ausgesonderter Mensch.[15]) Im Unterschied von *καλεῖν, ἐκλέγεσθαι*

[13]) Übrigens ist dort *κλητός* (ADd, Ephr, wahrsch. auch Abstr om.) textkritisch wie stilistisch verdächtig, cf 2 Kr 1, 1. In der noch schärfer zugespitzten Selbsteinführung Gl 1, 1 fehlt das Wort, wird aber in der breiteren Ausführung des Gedankens 1, 11—17 nachgetragen 1, 15.

[14]) Cf 2 Kr 11, 5. 13. 23; 12, 11 (cf 1 Kr 9, 1—3. 12; 2 Kr 2, 17—3, 6); Ap 2, 2. Der Name *ἀπόστολος* kommt auch nach Pl nicht jedem zu, der mit einer Verkündigung von Christus daherkommt (2 Kr 11, 4), sondern nur dem, der von Gott und Christus dazu berufen und gesandt ist (Gl 1, 15; 1 Kr 1, 17 cf Rm 10, 15).

[15]) Hinter *ἀπόστ.* ist mit Westcott-Hort (gegen Lachmann, Tschd. u. a.) Komma zu setzen; denn *ἀφωρ.* kann ja nicht ein zweites mit *κλητός* koordinirtes Attribut zu *ἀπόστ.* sein, was eine andere Wortstellung und ein *καί* zwischen beiden Attributen erfordern würde, das in der Tat von S[1]Sh eingeschoben, erst von S[3] wieder getilgt worden ist. Einer Widerlegung bedarf erst recht nicht die Meinung, daß Pl sich hier als einen Apostel bezeichne, der durch seine Berufung im Unterschied von den anderen Aposteln

(Jo 6, 70; AG 1, 2 cf 9, 15) und manchem anderen für die Übertragung des apostolischen Berufs gebrauchten Ausdruck[16]) läßt der hier vorliegende mindestens ebensosehr an die Absonderung von anderen Menschen, Verhältnissen und Tätigkeiten, wie an die Bestimmung für die als Ziel und Zweck der Aussendung genannte Sache oder Tätigkeit denken.[17]) Um so weniger kann man sich hier und ebenso zu Gl 1, 15 des Gedankens erwehren, daß Pl, der auch noch als Christ und Apostel so manchmal seiner ererbten Zugehörigkeit zur pharisäischen Partei gedenkt,[18]) in gegensätzlicher Vergleichung dazu sich einen Abgesonderten nennt; denn *ἀφωρισμένος* ist die regelmäßige Übersetzung[19]) von hebr. פָּרוּשׁ und aram. פְּרִישָׁא, von welchem letzteren *Φαρισαῖος* die Transskription ist. Ein Pharisäer in höherem Sinne ist er noch immer; *ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι* hat er als Christ und Apostel gesagt AG 23, 6. Wie er damals, da er die Gemeinde Jesu verfolgte, eigenwillig von dem gesetzwidrig lebenden gemeinen Volk sich abgesondert hielt und mit ganzer Seele den Bestrebungen der Partei der „Abgesonderten" sich hingab, so ist er nun durch den Ruf von oben, der ihn zum Apostel gemacht hat, von allen anderen Beziehungen, Verpflichtungen und Bestrebungen losgekommen und in eine alle anderen Interessen ausschließende oder doch zurückdrängende Beziehung zum Ev gesetzt. Ein berufener Apostel sein heißt ein für das Ev ausgesonderter Mensch sein, und ganz für das Ev leben, wirken und leiden heißt den apost. Beruf treu erfüllen. Da es

---

eine Sonderstellung in bezug auf das Ev angewiesen bekommen habe. — Da *ἀφωρ.* ebensowenig mit *ἀφορισθείς* gleichbedeutend ist, wie *κλητός* mit *κληθείς*, so reflektirt Pl hier nicht auf das Ereignis seiner Absonderung und Erwählung zum Apostel, sondern nennt das Ergebnis davon; er sagt, was er als Apostel jetzt ist. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er an die von seiner Geburt an über ihm waltende göttliche Bestimmung zum Prediger des Ev (Gl 1, 15 Bd IX², 161 f.), oder an den Augenblick seiner Bekehrung und Berufung, oder an die Aussendung von Antiochien (AG 13, 2), oder an alles dies zugleich gedacht haben will.

16) Cf z. B. 1 Kr 9, 15; Kl 1, 25; 1 Tm 1, 12; 2, 7; 2 Kr 3, 6; 5, 19.

17) Sehr selten hat *ἀφορίζειν* eine Zweckangabe bei sich, wie hier und AG 13, 2; vergleichbar jedoch ist die Verbindung mit einem Dativ Jos 15, 9 oder einem finalen Infinitiv Deut 4, 41 (cf Deut 10, 8; 1 Reg 8, 53, wo LXX für הִבְדִּיל *διαστεῖλαι* statt *ἀφορ.* setzt, auch *ἔστησεν εἰς τὰ ἔργα* 1 Chr 25, 1).

18) Phl 3, 5; AG 23, 6; 26, 5 cf Gl 1, 13—15 (Bd IX², 59 ff.); AG 22, 3; 2 Tm 1, 3.

19) Clem. hom. XI, 28; Epiph. haer. 16, 1; cf Bd IX², 61 A 72. — Eine Ahnung des Richtigen zeigt Abstr, der ehemalige Jude Isaak (s. oben S. 24), indem er z. St. bemerkt: *Apostolus autem, quoniam in Judaismo locum doctoris habebat, utpote Pharisaeus, ideo a Judaismi praedicatione segregatum se dicit in evangelium dei.* Bengel erinnert zwar auch: *idem Pharisaei etymon fuerat*, will dann aber doch eine Aussonderung aus dem Kreis der christlichen Lehrer verstanden haben, ohne zu erklären, wie sich damit *εἰς τὸ εὐ.* vertrage.

sich um eine Entfaltung des Begriffs Apostel handelt, kann die durch εἰς εὐ. sehr kurz ausgedrückte Zweckbeziehung natürlich nicht darin bestehen, daß der Apostel an das Ev glauben soll, wozu ja auch nicht einzelne Menschen ausgesondert, sondern alle, die es hören, eingeladen werden, sondern darin, daß er es predige.[20]) Darum braucht man aber dem Wort (τὸ) εὐαγγέλιον nicht die Bedeutung von (τὸ) εὐαγγελίζεσθαι anzudichten.[21]) Es bezeichnet niemals die Tätigkeit des Predigens, auch nicht deren Produkt, sondern überall eine Botschaft, einen Inbegriff von Worten, den einer im Auftrag eines andern einem dritten zu übermitteln hat. Die Botschaft entsteht nicht erst dadurch, daß der Bote sie an den Mann bringt, sondern dadurch, daß der Absender sie dem Boten mitteilt und ihn beauftragt, sie an das Ziel ihrer Bestimmung zu bringen. Hieran festzuhalten, nötigt besonders die Verbindung von εὐ. mit θεοῦ. Wenn an sich das Ev wie jede andere Botschaft durch einen hinzutretenden Genitiv sowohl nach dem Boten, der die Botschaft überbringt,[22]) als nach dem Gegenstand, von dem sie handelt,[23]) als auch nach dem Gebiet oder den Menschen, denen sie gebracht werden soll,[24]) näher bezeichnet werden kann, so braucht doch nicht erst bewiesen zu werden, daß keine dieser Deutungen auf das dem Pl so geläufige (τὸ) εὐ. (τοῦ) θεοῦ[25]) anwendbar ist.

---

[20]) Die gleiche Breviloquenz 2 Kr 2, 12 ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Cf εἰς τὸ εὐ. Phl 1, 5; 2, 22; ἐν τῷ εὐ. 2 Kr 8, 18; Phl 4, 3. Durch den Zusammenhang der Rede oder die bekannte Sachlage sind solche prägnante Redewendungen in allen Sprachen gegen Mißverständnis in der Regel genügend geschützt. Z. B. εἰς δοῦλον, εἰς μέταλλα, εἰς νῆσον καταδικάζειν, „für das Heer anwerben, für die Bühne engagiren".

[21]) So namentlich Schott. Man scheint sich vielfach durch die Zweideutigkeit von Worten wie Verkündigung, Bekanntmachung, Predigt täuschen zu lassen, welche ebensowohl die betreffende Tätigkeit als deren Inhalt oder auch Produkt bezeichnen. — Schon die Endung auf -ιον verbürgt den konkreten Sinn des Worts, wohingegen die ihrer Bildung nach abstrakten Begriffe ἀγγελία (1 Jo 1, 5; 3, 11), εὐαγγελία (2 Sam 18, 27) vielfach *pro concreto* gebraucht werden.

[22]) Rm 2, 16; 16, 25; 2 Tm 2, 8 μου, 2 Th 2, 14; 2 Kr 4, 3 ἡμῶν.

[23]) Mt 4, 23; 9, 35 τῆς βασιλείας, AG 20, 24 τῆς χάριτος, Eph 1, 13 τῆς σωτηρίας, Eph 6, 15 τῆς εἰρήνης, 2 Kr 4, 4; 1 Tm 1, 11 τῆς δόξης. Cf 2 Sam 4, 4 ἀγγελία (τοῦ) Σαούλ, die Nachricht vom Tode Sauls; auch Od. 10, 245.

[24]) Gl 2, 7 τῆς ἀκροβυστίας . . τῆς περιτομῆς, cf v. 8 ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς opp. εἰς τὰ ἔθνη.

[25]) Rm 15, 16; 2 Kr 11, 7; 1 Th 2, 2. 8. 9, sonst noch Mr 1, 14; 1 Pt 4, 17. Der Genit. ist der gleiche wie bei μαρτύριον τοῦ θεοῦ (1 Kr 2, 1), ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (1 Kr 14, 36; 1 Th 2, 13 mit dem ausgesprochenen Gegensatz τῶν ἀνθρώπων). Gott selbst ist der durch seine Boten, die menschlichen Prediger, die Apostel wie die Propheten, auch durch Jesus Redende (Hb 1, 1). Geradezu als Subjekt von εὐαγγελίζειν wird Gott nur Ap 10, 7 genannt; aber nicht nur als Urheber oder Absender der guten Botschaft, sondern auch als der durch die Prediger des Ev zu den Menschen Redende wird Gott in mannigfaltigen Formen hingestellt z. B. 2 Kr 5, 20 und überall da, wo

Es bleibt nur übrig, daß Gott dadurch als der Urheber oder Absender der Botschaft bezeichnet werden soll, welcher durch seine Boten den Menschen etwas für sie gutes, heilsames, erfreuliches melden läßt. Es bildet dieser Ausdruck überall den Gegensatz zu der Vorstellung, daß die christlichen Prediger nur menschliche, sei es von ihnen selbst ersonnene, sei es von anderen Menschen übernommene Lehren und Worte verkündigen (s. A 25). Die nur an unserer Stelle vorliegende Artikellosigkeit des Ausdrucks, welche dadurch ja nicht erklärt ist, daß der folgende Relativsatz von demselben abhängt, läßt die gegenteilige Eigenschaft des Ev noch schärfer hervortreten. Pl spricht nicht die selbstverständliche Wahrheit aus, daß ein Apostel als solcher die Aufgabe habe, das Ev zu predigen, sondern fühlt das Bedürfnis, den Römern zu versichern, daß das Ev, welches er als Apostel zu predigen hat und seit vielen Jahren predigt, nicht eine menschliche, je nach der Eigenart des Predigers verschieden gestaltete Religionslehre, sondern eine Gottesbotschaft sei.

Neben diese erste Eigenschaft, welche das Ev, dessen Verkündigung der ausschließliche Lebenszweck des Pl ist, und damit ihn selbst als Apostel kennzeichnen soll, stellt v. 2 die zweite, daß Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften diese oder eine solche Botschaft im voraus verheißen hat. Hält man fest an der Bedeutung sowohl von *ἐπαγγέλλεσθαι*, welches nie soviel wie *εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, καταγγέλλειν* u. dgl. bedeutet und seine Bedeutung auch im Kompositum nicht verliert (cf 2 Kr 9, 5), als auch an der Bedeutung des Objekts *εὐαγγέλιον* (*ὅ*), was im NT nie die im Ev enthaltenen, durch die Boten gemeldeten Tatsachen, sondern immer nur die Botschaft selbst bedeutet, so ist auch das alte Mißverständnis ausgeschlossen, daß Pl sagen wolle, Gott habe die Heilstatsachen, welche den Gegenstand der christlichen Predigt bilden, im voraus verheißen.[26]) Eine Versuchung, dem Apostel die

---

Gott als der durch das Ev Berufende bezeichnet wird 2 Th 2, 14; Rm 8, 30; 9, 24; 1 Kr 7, 17. Die Vorstellung, daß Gott selbst ein Wort oder sein Wort sende, war vom AT her geläufig (Jes 9, 7; 55, 10f.; Sach 7, 12; Mal 2, 4); und auch wir nennen eine Kundgebung, welche das Staatsoberhaupt im eigenen Namen, wenn auch durch Vermittlung eines Vertreters, an die Volksvertretung richtet, eine Botschaft des Kaisers, Königs oder Präsidenten der Republik.

[26]) Schon bei Orig., welcher die Berechtigung der „einfachen" d. h. richtigen Auffassung noch anerkannte (cf auch Chrys.), zeigt sich die Neigung zu der Verschiebung (*Quae de Christo praedicta sunt per prophetas, etiam de evangelio praedicta esse sentiendum est*), welche Thdr, Thdrt, Abstr u. a. ohne Entschuldigung sich gestattet haben, meistens so, daß von *προεπηγγ.*, welches an *ὅ* bereits sein Objekt hat, doch noch das *περὶ τοῦ υἱοῦ κτλ.* v. 3 abhängen sollte. Letzteres wäre allenfalls als nachlässige Ausdrucksweise zurechtzulegen, wenn statt *προεπηγγ.* dastünde *προευηγγελίσατο. προκατήγγειλεν, προεκήρυξεν* oder dgl., so daß gesagt wäre, durch die Propheten

dabei vorausgesetzte Verwirrung der Begriffe beizumessen, könnte nur dann vorliegen, wenn nicht wirklich im AT die prophetische Verheißung vorläge, daß Gott dereinst eine Botschaft senden werde, wie sie in dem von den Aposteln gepredigten Ev an Israel und die Menschheit ergangen ist. Nun aber ist dies in reichem Maße der Fall und ist von Jesus selbst wie von den Aposteln als eine in ihrer ev Predigt erfüllte Weissagung gewürdigt worden.[27]) Wie Pl nicht nötig fand, es wie etwas Neues auszusprechen, daß ein Apostel das Ev zu predigen habe, sondern den Lesern zum Bewußtsein bringen wollte, daß er das Ev, welches er zu predigen berufen ist, als eine Gottesbotschaft ansehe und so auch von ihnen angesehen wissen wollte, so sagt er auch nicht das Selbstverständliche, daß die durch die Propheten gegebene Verheißung Gottes in den hl. Schriften zu lesen sei, sondern drückt durch das artikellose *ἐν γραφαῖς ἁγίαις* (cf 16, 26) aus, daß diese Schriften auch ihm heilige seien. Wie jung und wie neu gerade nach seiner Auffassung das Ev ist, so großes Gewicht legt er darauf, daß derselbe Gott, der diese neue Botschaft in die Welt gesandt, lange zuvor durch die Mittler seiner alten, an Israel gerichteten Offenbarungen das Versprechen gegeben und in heiligen Urkunden schriftlich bezeugt hat, welches er in der Gegenwart durch die Predigt der Apostel immer völliger einzulösen in Begriff steht.

Ein Drittes, was Pl zur Kennzeichnung des Ev in Erinnerung zu bringen angezeigt findet, ist die umständliche Angabe seines geschichtlichen Inhalts oder vielmehr des persönlichen Mittelpunkts, um welchen alle apostolische Predigt sich dreht v. 3—4. Indem sich gezeigt hat, daß *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κτλ.* nicht Bestandteil des Relativsatzes (v. 2) sein kann, ist auch bereits bewiesen, daß es vielmehr eine attributive Näherbestimmung zu *εὐ. θεοῦ* ist. Sprachlich läßt sich dagegen nichts einwenden,[28]) und sachlich wird

sei ebendasselbe, was die Apostel jetzt predigen, auch schon, aber im voraus, weissagend, gepredigt werden; denn die betreffenden Verba simpl. können ebensogut das Ev wie den tatsächlichen Inhalt desselben zum Objekt haben, cf *κηρύσσειν τὸ εὐ.* 1 Th 2, 9 und *Χριστόν* 2 Kr 4, 5, oder von den Propheten Ign. Phil. 5, 2 *εἰς τὸ εὐ.*, c. 9, 2 *εἰς αὐτὸν* (sc. *Χριστὸν*) *κατήγγειλαν.* Da aber *ἐπαγγέλλεσθαι περὶ τοῦ υἱοῦ κτλ.* eine unmögliche Bezeichnung der apostolischen Predigt wäre, kann auch die prophetische Predigt unmöglich als ein *προεπαγγ. τὸ εὐ.* und außerdem noch als ein *προεπαγγ. περὶ τοῦ υἱοῦ* bezeichnet werden.

[27]) Lc 4, 17—21; Mt 11, 5 (= Jes 61, 1 f.); Mt 12, 17—21 (Jes 42, 1—4); Rm 10, 15—18 (Jes 52, 7; Ps 19, 5); AG 13, 47 (Jes 49, 6); 2 Kr 6, 2 (Jes 49, 8). Cf ferner Jes 40, 1—11; auch die Stellen, die von einem zukünftigen neuen Bund im Gegensatz zu dem durch Mose gestifteten handeln Jer 31, 31 ff.; 32, 40; Jes 54, 7—10.

[28]) Die bei den Klassikern seltene Artikellosigkeit der attributiv zum Substantiv gehörigen Adverbien und präpositionalen Ausdrücke (vgl. Kühner-Gerth I, 609 m) ist in der jüngeren Sprache viel häufiger geworden, cf

diese Verbindung auch dadurch bestätigt, daß in v. 3—4 die geschichtliche Erscheinung Christi offenbar nicht vom Standpunkt der messianischen Weissagung als eine noch zukünftige, sondern vom Standpunkt der apostolischen Predigt als eine der Vergangenheit angehörige und mit der Auferstehung Jesu zum Abschluß gekommene dargestellt wird. Die Botschaft, welche Gott längst zu senden verheißen hat und nun durch seine Boten, die Apostel, den Menschen sagen läßt, hat zu ihrem Hauptgegenstand oder vielmehr zu ihrem Mittelpunkt, um den aller sonstige Inhalt des Ev, von ihm aus bestimmt, sich bewegt, den Sohn Gottes. Da das Ev vorhin eine Botschaft Gottes genannt und somit Gott selbst als der im Ev zu den Menschen Redende vorgestellt war, steht angemessener Weise *αὐτοῦ*, nicht *τοῦ θεοῦ*, hinter *τοῦ υἱοῦ*. In welchem Sinn oder Umfang und auf grund wovon Christus der Sohn Gottes ist und heißt, läßt sich dem bloßen Namen nicht entnehmen. Da jedoch hier als Hauptgegenstand des Ev d. h. der Missionspredigt der Sohn Gottes genannt wird, diese Predigt aber ihn als geschichtliche Erscheinung zu ihrem Gegenstand hat, so ergibt sich soviel mit Sicherheit, daß für Pl Jesus im ganzen Umfang seines geschichtlichen Daseins der Sohn Gottes ist cf Rm 8, 3. 32; Gl 2, 20; 4, 4. Dies bestätigen die folgenden participialen Appositionen, in welchen auf einzelne Momente in der Geschichte Jesu hingewiesen

---

Winer-Schmiedel § 21, 5c. d; Buttmann S. 180f. Ein *ὤν* oder dgl. zur Erklärung solcher attributiver Verwendung adverbialer Ausdrücke zu ergänzen ist nur ebenso statthaft oder überflüssig, wie zu *οἱ νῦν ἄνθρωποι, οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* (Gl 1, 17), *ἡ ἄνω πόλις* etc. Bei Artikellosigkeit des Hauptbegriffs ist die Artikellosigkeit der attributiven Adverbialien, um Mißverständnisse zu vermeiden, beinah erforderlich. Cf Mr 1, 27 *καινὴ διδαχὴ κατ' ἐξουσίαν*, 2 Kr 11, 26 hinter *κινδύνοις λῃστῶν* 2 mal *κινδ.* mit *ἐκ*, 4 mal mit *ἐν*, 1 Tm 1, 1 *κατ' ἐπιταγήν*, 2 Tm 1, 1 zwei solcher Adverbialien als Attribut zu *ἀπόστολος*. So hier v. 4 drei Adverbialien mit *ἐν, κατά, ἐκ* als Attribute zu artikellosem *υἱοῦ θεοῦ*. Aber auch bei determinirten Hauptbegriffen nicht selten: Rm 5. 15 *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι*, Kl 1, 8 *ἐν πνεύματι*, 1 Kr 10, 18; Eph 6, 5 (nach DGKL) *κατὰ σάρκα*, 2 Th 1, 7 zu *τῇ ἀποκαλύψει* drei artikellose Adverbialien mit *ἀπό, μετά* und *ἐν*. Cf auch Lc 5, 7 nach echtem Text. — Unanstößig ist auch die Form der nachträglichen Näherbestimmung des Begriffs *εὐαγγ. θεοῦ*. Ein bei *εὐαγγ.* nicht seltener Objektsgenitiv war, abgesehen von der Trennung durch den Relativsatz v. 2, hier neben dem Subjektsgenitiv *θεοῦ* geradezu unmöglich; und welche Präposition passender gewesen wäre als *περί*, möchte man wissen. Da *εὐαγγ.* die Vorstellung einer durch Boten vermittelten Meldung in sich schließt und die Verba dieser Bedeutung z. B. *ἀπαγγέλλειν* Lc 7, 18; 13, 1; 1 Th 1, 9; LXX mehrmals; nach guter Bezeugung auch *εὐαγγελίζεσθαι* AG 8, 12 mit *περί τινος* verbunden werden, so ist *εὐαγγέλιον περί τινος* ebenso tadellos wie *ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ* Lc 5, 15; 7, 17. Cf Epict. III, 18, 1 *ἀγγελία περί τινος γίνεται*. Ganz zu Rm 1, 1. 3 paßt in seiner ersten Hälfte folgende Glosse (Zonarae Lexic. ed. Tittmann vol. I p. LXXXII) *ἀγγελία τινὸς λέγεται, ἣν ἀγγέλλει τις περί τινος ὑπ' ἐκείνου πεμφθείς* (Genit. subj. wie hier *θεοῦ*), *καὶ ἣν εἴποι τις περὶ ἐκείνου οὐ πεμφθεὶς ὑπ' αὐτοῦ* (Genit. obj.).

wird. Selbstverständlich konnte es dem Ap. nicht in den Sinn kommen, in wenigen Zeilen alles das aufzuzählen, was Jesum zum Hauptgegenstand der guten Botschaft Gottes und der apost. Predigt gemacht hat, oder welche Momente seiner Geschichte für das Ev von wesentlicher Bedeutung sind; fehlt doch z. B. jeder Hinweis auf den Kreuzestod, welcher anderwärts von ihm als der alles andere in den Hintergrund stellende Gegenstand der apost. Predigt bezeichnet wird.[29]) Was er aber hier aus der Geschichte Jesu heraushebt, ist logisch wie grammatisch untergeordnet der Benennung Christi als Sohn Gottes, als welcher er der Gegenstand des Ev ist, und findet seinen Abschluß in den Worten *Ἰησοῦ Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν,* welche das Bekenntnis der durch das Ev gesammelten Gemeinde enthalten cf 10, 9; Phl 2, 11. Das Erste, was von dem Sohne Gottes ausgesagt wird, ist sein Eintritt in menschliches Leben als ein Sprößling des Geschlechtes Davids. Da *τὸ σπέρμα τινός* in der Bibel überall die Nachkommenschaft eines Stammvaters[30]) und prädikativ gebraucht die Zugehörigkeit zu derselben, *γίνεσθαι ἔκ τινος* aber überall die mit der Entstehung zusammenfallende Herkunft von einem früher vorhandenen[31]) bezeichnet, so ist mit *τοῦ γενομένου ἐκ σπ. Δαυείδ* gesagt, daß Christus vermöge seiner Abstammung ein Zugehöriger des davidischen Geschlechtes ist oder war. Der Gegensatz zwischen der übergeordneten Benennung als Sohn Gottes, und dieser untergeordneten Aussage, wonach derselbe als ein Sprößling des davidischen Geschlechts ins Dasein getreten ist, muß jedem ins Ohr fallen, wird aber hier ebensowenig wie 9, 5 durch weitere Ausführungen motivirt, erklärt oder als denkbar erwiesen, cf dagegen 2 Kr 8, 9; Phl 2, 5—8, auch Rm 8, 3. Er wird vielmehr durch das hinzutretende *κατὰ σάρκα,* wenn ich recht verstehe, nur noch verschärft. Von den mancherlei Auffassungen dieses Ausdrucks ist zunächst diejenige abzuweisen, wonach hiemit die Aussage von der Herkunft aus Davids Geschlecht auf eine Seite der Person des Sohnes Gottes beschränkt sein sollte: nur rücksichtlich des Fleisches,

---

[29]) 1 Kr 1, 17—24; 2, 2; Gl 2, 19f.; 3, 1. 13; 6, 14; Eph 1, 7; 2, 16; Kl 1, 20—22; 2, 14, aber auch Rm 4, 24f.; 5, 6—11; 6, 3—10; 7, 4—6; 8, 32.

[30]) So Lc 1, 55; Gl 3, 16; Rm 4, 13; Hb 2, 16; prädikativ Jo 8, 33, 37; Rm 8, 7; 2 Kr 11, 22; Gl 3, 29, hiemit gleichbedeutend *ἐκ σπ. τινός εἶναι* Rm 11, 1, *ἐκ σπ. Δαυείδ* (ohne *ὤν*) 2 Tm 2, 8 cf *ἐκ γένους* Phl 3, 5; AG 4, 6; *υἱοὶ γένους* AG 13. 26; auch prädikativ von Christus *τὸ γένος τοῦ Δαυείδ* Ap 22, 16 cf AG 17, 28 (Aratus) von der Menschheit im Verhältnis zu Gott. Noch einfacher *ἐξ ὧν (τῶν Ἰσραηλιτῶν) ὁ Χρ.* Rm 9, 5.

[31]) Die Frucht aus dem Baum Mt 26, 19, das Eisen aus der Erde Job 28, 2 LXX; das Korn aus dem Lande nach Pape bei Aristot. So Christus vom Weibe Gl 4, 4, der Sohn vom Vater Hom. Il. 6, 206; aber auch von der ganzen Reihe der Ahnen Herod. 7, 11. Statt *γίνεται* ist Jo 7, 42 nur vermöge einer Art von Zeugma *ἔρχεται* mit *ἐκ σπ. Δ.* verbunden.

nur sofern er ein menschliches und leibliches Leben auf Erden geführt, sei er ein Nachkomme Davids. Den zu erwartenden Gegensatz zu dem so verstandenen *κατὰ σάρκα* würde ein *κατὰ πνεῦμα* bilden. Diesen Gegensatz kann aber das folgende *κατὰ πν. ἁγιωσύνης* nicht ausdrücken. Denn erstens würde der mit *πν.* verbundene attributive Genitiv das gegensätzliche Verhältnis zu dem jedes Attributs ermangelnden *σάρκα* nur verdunkeln, cf dagegen 1 Tm 3, 16; 1 Pt 3, 18. Zweitens weist *κατὰ πν. ἁγ.* nicht auf eine der Person Christi, sei es in dem Moment ihres *γίνεσθαι ἐκ σπ. Δ.*, sei es jederzeit anhaftende Eigenschaft oder auf einen ebensolchen Bestandteil ihres Wesens, sondern bezieht sich auf einen Zustand, welchen Christus infolge von Totenauferstehung erreichen sollte oder erreicht hat. Drittens würde die Absicht, einen solchen Gegensatz auszudrücken, eine ganz andere Wortfolge erfordern, etwa *τοῦ κατὰ σάρκα μὲν γεν. ἐκ σπ. Δ., κατὰ πνεῦμα δὲ ἐκ θεοῦ.*[32]) Oder, wenn der Gegensatz weniger stark betont, und die Einschränkung der ersteren Aussage mehr anhangsweise beigefügt werden sollte, würde Pl nicht unterlassen haben, wie 9, 5, durch ein vorgesetztes *τό* sicher zu stellen, daß *κατὰ σ.* nicht als ein Adverb zu dem in *τοῦ γενομένου* (= *ὃς ἐγένετο*) steckenden Prädikat, sondern als eine einschränkende Näherbestimmung des darin enthaltenen Subjekts verstanden werde. Ebenso unannehmbar ist aber auch die Auffassung von *κατὰ σ.* als einer adverbialen Näherbestimmung des *γενέσθαι ἐκ σπ. Δ.*, so daß gesagt wäre, es sei bei dem Hervorgehen Jesu aus Davids Geschlecht, also bei der Entstehung seines menschlichen Lebens, nach Fleischesart zugegangen. Denn erstens mußte, wenn die Art und Weise der Erzeugung und Geburt des Menschen Jesus ins Auge gefaßt und beschrieben werden sollte, statt *γενομένου* notwendig *γεννηθέντος* dastehen.[33]) Zweitens wird bei dieser Fassung die Trennung der adverbialen Bestimmung vom Verbum *γενομένου* unbegreiflich. Es mußte *κατὰ σ.* gleich hinter *γενομένου* oder vielmehr *γεννηθέντος* stehen oder, wenn es besonders stark betont werden sollte, unmittelbar vor demselben. Drittens ist kaum denkbar, daß Pl in einer mit so viel Überlegung abgefaßten Grußüberschrift und in diesem erst im J. 58 geschriebenen, an eine ihm bisher fremdgebliebene Gemeinde gerichteten Brief ganz beiläufig einer Überlieferung und Überzeugung vom Lebensanfang Jesu geradezu widersprochen haben sollte, von der er wissen mußte, daß sie damals in der palästinischen Christenheit bereits festgewurzelt war.[34]) Hatte

---

[32]) Cf Rm 11, 28; 2 Kr 10, 1; 1 Pt 3, 18; 4, 6.

[33]) Cf Gl 4, 23. 29 (im Unterschied von 4, 4); Jo 1, 13 (Bd IV, 72—76); 3, 3—8; 8, 41; 9, 34; Mt 1, 16. 18 (wo *γέννησις*, nicht *γένεσις* zu lesen Bd I², 69f.); Rm 9, 10f.; Hb 11, 11.

[34]) Sein Freund Lucas, welcher „die Autopten und Wortdiener von

er in diesem Punkt eine Sondermeinung, so durfte er sie hier nicht aussprechen, wo er eine kurze Beschreibung von dem Wesen und dem wesentlichen Inhalt nicht seines besonderen Ev, sondern des Ev überhaupt zu geben bemüht ist, wie er es nur ebenso wie jeder andere „berufene Apostel“ zu predigen verpflichtet ist. Es wäre aber auch mit anderen unzweideutigen Aussagen des Pl nicht zu vereinigen, daß er durch *κατὰ σ.* die Meinung ausgedrückt haben sollte, bei der Erzeugung und Geburt Jesu sei es nach gemeinmenschlicher Art, nach der sonst bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu beobachtenden Regel des Naturlaufs hergegangen. Wenn er von der Erzeugung und Geburt Isaaks, welche durch geschlechtlichen Verkehr Abrahams mit Sarah bewirkt wurde, darum, weil sie in folge einer göttlichen Verheißung und einer außerordentlichen Wirkung Gottes auf die leibliche Natur beider Eltern zustande kam, urteilt, sie sei ein *γεννηθῆναι κατὰ πνεῦμα* gewesen, im Gegensatz zu der *κατὰ σάρκα* erfolgten *γέννησις* Ismaels,[35]) so ist nicht zu glauben, daß er die Erzeugung und Geburt Christi mit derjenigen Ismaels auf gleiche Linie gestellt haben sollte. Es bleibt nur übrig, *κατὰ σ.* als eine mit *ἐκ σπέρμ. Δ.* koordinirte Angabe zu verstehen. Es ist ebenso wie dieses nicht ein einem ohnedies grammatisch vollständigen Prädikat hinzutretendes Adverb, sondern ein zur Vervollständigung dieses Prädikats (*ἐγένετο*) dienender Redeteil. Das *γενέσθαι ἐκ σπέρμ. Δ.* war zugleich ein *γενέσθαι κατὰ σ.* Letzteres aber kann nichts anderes bezeichnen, als den Eintritt in ein *εἶναι κατὰ σάρκα.*[36]) Indem der Sohn Gottes als ein Sprößling des davidischen Geschlechts ins Dasein trat, trat er auch ein in ein fleischgemäßes Dasein, in ein leibliches Leben, wie alle Menschen es führen, mit allen seinen Beschränkungen und Schwachheiten. Ebensowenig wie Jk 3, 9 der widersinnige Gedanke ausgesprochen ist, daß die

Anfang“ zu Gewährsmännern gehabt hat (Lc 1, 2), hat sie unbedenklich in sein Ev aufgenommen, Mt, dessen Ev nur, wenn er es vor a. 70 schrieb, begreiflich wird, berücksichtigt bereits jüdische Karikaturen dieser Überlieferung. Der Autopt Jo hat sie 1, 13 nicht nur indirekt als Gemeinglauben der damaligen Christenheit bezeugt, sondern sich auch persönlich und ausdrücklich zu ihr bekannt cf Bd IV, 72—76. 700—703.

[35]) Gl 4, 23. 29 cf Rm 4, 18—21, ferner Bd IX², 199 zu Gl 4, 4. Auch die Betrachtung Christi als des zweiten Adam (Rm 5, 14; 1 Kr 15, 22. 45—49) setzt eine schöpferische Tat Gottes als Grund des menschlichen Lebens Christi voraus.

[36]) In grammatischer Beziehung cf *γίνεσθαι ὑπὸ νόμον* Gl 4, 4, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* Phl 2, 7, *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ* Jk 3, 9 und die häufigen Verbindungen mit *ἐν* des Orts (2 Tm 1, 17) oder der geistigen Atmosphäre (Rm 16, 7; Ap 1, 10) oder des Zustandes (AG 22, 17). Pl hätte hier wie Gl 4, 4 *γενομένου* vor dem zweiten Komplement wiederholen können, was von schöner rhetorischer Wirkung wäre. Aber nötig war dies keineswegs cf 2 Tm 2, 8.

Menschen in gleicher Weise entstehen, wie Gott entsteht, ist hier oder Phl 2, 7 gesagt, daß Jesus in gleicher oder ähnlicher Weise ins Dasein getreten sei, wie andere Menschen. Es ist vielmehr nach Analogie der sehr häufigen Verbindungen von *γίνεσθαι* mit mehr als einer Präposition (s. A 36) der Lebensanfang Jesu als Eintritt in den durch *κατὰ σάρκα* bezeichneten Zustand dargestellt. Indem dies aber ebenso wie die Herkunft aus Davids Geschlecht von dem Sohne Gottes ausgesagt wird, ist auch ein in der Person des Erlösers vorhandener Gegensatz ausgesprochen, welcher zum unerträglichen Widerspruch werden müßte, wenn nicht schon damals, da er als Davidssohn und Menschenkind von Fleisch und Blut auf Erden lebte, eine Ausgleichung in Aussicht gestanden hätte.[37] Davon sagt die zweite, unverbunden neben *τοῦ γενομένου* tretende participiale Apposition zu *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* in v. 4. Er, der zwar ein Gottessohn, aber doch auch ein schwaches Menschenkind war, wurde dazu bestimmt, ein Sohn Gottes in Kraft zu werden. Etwas anderes kann *τοῦ ὁρισθέντος*[38] *υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* nicht bedeuten. Da dieses von *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (3) abhängige, passive Partic. ein akt. *ὁρίζειν* mit doppeltem Akk.[39] voraussetzt, und da selbstverständlich von dem grammatischen und philosophi-

[37]) Bekanntlich liebt Pl die starke Hervorhebung solcher scheinbar unversönlicher Gegensätze cf Rm 8, 3; 2 Kr 5, 21; Gl 3, 13; 1 Kr 1, 18–24.

[38]) Neben *ὁρισθέντος* ist *προορισθέντος* sehr dürftig bezeugt, z. B. nicht, wie Tschd. angibt, durch die Theodotianer bei Epiph. haer 54, 6, sondern durch den Berichterstatter Epiphanius, auch durch Marcellus bei Eus. c. Marc. I, 2 p. 11, 28–12, 4 zweimal. Sehr fraglich ist ferner, ob das bei den Lat vorherrschende *praedestinatus* (Rufin zu Orig. *solet inveniri*, auch Iren. lat. III, 16, 3, der aber auch *ἀφωρισμένος* v. 1 ebenso übersetzt) mehr sein will als eine zugespitzte Deutung von *ὁρισθέντος*; denn mehrere Lat haben auch AG 10, 42 ohne Stütze in der griech. Tradition für *ὡρισμένος* *praedestinatus*, *praedefinitus*. An unserer Stelle bürgt für den fehlenden griech. Text von D dessen Kopie E, während d e *praedestinatus* bieten. GF sind defekt. Rufin forderte, was Hil. trin. VII, 24 hat, *destinatus*, Tert. Prax. 27 *definitus*. Ob S¹Sh mit דאתידע *γνωρισθέντος* (= *γνωσθέντος*) wiedergeben?

[39]) AG 10, 42 gleichfalls in passiver Konstruktion; aktiv, AG 17, 31 (wo aus vorangehendem *κρίνειν* zu *ᾧ* [= *ὅν*] *ὥρισεν* ein *κριτήν* sich ergänzt) von der zur Zeit beider Reden noch nicht verwirklichten Bestimmung Jesu zum dereinstigen Weltrichter. Wenn der Entschluß und Beschluß, eine Person in eine bestimmte Stellung zu bringen, unter Umständen sofort in einer förmlichen Erklärung zum Ausdruck kommt, so daß die Bestimmung mit der Ernennung und diese mit der tatsächlichen Einsetzung zeitlich zusammenfällt (cf Ignat. Eph. 3, 2 *οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*), so heißt doch *ὁρίζειν* mit doppeltem Akk. nicht in ein Amt einsetzen, wie *καθιστάναι* (Lc 12, 14; AG 7, 10; Hb 7, 28; Tt 1, 5), *τάσσειν* (2 Makk 8, 22; Rm 13, 1 cf *τάξις* Ign. Magn. 3, 11), *ἀποδεικνύναι* (Herod. V, 64; Polyb. VI, 19, 11; Susanna 5; Ign. Philad. inscr.), *καθίζειν* (1 Kr 6, 4) oder noch einfacher *ποιεῖν* (AG 2, 36; Ap 1, 6). Nur die Ungeneigtheit anzuerkennen, daß Pl hier nicht vom Standpunkt der Gegenwart aussagt, was Jesus jetzt ist (was auch

schen Gebrauch dieses Ausdrucks (etwas als etwas definiren) abzusehen ist, ist auch nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß der Gottessohn, welcher als ein Davidssohn und Menschenkind in der Geschichte erschien oder erschienen war, von Gott dazu ausersehen wurde oder war, etwas zu werden, was er vorher und vermöge dessen, was in v. 3 von ihm ausgesagt ist, noch nicht war. Was zu werden, seine von Gott ihm zugewiesene Bestimmung war, ist aber nur dann ausgesprochen, wenn man *ἐν δυνάμει* als eine attributive Näherbestimmung von *υἱοῦ θεοῦ* erkennt (s. A 28). Ein Adverbium zu *ὁρισθέντος* kann dies, auch abgesehen davon, daß es dann unmittelbar vor oder hinter diesem Verb seine angemessene Stelle haben würde, nicht sein, weil es nicht bei einer Entschließung oder einer Bestimmung, sondern nur bei deren Durchführung und Verwirklichung, welche durch *ὁρίζειν* nicht ausgedrückt ist, auf K r a f t ankommt. Andrerseits kann das prädikative *υἱοῦ θεοῦ* einer solchen Näherbestimmung nicht entbehren; denn als der, um dessen Bestimmung zu etwas, was er vorher nicht war, als Subjekt des *ὁρισθῆναι* oder Objekt des göttlichen *ὁρίζειν* ist ja von vornherein „der Sohn Gottes" genannt. Der Sohn Gottes war Christus im ganzen Umfang seines geschichtlichen Daseins; er war es auch als Davidssohn und Menschenkind, aber er war es, solange sein Leben ein der gemeinmenschlichen Natur entsprechendes war, *ἐν ἀσθενείᾳ* (2 Kr 13, 4; Hb 2, 14; 5, 2). Ein Gottessohn in Schwachheit ist aber ein Widerspruch in sich selbst, eine Disharmonie, welche ihre Auflösung heischt. Darum hat Gott auch die Bestimmung getroffen, daß der, welcher eine Zeit lang sein Sohn in Schwachheit war, ein Gottessohn in Kraft werde. Zu diesem Begriff des *υἱ. θ. ἐν δυν.* treten die beiden folgenden präpositionalen Angaben wiederum als Attribute hinzu. Von *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* leuchtet von selbst ein, daß es nicht als Adverb zu *ὁρισθέντος* gehört; denn nicht in folge von Totenauferstehung, wie sie Jesus erlebt hat, hat Gott die Bestimmung getroffen, daß Jesus ein Gottessohn in Kraft werde, sondern durch die Auferweckung Jesu hat er diesen seinen Ratschluß vielmehr verwirklicht. Dann kann aber auch das zwischen den zwei attributiven Angaben *ἐν δυν.* und *ἐξ ἀν. ν.* stehende *κατα πνεῦμα ἁγιωσύνης* unmöglich als Adverb zu *ὁρισθέντος* gehören, sondern nur den Begriff eines in Kraft stehenden Gottessohnes attributiv näher bestimmen. Die durch *υἱ. θ. ἐν δυν.* ausgedrückte Daseinsweise und Stellung ent-

---

ὡρισμένον erfordern würde), sondern vom Standpunkt des Erdenlebens Jesu, welche Bestimmung schon damals Gott für ihn in Aussicht genommen hatte oder ihm in Aussicht stellte, konnte so wortreiche, immer weiter vom Wortsinn ablenkende Paraphrasen veranlassen, wie die des Chrys. *τοῦ δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος παρὰ τῆς ἁπάντων γνώμης καὶ ψήφου*

spricht (dem) Geist der Heiligkeit. Da sich *πν. ἁγιωσύνης* nur an dieser einzigen Stelle der Bibel findet, ist nicht anzunehmen, daß es, was nach hebräischer und aramäischer Redeweise sehr wohl möglich wäre,[40]) mit dem zahllos häufigen *πνεῦμα ἅγιον* gleichbedeutend sei. Es bezeichnet vielmehr, nach Analogie der gleichfalls sehr häufigen Verbindungen von Genitiven der Eigenschaft oder des Zustandes mit *πνεῦμα*, einen Geist, welcher Heiligkeit wirkt und mit sich bringt.[41]) Daß es dem Sohne Gottes auch während seines Erdenlebens an solchem Geist nicht gefehlt hat, versteht sich von selbst. Da aber während dieser Zeit das in die Erscheinung tretende Leben des Sohnes Gottes nicht diesem ihm einwohnenden Geist der Heiligkeit, sondern dem ihm anhaftenden Fleisch entsprach, so mußte er nach göttlicher Bestimmung erst zu einem höheren Lebensstand erhoben werden, für welchen der Geist der Heiligkeit ebenso das Maßgebende ist, wie für den früheren Lebensstand das Fleisch. Dies gilt aber von der Existenzweise eines in Kraft stehenden[42]) Gottessohnes. Es war Gottes Wille, daß Jesus zu einer seiner Heiligkeit entsprechenden Herrlichkeit gelange. Aber er sollte dazu gelangen in folge von Totenauferstehung. Wie die Artikellosigkeit von *πνεῦμα ἁγ.* die Qualität dessen, was für die Existenzweise des zu Macht und Herrlichkeit gelangten Gottessohnes das Maßgebende ist, scharf hervortreten läßt (cf Gl 4, 29; Mt 1, 18. 20), so der nicht nur artikellose, sondern überdies auch durch den Plural generell gehaltene, von dem Individuum, um das es sich handelt, ganz absehende Ausdruck *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* die Qualität des Ereignisses, in folge dessen Jesus zu der Stellung und Existenzweise eines Gottessohnes in Kraft gelangen sollte. Wie unnatürlich diese Ausdrucksweise erscheinen müßte, wenn hier ein Abriß der Geschichte Jesu gegeben sein sollte,[43]) so angemessen war sie hier, wo die Bestimmung

---

[40]) Bekanntlich vertritt im AT קֹדֶשׁ in Abhängigkeit von einem Stat. const. sehr gewöhnlich das Adj. קָדוֹשׁ, so auch mit Suffixen hinter רוּחַ Ps 51, 13; Jes 63, 10. 11, wofür LXX *τὸ πν. τὸ ἅγιόν σου, αὐτοῦ.* Letzteres übersetzt S[1] regelmäßig רוחא דקודשא z. B. Rm 5, 5, dagegen Rm 1, 4 רוח קדוש, übrigens sehr frei (3. 4) „welcher geboren wurde im Fleisch vom Samen des Hauses Davids und erkannt (oder kundgemacht) wurde als Sohn Gottes in Kraft und in heiligem Geist, welcher aufstand von den Toten, Jesus Christus unser Herr“. Cf Ephr z. St. Nur in Wiedergabe von *ὁρισθέντος* ebenso Sh s. A 38.

[41]) Lc 13, 11; Rm 8, 15; 11, 8; 2 Kr 4, 13; Eph 1, 17; 2 Tm 1. 7; Hb 10, 29; 1 Jo 4, 6; Ap 19, 10; Jes 11, 2. An Stellen wie 1 Kr 4, 21; Gl 6, 1 cf 1 Pt 3, 4 ist der Unterschied zwischen solchem Genitiv und einem Adjektiv nahezu verwischt.

[42]) Cf zu *ἐν δυνάμει* Rm 15, 19; 1 Kr 15. 43 opp. *ἐν ἀσθενείᾳ,* daneben *ἐν ἀτιμίᾳ* und *ἐν δόξῃ* von dem Gegensatz des gegenwärtigen menschlichen Leibes und des Auferstehungsleibes. Cf auch 2 Kr 6, 7. 8.

[43]) Cf dagegen 4, 24 f.; 6, 4. 9; 8, 11. 34; 10, 10; 1 Kr 15, 3 f.

Gottes über die noch bevorstehende Erhebung des auf Erden im Fleisch und nach Fleischesart lebenden Gottessohnes zu der ihm gebührenden Kraft und Herrlichkeit zu charakterisiren war. Nicht durch allmähliche Enthüllung oder Steigerung der in Christus von seiner Geburt an verborgenen Kraft oder durch Verklärung seiner leiblichen Natur sollte das Ziel erreicht werden, sondern bis zum Tode sollte der Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung Christi durchgeführt werden (cf Phl 2, 8), und dann erst in folge von Totenauferstehung, wie sie allen Sterblichen in Aussicht steht (1 Kr 15, 21), sollte er zu der dem Sohne Gottes gebührenden Kraft und Herrlichkeit gelangen. Daß dieser Inhalt einer dem Gottes-, Davids- und Menschensohn während seines Erdenlebens geltenden Verfügung Gottes inzwischen längst zur Wirklichkeit geworden sei, brauchte Christen nicht erst gesagt zu werden. Indem aber Pl die weitläufig geratene Beschreibung des persönlichen Mittelpunkts des Ev mit *Ἰησοῦ Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν* abschließt, erinnert er doch daran, daß der Gottessohn, dessen Geschichte den Mittelpunkt des Ev bildet, der Bestimmung Gottes gemäß nicht unter den Toten sein Ende gefunden hat, sondern durch den Tod hindurch zu einem neuen Leben in Kraft und Herrlichkeit gedrungen ist; denn ohne dies wäre Jesus nicht der Christ, der verheißene Erlöser, und nicht der Herr einer an ihn glaubenden Gemeinde cf AG 2, 36; Rm 10, 9; Phl 2, 9—11. Als einen aus der Schar der ihm dienenden Knechte hatte Pl sich v. 1 zuerst bezeichnet; mit *τοῦ κυρίου ἡμῶν* stellt er sich aufs neue in eine Reihe mit allen anderen, die sich zu diesem Herrn bekennen. Zugleich gewinnt er durch die Nennung Jesu Christi, des Herrn der Christenheit, womit er die Beschreibung des Ev abschließt, eine bequeme Handhabe, um in relativischer Form die in v. 1 nur erst begonnene Selbsteinführung zu vervollständigen.[44]) Alles, was er v. 3 4 vom Sohne Gottes gesagt hatte, diente zur Charakteristik des Ev, und die dadurch so weitläufig geratene, schon mit den letzten Worten von v. 1 beginnende Beschreibung des Ev sollte zum Bewußtsein bringen, was damit gesagt sei, daß er sich einen berufenen Apostel genannt hatte. Wenn er aber von dem Herrn Jesus Christus sagt: „durch welchen wir Gnade und Apostolat empfingen“, so erscheint es ebenso willkürlich, *χάρις* und *ἀποστολή* als eine doppelte Bezeichnung derselben Sache anzusehen, wie die Auffassung von *δοῦλος Ἰ. Χρ.* und *κλ. ἀπόστολος* als zweier Synonyma von nur unerheblicher Verschiedenheit des Sinns. Daß Pl

[44]) Der Übergang aus der dem Stil der antiken Grußüberschrift entsprechenden dritten Person der Selbstbezeichnung in die erste (5 cf auch 4 *ἡμῶν*) und sofort auch (6) in die zweite Person der Anrede, ist bei dem großen Abstand zwischen v. 1 und 5 weniger auffällig als Gl 1, 2 *σὺν ἐμοί*, Phlm 1f. *ἡμῶν* und *σοῦ*, Tt 1, 3 *ἐγώ*. Cf Bd IX², 30 A 3.

zuweilen seinen apostolischen Beruf als eine ihm zuteil gewordene Gnade bezeichnet (Rm 12, 3; 15, 15; 1 Kr 3, 10; Eph 3, 2. 7f.) oder auch den segensreichen Beistand Gottes, den er in der Ausübung seines Berufs erfahren hat (1 Kr 15, 10) oder beides zusammen (Gl 2, 9) die Gnade Gottes nennt, berechtigt ebensowenig dazu wie die Schreibweise des Pl.[45]) Es entspricht vielmehr der doppelten Selbstbezeichnung in v. 1 hier die Unterscheidung der Gnade, die er als Christ, und der Sendung, die er als Apostel durch Christus empfangen hat.[46]) Ihm zumal, bei welchem Bekehrung zum Glauben und Berufung zum Predigtamt zeitlich zusammenfiel, mußte es naheliegen, beides hier wie v. 1 mit einander zu verbinden, ohne doch darum den Unterschied zu verwischen. Er sagt dies aber nicht von sich allein, sondern faßt sich in *ἐλάβομεν* mit allen denen zusammen, welche gleich ihm „Knechte Jesu Christi“ und „berufene Apostel“ sind.[47]) Daß dieser Plural in einem Brief, als dessen einzigen Vf Pl v. 1 sich eingeführt hat (cf dagegen 1 Th, 2 Th, 1 Kr, 2 Kr, Gl, Kl, Phl, Phlm), und in welchem er von 1, 8 bis 16, 23 oder 16, 25 beharrlich im Singular von sich redet,[48]) nicht den Apostel allein bezeichnen kann, sollte keines Beweises bedürfen. Pl kann aber auch nicht auf seine Gehilfen, wie Timotheus, den er 16, 21 als solchen bezeichnet, Sil-

---

[45]) Er würde *τὴν χάριν τῆς ἀποστολῆς* geschrieben haben, cf ähnliche Verbindungen Eph 3, 2. 7; 4, 12; 2 Kr 9, 12, andrerseits *χάρις καὶ εἰρήνη* u. dgl.

[46]) So unterschieden schon Abstr. (*gratiam dedit justificans peccatores et apostolos nominavit, quorum se hic socium dicit* [Paulus], *ut apostolatus cum gratia* [das eine wie das andere] *esset doni Dei*); Aug. (*gratiam cum omnibus fidelibus, apostolatum non cum omnibus*).

[47]) Mit Ausnahme der Stellen, wo er sich unzweideutig mit den Lesern, deren Zustimmung zu seinen Ausführungen er voraussetzt (3, 9. 28; 4, 1; 5, 1; 6, 1 etc.), oder mit allen Christen (2, 2; 3, 8; 5, 8; 6, 3ff.; 8, 4. 22ff.) oder mit einer aus dem Zusammenhang leicht erkennbaren Klasse von Christen (7, 4—6; 15, 1) zusammenfaßt.

[48]) So richtig Chrys., Abstr (s. A 46), Aug., Bengel, Hengel u. a. Auch Hofmann läßt dem Plural seine Bedeutung, bezieht ihn aber auf die untergeordneten Gehilfen des Pl in der Heidenmission. Dies läßt sich nicht durch die Anwendung des Wir in beiden Briefen an die Thessal. oder im 2 Kr rechtfertigen; denn jene sind zugleich im Namen der Mitstifter der Gemeinde, dieser zugleich im Namen des Timotheus geschrieben, der zwar nicht Mitstifter der korinthischen Gemeinde, aber doch neben Silvanus (2 Kr 1, 19) ein Missionsprediger in Achaja gewesen war, an dessen sämtliche Gemeinden der 2 Kr gerichtet ist (2 Kr 1, 1 cf Einl I, 189. 219). Eine Beschränkung des Wir auf die Mitarbeiter des Pl ist auch an Stellen wie 1 Kr 1, 23; 2, 6—13; 4, 1. 8—13 nicht möglich; denn Apollos ist in Korinth ebensowenig wie Petrus ein *συνεργός* des Pl gewesen, und nur an diese beiden Männer wäre nach dem Zusammenhang dieser Stellen (cf 1, 12; 3, 21; 4, 6) zu denken, wenn Pl nicht vielmehr in jenen allgemeinen Schilderungen alle von ihm anerkannten Missionsprediger, vor allem also die älteren Apostel (4, 9 *ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους*) und alle rechtschaffenen Gemeindelehrer mit sich zusammengefaßt hätte, wie Rm 10, 8; 2 Kr 2, 14—5, 21, wo überall das Wir nach 1 Kr 15, 11 zu deuten ist.

vanus oder Barnabas hinweisen wollen. Denn, mochten die Römer immerhin wissen, daß er nicht ohne solche bis dahin der Heidenbekehrung obgelegen habe, was gingen sie diese an? Davon, daß auch nur einer von ihnen mit Pl demnächst nach Rom kommen werde, fehlt 1, 9—15; 15, 20—29 die leiseste Andeutung, wie denn auch keiner der bedeutenderen Gehilfen den Apostel auf seiner Romfahrt begleitet hat (AG 27, 2). Wenn Pl sie hier im Sinn hatte, warum hat er dann nicht den einen oder anderen der bei ihm befindlichen *συνεργοί* (16, 21) neben sich 1, 1 genannt oder mit einem unbestimmteren Ausdruck auf sie alle hingewiesen (cf Gl 1, 2)? Wie aber konnte er ohnedies voraussetzen, daß die Leser erraten werden, daß er diese ihnen bisher fern und fremd gebliebenen Männer meine? Aus dem Prädikat ergibt sich keine andere Bestimmung des Subjekts, als daß Pl mit sich diejenigen zusammenfasse, welche wie er selbst nicht nur Gnade wie alle Christen, sondern auch den Beruf eines Apostels empfangen hatten, und zwar dies in dem vollen, durch *κλητὸς ἀπόστολος* (1) und eben hier (5) wieder durch *δι᾽ οὗ ἐλάβομεν* näher bestimmten Sinn des Begriffs, in welchem er nur die von Christus selbst mit diesem Amt betrauten Missionsprediger umfaßt. Also von sich selbst und den Zwölfen[49]) sagt er, daß sie durch den Herrn Jesus Christus eine Sendung d. h. einen Auftrag als Apostel bekommen haben, welchen sie zum Zweck von Glaubensgehorsam unter allen Völkern für seinen Namen ausführen sollen. Von diesen drei präpositionalen Wortverbindungen könnte zur Not die dritte als eine adverbiale Näherbestimmung zu *ἐλάβομεν* gefaßt werden, wenn nicht die beiden anderen voranstünden, welche sich nicht dazu eignen. Denn unter *ὑπακοὴ πίστεως* könnte bei dieser grammatischen Auffassung nur der eigene Glaubensgehorsam der Apostel verstanden werden; dieser aber ist nicht Zweck, sondern Voraussetzung der Verleihung von Gnade und Apostolat. Daß *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* erst recht nicht mit *ἐλάβομεν* zu verbinden ist, bedarf keines Beweises; dann gilt das gleiche auch von *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*. Es verhalten sich vielmehr diese drei Angaben ebenso zu *ἀποστολήν*, wie die drei gleichartigen in v. 4 zu *υἱοῦ θεοῦ* (oben S. 39 ff.). Die erste ist eine attributive Näherbestimmung des artikellosen *ἀποστολή* selbst. Der Zweck des so bezeichneten Amtes[50]) d. h. der Ausübung der apostolischen Tätigkeit ist, einen

---

[49]) Cf 1 Kr 15, 5. 7; Rm 16, 7 (*οἱ ἀπόστολοι* ohne Zusatz und mit Ausschluß des Pl); Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11, Einl I^3, 360.

[50]) *ἀποστολή* im NT nur noch Gl 2, 8; 1 Kr 9, 2; AG 1, 25, bezeichnet hier nicht den Akt der Sendung oder Beauftragung, welcher vielmehr durch *ἐλάβομεν* ausgedrückt ist, sondern das in folge der Sendung dem Abgesandten obliegende Amt (daher die Zusammenstellung mit *διακονία* AG 1, 25) und dessen Ausübung (so Gl 2, 8), cf Einl I^3, 381.

Gehorsam zu wirken, welcher im Glauben besteht. Da *πίστις* bei Pl und im NT nie Glaubenslehre oder gar soviel wie Ev bedeutet, sondern überall das von Gott und seinen Boten den Menschen abgeforderte gläubige Verhalten gegenüber seiner Offenbarung, insbesondere der Gottesbotschaft, der apostolischen Predigt, deren beabsichtigte Wirkung in erster Linie davon abhängt, daß der Hörer ihr Glauben schenkt, so kann *πίστεως* nicht ein Gen. obj. sein.[51]) Denn, abgesehen davon, daß *πίστ.* dann kaum des Artikels entbehren könnte, ist der Gedanke unfaßbar, daß einer dem Glauben, der doch nur als sein eigenes Verhalten in Betracht kommen könnte, Gehorsam leiste. Auch ein Gen. subj. kann *πίστ.* nicht sein, so daß ein Gehorsam gemeint wäre, welchen der als handelndes Subjekt gedachte Glaube leistet;[52]) denn darunter könnte nur eine Betätigung des Glaubens in einem ihm entsprechenden Verhalten verstanden werden, während doch erster Zweck aller Verkündigung der Gottesbotschaft vielmehr deren gläubige Aufnahme sein muß, aus welcher dann erst jede denkbare Betätigung derselben als Folge sich ergibt. Eher ließe sich der rein attributive Gebrauch des Gen. in *ἀκοὴ πίστ.* Gl 3, 2. 5 vergleichen, womit das Hören als ein mit Glauben verbundenes bezeichnet wird (Bd IX², 140 f.). Aber *ὑπακοή* ist nicht wie *ἀκοή* ein sittlich neutraler Begriff, welcher auch da anwendbar wäre, wo das Ev keinen Glauben findet. Es kann demnach *πίστ.* nur ein Gen. appos. oder epexeget. sein. Der Glaube, welchen das Ev für sich fordert, ist hier, wie anderwärts mit gleichem oder verwandtem Ausdruck[53]) als ein Gehorsam bezeichnet. Indem das Ev Verkündigung von geschichtlichen Tatsachen (cf v. 3 f.), von Taten Gottes zum Heil der Menschen ist, ist es auch Verkündigung des in diesen heilsgeschichtlichen Tatsachen zum Ausdruck gekommenen Willens Gottes, auf welchen der Mensch eingehen, dem er sich in Gehorsam unterwerfen muß, wenn er an dem von Gott gewollten und bereiteten Heil Anteil haben will; und indem der Prediger des Ev Glauben an seine Botschaft fordert (Mr 1, 15; Jo 12, 36), fordert er auch Unterordnung unter den Gott, der seinen Willen über die Menschheit im Wort der Verheißung und in der Tat ihrer Erfüllung, in der Sendung seines Sohnes und in der Predigt von

---

[51]) So 1 Pt 1, 22; 2 Kr 10, 5; dahin gehört nicht AG 6, 7 s. A 53.

[52]) Cf Aussagen über den Glauben wie Mt 9, 22; Gl 5, 6; Jk 2, 14. 22; 1 Jo 5, 4 cf *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* 1 Th 1, 3, ohne Artikel 2 Th 1, 11.

[53]) Rm 16, 26; ohne *πίστεως* ist derselbe gemeint 15, 18; 16, 19 cf mit 1, 8. Ferner *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* Rm 10, 16; 2 Th 1, 8. Dasselbe gemeint Rm 6, 17 s. dort. Der Unglaube ist Ungehorsam Rm 11, 30—32; 15, 31; 1 Pt 2, 7 f.; 3, 1. 20; 4, 17. — *ὑπήκουον τῇ πίστει* AG 6, 7 nicht „sie gehorchten dem Glauben, sondern „gehorchten vermöge des Glaubens“ (dem Ev oder Gotte) im Gegensatz zu *οἱ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι* AG 14, 2; 19, 9, gleichfalls ohne Dativobjekt. Cf dagegen die Dative Rm 4, 20; Gl 2, 5.

seinem Sohne kundgetan hat. Der Glaube, welchen zu bewirken der Zweck aller Predigt des Ev und somit auch des Apostolats ist, ist eine von Gott geforderte Tat des Gehorsams (cf Jo 6, 29; Mt 21, 28—32), und der Gehorsam, welchen das Ev fordert, ist nichts anderes als Glaube. Das Gebiet aber, auf welchem Pl wie alle berufenen Apostel dahin wirken sollen, daß solcher Glaubensgehorsam entstehe und gedeihe, bezeichnet das wiederum als Attribut an ὑπακοὴν πίστεως sich anschließende ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσίν. Wie diese Worte, indem man darin eine Bezeichnung der Heidenvölker im Gegensatz zu Israel zu finden meinte, das natürliche Verständnis von ἐλάβομεν χ. κ. ἀπ. verdunkelt haben, so hat auch umgekehrt die Meinung, daß Pl dort von sich allein oder von sich dem Heidenapostel und seinen Mitarbeitern in der Heidenmission rede, zu dem Irrtum verleitet, daß hier die Heidenwelt als das Arbeitsfeld für die Ausübung des fraglichen Apostolats bezeichnet sei. Dagegen ist, abgesehen von der, wie mir scheint, unwiderleglichen Deutung des Plurals ἐλάβομεν auf alle berufenen Apostel, erstens zu erinnern, daß Pl bis dahin kein Wort geschrieben hat, was auch nur den zartesten Hinweis auf seinen Sonderberuf als Heidenapostel enthielt. Ein Knecht Christi und ein berufener Apostel (1) ist Petrus doch wohl ebensogut wie Pl (cf 1 Kr 9, 1—5; 15, 4. 9. 11; Gl 2, 7f.). Zur Predigt des Ev als ihrer wesentlichen Lebensaufgabe berufen sind alle Apostel. In der Beschreibung des Ev wird nur solches hervorgehoben, was den Aposteln der Beschneidung mindestens ebenso nahelag und wichtig war, als dem Pl: die Eigenschaft des Ev als einer Gottesbotschaft im Gegensatz zu Menschenlehren (1 Pt 1, 12. 23ff.; 4, 11), die Betonung der Vorbereitung des Ev durch die atl Prophetie (2 cf AG 2, 23—26; 2 Pt 1, 19); die auf Erden in menschlicher Lebensform verlaufende, aber auf eine bevorstehende Erhöhung und Verklärung hinweisende Geschichte des Davidssohnes als wesentlicher Inhalt der apostolischen Predigt (3. 4 cf AG 2, 22. 30; 10, 36ff.; 2 Pt 1, 16—18). Mit alle dem ist nichts gesagt, was der besonderen Gestalt, die das Ev im Munde der Heidenmissionare angenommen hat, dem Ev, welches Pl sein eigenes nennt,[54]) eigentümlich wäre. Während also Pl da, wo er eigens darlegt, was es zu bedeuten habe, daß er selbst[55]) sich einen berufenen Apostel und einen zu nichts anderem als der Predigt des Ev bestimmten Menschen nennt, alles zurücktreten läßt, was dem „Ev der Unbeschnittheit“ oder seiner daraus erwachsenen Theologie

---

[54]) Rm 2, 16; 16, 25 cf Gl 2, 2. 7—9; Eph 3, 1—9, Bd IX², 100.

[55]) Innerhalb des Briefes würde statt der objektiven Selbstbezeichnung, welche der Stil der Grußüberschrift mit sich brachte, ein ἐγὼ Παῦλος stehen Gl 5, 2; Eph 3, 1; Kl 1, 23; Phlm 19, im Gegensatz zum Schreiber 1 Kr 16, 21; Kl 4, 18; 2 Th 3, 17 oder zu den Mitverfassern des Briefes 2 Kr 10, 1; 1 Th 2, 18.

eine besondere Gestalt gibt, sollte er nachträglich da, wo er sich mit anderen zusammenfaßt und bereits den Übergang zur Anrede der Leser sucht, das ihm im Unterschied von den älteren Aposteln angewiesene Gebiet der Heidenwelt als das Feld der apost. Berufsarbeit genannt haben! Eine Erklärung dieses befremdlichen Gedankengangs vermißt man bei den Vertretern der bestrittenen Auslegung von *ἐν π. τ. ἔθν.* Zweitens ist doch nicht zu bestreiten, daß dies mindestens eine recht undeutliche Bezeichnung der Heidenvölker im Unterschied von Israel wäre. Denn wo Pl von seinem Sonderberuf als Heidenapostel [56]) oder von dem Gegensatz der Heiden und Juden in der Menschheit oder unter den Objekten der Mission oder innerhalb der Gemeinde redet, [57]) nennt er wie die anderen ntl Schriftsteller jene nach gewöhnlichem jüdischem Sprachgebrauch regelmäßig *τὰ ἔθνη* (הַגּוֹיִם). Andrerseits bezeichnet *πάντα τὰ ἔθνη* an Stellen, welche ebenso wie die vorliegende gerade auch von dem Bereich der apost. Predigt handeln, zweifellos nicht die Heidenvölker im Gegensatz zu Israel, sondern die ganze in Völker geteilte Menschheit mit Einschluß Israels; [58]) und es gibt im NT keine Stelle, wo die engere Bedeutung „die gesamte Heidenwelt" mit Notwendigkeit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen wäre. [59]) Da auch Israel, dessen auf seiner Stellung in

[56]) Gl 1, 16; 2, 2. 8. 9. 15; Rm 11, 13; 15, 16. 18; Eph 3, 1. 6—8; Kl 1, 27 (24—28); 1 Tm 2, 7, cf AG 9. 15; 18, 6; 22, 21; 26. 20 etc.

[57]) Gl 2, 12. 14; 3, 14; Rm 2, 14; 3, 29; 9, 24. 30; 15, 27; 16, 4; 1 Kr 5, 1; 12, 2; 2 Kr 11, 20; Eph 2, 11; 4, 17; 1 Th 2, 16; 4, 5; 1 Tm 3, 16. — AG 10, 45; 14, 27; Ap 11, 2 etc.

[58]) Rm 16, 26; Mt 28, 19 (cf Bd I^2, 714 A 9); 24, 14 (daneben *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*); Mr 13, 10; Lc 24, 47 (mit dem Anfang in Jerusalem cf AG 1, 8). Dafür Mr 16, 15 *πάσῃ τῇ κτίσει,* Kl 1, 6 *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ.* Cf auch Ap 5, 9; 7, 9; 14, 6.

[59]) Abgesehen von den Stellen in A 58 jedenfalls auch nicht Mt 24, 9 (vom Christenhaß sind die Juden am wenigsten auszuschließen); Mt 25, 32 (Bd I^2, 674 ff.); Mr 11, 7 (Citat aus Jes 56, 7, wo überdies nicht גּוֹיִם, sondern עַמִּים zu grunde liegt und beim Propheten wie beim Ev Israel nicht ausgeschlossen sein kann, cf vielmehr 1 Reg. 8, 41—43; Jo 12, 20); Gl 3, 8 (aus Gen 12, 3, wo weder der hebr. Text גּוֹיִם, noch LXX *ἔθνη* hat, diese genau nach dem Grundtext *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* cf Bd IX^2, 148 A 94); Rm 15, 11 (wo *π. τὰ ἔθνη* mit *πάντες οἱ λαοί* im Parallelglied unterschiedslos wechselt und offenbar die 15, 10 neben einander genannten Gruppen, die angeredeten Heiden und das Volk Gottes zusammenfassen soll); auch nicht 2 Tm 4, 17 (wo von der Vollendung der christlichen Predigt überhaupt die Rede ist, welche nach Rm 11, 11—32 zuletzt auch Israel gewinnen wird, wie sie in Israel angefangen hat). Auch Ap 12, 5 ist Israel eingeschlossen und Ap 14, 8; 15, 4; 18, 3. 23 keine Nötigung zu engerer Fassung vorhanden. Cf auch *πᾶν ἔθνος* Ap 7, 9; AG 10, 35 (nicht nur aus dem Judenvolk); 17, 26. In AG 14, 16 hat man nur vermöge unrichtiger Deutung von *ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* den engeren Sinn gefunden, cf Einl I^3, 261. Lc 21, 24 kommt nicht in Betracht, wo allerdings *ἔθνη* wie noch zweimal in demselben Vers Heidenvölker bezeichnet, aber auch die Stellung von *πάντα* hinter statt vor *τὰ ἔθνη* nicht zu übersehen ist. Die kriegsgefangenen

der Religionsgeschichte beruhender Würdetitel ὁ λαὸς τοῦ ϑεοῦ lautet (Rm 11, 1 f.), andrerseits doch ein natürliches Volkstum ist und nicht selten auch von Juden aller Zeiten und von Christen der ersten Zeit ein ἔϑνος genannt wurde,[60]) ist auch nichts natürlicher, als daß, trotz der geläufigen Unterscheidung von Juden und ἔϑνη, ein Ausdruck, welcher ausdrücklich die Gesamtheit der ἔϑνη hervorhebt, nicht leicht von den Heidenvölkern mit Ausschluß Israels gebraucht und verstanden wurde, zumal wenn wie Rm 1, 5 die Juden nicht daneben erwähnt waren und im ganzen Zusammenhang der Rede der Gegensatz von Juden und Heiden überhaupt nicht berührt wurde. Anstatt also durch die Annahme einer im NT sonst nicht nachweisbaren Bedeutung von π. τὰ ἔ. sich in der Mißdeutung von ἐλάβομεν χ. κ. ἀπ. bestärken zu lassen, sollte man aus der vorliegenden Bezeichnung der ganzen, alle Völker der Erde umfassenden Menschheit als des apostolischen Arbeitsfeldes erkennen, daß Pl hier wie in der ganzen Grußüberschrift von der Besonderheit seines Berufs als Heidenapostel absieht, und sich dadurch zur Anerkennung der ohnehin unausweichlichen Beziehung von ἐλάβομεν auf alle berufenen Apostel bewegen lassen. Daß trotz der zeitweiligen Beschränkung der Arbeit der 12 Apostel auf Israel oder, genauer ausgedrückt, auf das „Land Israels“, ἐν π. τ. ἔϑνεσιν eine richtige Bezeichnung des Arbeitsgebietes dieser ist, kann angesichts von Mt 28, 19; Lc 24, 47; AG 1, 8 nicht bestritten werden. Aber auch Pl konnte von dem Feld der ihm aufgetragenen Betätigung seines Apostolats so reden. Denn nach AG 9, 15; 22, 15; 26, 17 ist in seiner ursprünglichen Bestallung — und um diese handelt es sich hier — Israel keineswegs ausgeschlossen. Er war in den ersten Jahren ausschließlich ein Prediger unter seinem Volk (AG 9, 20—22. 29; 26, 20). Noch

---

Juden von Jerusalem sollen zu den Heidenvölkern verschleppt werden und zwar nicht wie ehedem nach dem einen Land Mesopotamien, sondern in alle möglichen Länder der Heiden. Nur AG 15, 17 scheint unter π. τὰ ἔ. wie im Grundtext der dort citirten Stelle Amos 9, 12 die Gesamtheit der Heiden verstanden werden zu sollen. Aber es ist auch sehr möglich, daß der Vf oder der Redner durch die eigentümliche Näherbezeichnung dieser ἔϑνη veranlaßt und unter dem Einfluß der stark abweichenden LXX den Ausdruck vielmehr als eine Bezeichnung des Volkes, dessen Messias der Davidssohn ist, und „der übrigen Menschen“ in folge der Bekehrung beider Teile verstanden hat.

[60]) Jo 11, 48—52; AG 10, 22; 24, 17; 28, 19, indirekt auch Mt 21, 43; AG 10, 35, in heidnischem Munde Jo 18, 35; AG 24, 3. Ebenso im AT גּוֹי oft genug von Israel Gen 12, 2; Ex 19, 6; 33, 13; Deut 4, 6 ff.; Jes 1, 4; 9, 2. Daher auch כָּל־הַגּוֹיִם nicht selten mit Einschluß Israels gebraucht Jer 25, 15–23 (cf Jer 1, 10, wo nicht einmal כל dabeisteht und doch der Sinn der gleiche ist s. 1, 15—19); 1 Sam 8, 5. 20 (Israel will nicht von allen Völkern allein ohne König sein, rechnet sich also zu diesen); Deut 17, 14. LXX gibt den Sinn des Originals richtig wieder, indem sie Deut 17, 14; 1 Sam 8, 5 τὰ λοιπά für πάντα setzt.

drei Jahre nach seiner Bekehrung wurde ihm die Sendung zu den Heiden für eine unbestimmte Zukunft in Aussicht gestellt (22, 21). Wiederum verging eine Reihe von Jahren, bis er sie erhielt (AG 13, 2); und auch dann noch predigte er, wo immer sich Gelegenheit dazu bot, überall zuerst den Juden des Ortes, und die spätere Abgrenzung der Arbeitsgebiete zwischen den älteren Aposteln und den Heidenmissionaren (Gl 2, 9 Bd IX², 99 ff.) änderte hieran nichts. Er unterscheidet Rm 11, 13 seinen Beruf als Heidenapostel als *einen* Zweig seiner Aufgabe von dem ganzen ihm als Apostel auferlegten Beruf, und er bezeugt ebendort, daß er auch diesem Teil seiner Lebensaufgabe nicht ohne die Absicht, auch Juden zu bekehren, mit besonderem Eifer sich widme, und nicht ohne die Aussicht, daß die vollendete Heidenbekehrung die Bekehrung des jüdischen Volkes nach sich ziehen werde (Rm 11, 12. 25 f.). Er hatte also das volle Recht, zumal wo er von dem Empfang der Gnade als Christ und der Sendung als Apostel redet, von sich wie von den Zwölfen zu sagen, daß sie berufen seien, im Umkreis der ganzen Menschheit Glaubensgehorsam zu wirken. Auch daß dies für den Namen Jesu, zur Verherrlichung desselben geschehen solle, ist ein Zweck, für welchen jede rechtmäßige Predigt des Ev, gleichviel wer sie ausrichtet und an was für Menschen sie gebracht wird, das wesentliche Mittel ist. Denn gerade von allen den Orten, wo nicht er, sondern andere zuerst gepredigt haben, sagt Pl, daß dort der Name Christi genannt worden sei (15, 20), und gerade die Anrufung des Namens Christi bezeichnet er als das Einheitsband der gesamten, aus Juden und Heiden gemischten Christenheit (10, 12; 1 Kr 1, 2). Der Grund aber, warum er hier wie in der ganzen Grußüberschrift sich jeder Aussage enthält, welche auf seine Sonderstellung unter den Aposteln hinweist, kann nur in der Beschaffenheit der Gemeinde gelegen haben, bei welcher er sich so einführt, und zu deren Anrede er jetzt mit den Worten *ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (6) übergeht und zur Angabe der Bestimmung des Briefes (7ª) überleitet. Faßt man *κλητοὶ Ἰ. Χρ.* als Apposition zum Subjekt *ὑμεῖς* oder als Anruf (cf Hb 3, 1), so will sich für den dann in sich abgeschlossenen Satz bis *ὑμεῖς* kein erträglicher Sinn ergeben. Sprachlich unmöglich wäre es,[61]) hierin den trivialen Gedanken zu

---

[61]) Für die Zugehörigkeit zu einer Klasse ist das ursprünglich die Herkunft bezeichnende *ἐκ* der regelmäßige Ausdruck Mt 10, 29; Lc 1, 5; 22, 3; AG 10, 1. 45; 15, 23; Jo 3, 1; Gl 2, 12. 15; Rm 11, 14; 16, 10; 1 Kr 12, 15; Kl 4, 9. 12; 2 Tm 3, 6; Ap 3, 9; 7, 9. Seltener und wohl nicht ohne Einfluß des hebr. und aram. מִן, das durch *ἐκ* und *ἀπό* übersetzt wird (Bd IV, 114 A 16), auch *ἀπό* z. B. AG 15, 5; Mt 27, 21 (*ἀπό*) neben 21, 31 (*ἐκ τῶν δύο*), aber doch meist mit der Vorstellung der räumlichen Entfernung (cf Bd IV, 466 zu Jo 11, 1), gelegentlich mit Ausschluß der Zugehörigkeit z. B. AG

finden, daß die Empfänger des Briefs Angehörige der aus vielen Völkern bestehenden Menschheit, also nicht Engel oder Tiere, sondern Menschen seien. Aber ebenso nichtssagend wäre die sprachlich vielleicht mögliche und bei Beschränkung des Prädikats auf *ἐν οἷς ἐστε* gebotene Deutung, daß die Leser sich auf demselben Gebiet befinden, auf welchem die Apostel ihren Beruf zu erfüllen haben, nämlich im Bereich der Menschenwelt oder auf Erden, nicht auf dem Monde. Es kann also *ἐν οἷς ἐστε* noch nicht das ganze Prädikat sein, sondern findet seine unerläßliche Ergänzung zu einem verständlichen Prädikat erst in *κλητοὶ Ἰ. Χϱ.* Es ist zu übersetzen: „unter welchen ihr Berufene Jesu Christi seid", d. h. auf welchem Gebiet [62]) ihr als eine durch das Ev bereits berufene, durch den Ruf der Herolde Christi bereits gesammelte Gemeinde existirt. Es wird jedoch, ohne daß auf die menschlichen Vermittler der Berufung reflektirt würde, was auch Rm 1, 8; 6, 17; 16, 17—19, ebenso aber auch 1 Kr 1, 2 einer von Pl gestifteten Gemeinde gegenüber unterbleibt, nur dies gesagt, daß Jesus Chr. sie berufen hat, und dabei vorausgesetzt, daß sie diesem Rufe gefolgt und bisher treu geblieben sind; denn ohne dies wäre diese Benennung an solcher Stelle eine in den paulinischen Briefen beispiellose Verhöhnung. [63]) Hinter den menschlichen Predigern, welche durch das Ev zum Heil berufen und zu Gemeinden sammeln, steht Gott, dessen Botschaft das Ev ist (1), als der letzlich Berufende (1 Kr 7, 17; 1 Th 4, 7); aber zwischen Gott und den Menschen, sowohl den Boten als den Hörern der Botschaft, steht Christus, derselbe Herr, welcher den Pl zum Apostel berufen hat (1). Indem aber Pl sagt, daß a u c h die römischen Christen Berufene Jesu Chr. seien, erinnert er an die übrigen Gemeinden in der weiten Welt und stellt sie ihnen gleich. Die Bedeutung dieser Einreihung der römischen Christen in den Kreis aller übrigen Gemeinden tritt dadurch noch stärker hervor, daß in der folgenden „Adresse" (7ª) oder, richtiger gesagt, Angabe der Bestimmung des Briefes für die bereits (6) angeredeten Empfänger, sie noch einmal als Berufene und zwar als „in Gottes Liebe berufene

---

2, 5 *ἀπὸ παντὸς ἔθνους* von Juden gebraucht (Einl I³, 42), cf auch AG 6, 9 Wechsel zwischen *ἐκ τῆς συναγωγῆς* (diese befand sich am Ort der Handlung) und *οἱ ἀπὸ Κιλικίας* (diese befanden sich fern von Cilicien in Jerusalem). Frei und falsch S¹ „von welchen auch ihr seid Berufene in Jesus Chr.".

[62]) Selbstverständlich ist *ἐν οἷς* im gleichen Sinn zu nehmen wie *ἐν πᾶσιν τ. ἔ.*, wovon es abhängt, d. h. im Sinn eines Gebietes, des apost. Arbeitsfeldes s. A 58 und unten zu 1, 13. — Die Stellung des prädikativen *κλητοί* hinter *ὑμεῖς* ist durchaus angemessen, wie Kl 1, 25; 1 Tm 2, 7 hinter *ἐγώ*.

[63]) Cf Rm 8, 28—30; 9, 24; 1 Kr 1, 2. 24. 26; Jud 1. Über Christus als den Berufenden s. Bd IX², 43 zu Gl 1, 6.

Heilige" bezeichnet werden. So nach dem Text πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις, welcher in Rom um 370 als kirchlich giltiger Text ohne jede textkritische Begründung kommentirt und in einzelnen Hss des Abendlandes, wenn auch nicht ganz rein, bis ins Mittelalter hinein fortgepflanzt wurde, den aber auch Orig. entweder ganz ebenso, oder doch in der Hauptsache, in der Auslassung von ἐν Ῥώμῃ, übereinstimmend vorgefunden und gleichfalls ohne Rechtfertigung gegenüber einer anderen LA ausgelegt hat.[64]) Da der Rm von jeher, von Marcion wie in der ganzen katholischen Kirche als ein an die Römer gerichteter Brief erkannt und anerkannt worden ist und schon vor Marcion den äußeren Titel πρὸς Ῥωμαίους getragen hat, muß es als ganz unglaublich erscheinen, daß der herrschend gewordene Text πᾶσιν τ. οὖ. ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ der ursprüngliche sei, welchen man nachträglich unter Ausstoßung der Ortsangabe in den vorstehenden Text des Origenes und des Abendlandes geändert hätte. Die umgekehrte Entwicklung des Textes hat seine zutreffende Analogie an Eph 1, 1, wo Origenes, Tertullian und Schriftsteller des ausgehenden 4. Jahrhunderts das später allgemein recipirte, aber zweifellos unechte ἐν Ἐφέσῳ noch nicht gelesen haben. Man vermißte in den Grußüberschriften von Briefen, welche von der Entstehung der kirchlichen Sammlung der Paulusbriefe an den äußeren Titel πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Ἐφεσίους trugen, die örtliche Bezeichnung der Gemeinde oder der Mehrheit von Gemeinden, wohin sie gerichtet waren, welche sonst in keinem der Gemeindebriefe des Pl fehlt. Dazu kommt, daß die ursprüngliche Wortverbindung eine auffällige, genau so im NT nicht zu findende Bezeichnung des Leserkreises darbietet. Da ferner Pl in den anderen Gemeindebriefen außer Gl, 1 Th, 2 Th den Wohnort der Leser mit ἐν einführt (1. 2 Kr, Phl, Kl), mochte der Verdacht sich aufdrängen, daß ἐν ἀγάπῃ nur ein Schreibfehler sei, den man nach der viel älteren Titelüberschrift in ἐν Ῥώμῃ zu verbessern berechtigt sei. Sehr begreiflich ist auch, daß manche daneben den in ἐν ἀγάπῃ θεοῦ enthaltenen Gedanken durch ἀγαπητοῖς θεοῦ auszudrücken und im Text zu erhalten beflissen waren. Die Voraussetzung der Textänderung, deren Zeit und Urheber heute noch nicht zu bestimmen sind, daß nämlich eine Ortsbestimmung hier nicht fehlen dürfe, war unrichtig. Die im Eingang des Briefs stehende Anrede des Empfängers diente im Altertum wie in der Neuzeit nicht wie die äußere Aufschrift des geschlossenen Briefs zur Anweisung für den Boten, damit dieser wisse, wem er den Brief auszuhändigen habe, sondern sollte nur dem etwas sagen, der den Brief empfing, er-

[64]) Den genaueren Nachweis, den ich bereits Einl I³, 273 ff. gegeben habe, wiederhole und ergänze ich hier unten in Exc. I.

brach und las.[65]) Daß dazu damals wie heute, nicht nur in Briefen an Einzelne, wo es niemand erwartet (1 u. 2 Tm, Ti, Phl, 3 Jo), sondern auch in Briefen an Korporationen eine Angabe ihres Wohnsitzes durchaus nicht notwendig gehörte, zeigen jedem, der es sonst nicht wüßte, Briefe wie Eph, Jk, 2 Pt, Jud, 2 Jo und der Rm. Nicht wer sie sind und wo sie wohnen, sagt Pl den Römern (7[a]), sondern als was er sie, und zwar sie alle ansieht. Noch einmal bezeichnet er sie als *κλητοί*, diesmal aber mit zwei bedeutsamen Näherbestimmungen. Daß sie durch das Ev Berufene sind, verdanken sie der Liebe Gottes, und sie sind durch die Berufung, der sie im Glauben gehorsam geworden sind, heilige, der ungöttlichen Welt entnommene, Gott geweihte Persönlichkeiten.[66]) Wenn Pl ihnen in dieser Form zu wissen tut, daß er

---

[65]) Cf Einl I³, 52. 55. Daß uns von den ntl Briefen keine und von den literarisch fortgepflanzten Briefen des Altertums überhaupt sogut wie keine Adressen d. h. äußere Briefaufschriften erhalten sind, ist zu beklagen. Daß auch die Briefe des Pl einer solchen nicht ermangelten, ist doch nicht zu bezweifeln. Ein Tychicus, welcher auf dem weiten Wege von Rom nach der Provinz Asien (Eph 6, 21; Kl 4, 7) mehr als einen Brief des Pl, auch auf den Zwischenstationen (Korinth? Philippi?) gewiß manchen Brief, von dem wir nichts wissen, abzugeben hatte, durfte nicht der Gefahr ausgesetzt werden, die geschlossenen Briefe mit einander zu verwechseln. Auch Phöbe (Rm 16, 1) wird außer dem großen Brief an die Gemeinde doch wohl das eine oder andere Brieflein an die nahen Freunde des Pl nach Rom zu bringen gehabt haben, etwa einen mit der Aufschrift *ἀπόδος Ἀκύλᾳ* („abzugeben an Aquila") und mit der Angabe der Wohnung des Adressaten, damit der Diakonisse das Suchen darnach in der großen Stadt (cf 2 Tm 1, 17) erspart bleibe. Cf die Beispiele Einl I³, 55 und die genaue Angabe der Wohnung eines Juden in Damaskus AG 9, 11 und eines Christen in Rom um 160 Mart. Justini c. 3 Studi e Testi VIII, 27. 34.

[66]) Die mit *τοῖς οὖσιν* beginnende Charakteristik der angeredeten Gesamtheit ist mit *ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* noch nicht abgeschlossen. Denn erstens wäre die daraus sich ergebende Vorstellung der Liebe Gottes als des Aufenthaltsortes der römischen Christen, da sie durch nichts vorbereitet ist (cf dagegen Jo 15, 9f., auch Rm 8, 39 mit 8, 31—35), ein wunderlicher und äußerst undeutlicher Ersatz für den Gedanken, welchen der Text. rec. *ἀγαπητοῖς θεοῦ* viel besser ausdrückt. Zweitens wäre dann *κλητοῖς ἁγίοις* eine Apposition, die hinter dem *κλητοὶ Ἰ. Χρ.* von v. 6 nichts wesentlich neues brachte, ebenso müßig wie das *κλητοῖς ἁγίοις* 1 Kr 1, 2 hinter *ἡγιασμένοις ἐν Ἰ. Χρ.* sein würde, wenn es nicht durch die Verbindung mit dem folgenden *σὺν πᾶσιν κτλ.* Ausdruck eines neuen und bedeutenden Gedankens würde. Es ist demnach *ἐν ἀγ. θεοῦ* mit *κλητοῖς* zu verbinden und alles von *ἐν* bis *ἁγίοις* das Komplement zu *οὖσιν*. Cf 8, 28 *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Die Voranstellung der Kopula *οὖσιν* (= *οἵτινές εἰσιν*) hat nichts befremdliches, cf Eph 2, 1. 5; Phl 4, 11, anders Gl 4, 8. Zur Verbindung von *ἐν ἀγ.* mit *κλητοῖς* cf 1 Kr 7, 15. Dort ist der Ruf des Ev durch *ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός* als ein Friede mit Gott anbietender und bringender und die Berufenen zum Frieden unter einander anleitender bezeichnet (cf Eph 2, 17), hier als ein in der Liebe Gottes zu den Menschen begründeter (Eph 1, 4f.) und in den Bereich der Liebe Gottes versetzender (Eph 3, 18). So auch *ἐν χάριτι* Gl 1, 6, Bd IX², 43f.

sie alle so ansehe, und sofort (8) wieder versichert, daß sie alle ihm jetzt, da er zum ersten Mal zu ihnen zu reden beginnt, ein Grund und Gegenstand des Dankes gegen Gott seien, auch im weiteren Verlauf des Briefs noch mehrmals sagt, daß ihnen allen seine Mahnung oder seine Grüße gelten (12, 3; 15, 33; 16, 24), so wird dies schwerlich darin allein begründet sein, daß es den römischen Christen bei der Größe der Stadt an einheitlicher Organisation fehlte (cf zu 16, 5. 14. 15), oder darin, daß innere Streitigkeiten die Einheit der Gemeinde gefährdeten. Von Meinungsverschiedenheiten unter ihnen, die nicht einmal tiefgreifender Art waren, hören wir erst c. 14 nur weniges. Und gerade dann, wenn es aus dem einen oder anderen Grund an der wünschenswerten Einheit und Einigkeit unter den römischen Christen fehlte, wäre es am Platz gewesen, sie daran zu erinnern, daß sie eine örtlich verbundene „Gemeinde Gottes" bilden (1 Kr 1, 2; 2 Kr 1, 1), oder durch Erwähnung ihrer Gemeindevorsteher anzudeuten, daß der Brief an die ganze Ortsgemeinde sich wende (Phl 1, 1). Näher liegt es, den Grund dieser von 1, 6 an wiederholt betonten Bestimmung des Briefs für sämtliche Christen in Rom darin zu finden, daß Pl dieser Gemeinde im ganzen zwar beruflich und persönlich ebenso fremd war, wie sie ihm, daß er aber doch manche nahe Freunde unter ihnen hatte. Darum sollen die, zu welchen Pl bisher keinerlei Beziehungen hatte, nicht denken, sein Brief gehe sie nichts an. Ihnen so gut wie den alten Freunden gilt der Gruß, womit Pl in der ihm gewohnten Form [67]) die Überschrift schließt (7^b), und der ganze folgende Brief.

Die Grußüberschrift zeugt in ihrer ganzen Anlage und in allen ihren Teilen von vorsichtigster Überlegung des Apostels. Die ausführliche Charakterisirung seiner Person (1—5) soll ihn, den Fremden, den Römern näherbringen, und die Charakterisirung der Leser (6. 7^a) soll zeigen, daß er nicht gleichgiltig an ihnen vorübergehen könne. Eine abwägende Betrachtung ihrer beiderseitigen Stellung drückt er dadurch aus, daß er sich in seiner Eigenschaft als Ap. und den Lesern als Christen, diesen sogar zweimal das gleiche Prädikat *κλητός* gibt.[68]) Allerdings können sie, da sie eine Schar bereits durch das Ev in wirksamer Weise, also auch durch das wahre Ev berufener und zum Stande der Heiligen erhobener Menschen sind, nicht nachträglich ein Objekt seiner apost.

---

[67]) S. oben S. 27 A 3. Merkwürdig ist, daß S^1 (auch Ephr., nicht so Sh S^3), aber nur im Rm, die Wortfolge *εἰρήνη ὑμῖν καὶ χάρις* bietet. Sollte der erste Übersetzer diese im Original vorgefunden haben? Und sollte Pl selbst, abweichend von seiner sonstigen Gewohnheit, diesmal durch Voranstellung des Friedens dem Gruß ein mehr semitisches Gepräge gegeben haben? Cf Rm 15, 33; 16, 20 (v. 21 folgt *χάρις*, ähnlich Eph 6, 23. 24).

[68]) Ebenso 1 Kr 1, 1 und 2, wenn *κλητὸς* 1, 1 echt ist s. oben S. 30.

Berufsarbeit werden, wie er diese v. 1—5 beschrieben hat. Leuten, an welchen der v. 1 genannte Zweck des Apostolats und der v. 5 genannte Zweck seiner Ausübung erreicht ist (cf 1, 8; 6, 17; 16, 17), kann ein Apostel, ohne dessen Zutun dies zu stande gekommen, nicht zum zweiten Mal das Ev predigen, zumal Pl nicht, der seine Ehre darin sucht, überall grundlegend zu wirken, wo der Name Christi noch nicht genannt worden ist (15, 20f.). Er kann auch nicht von ihnen verlangen, daß sie ihn so wie die von ihm selbst und seinen Gehilfen gegründeten Gemeinden als ihren berufenen Lehrer und Leiter ansehen, cf dagegen Eph 3, 1 ff.; Kl 1, 7 ff. 24 ff.; 2, 1—5. Da er aber seit Jahr und Tag die Absicht hegt, welche jetzt ihrer Ausführung nahegerückt ist (1, 10—15; 15, 22—29), nach Rom zu kommen und über Rom hinaus in den fernen Westen das Ev zu tragen, ist doch die in Rom bereits gegründete Christengemeinde für diesen seinen Plan von großer Bedeutung. Auf dem Arbeitsfeld, das zwar nicht ihm allein, aber doch auch ihm angewiesen ist, und zwar an einem Punkt von größter Bedeutung, liegt die römische Gemeinde (6). In der großen Reichshauptstadt selbst ist noch Raum genug für die Missionspredigt, und jeder Erfolg des Ev in Rom muß von Einfluß auf die Anerkennung desselben in den lateinischen Provinzen des Abendlandes sein. Darum muß es dem Apostel von Wichtigkeit sein, zu der dortigen Gemeinde ein Verhältnis gegenseitigen Verständnisses zu gewinnen; und darum schreibt er diesen Brief, ehe er selbst hinkommt, was auch im günstigen Fall erst nach einigen Monaten geschehen kann. Andrerseits kann er auch von den Römern verlangen, daß sie seinen aus diesem Anlaß und zu solchem Zweck geschriebenen Brief als eines Christen und eines Apostels Wort freundlich aufnehmen und achtsam lesen. Denn die Ausbreitung des Ev, welche die Lebensaufgabe jedes berufenen Apostels ist, und in deren Dienst auch die Abfassung des Briefes und die darin angekündigte Reise nach Rom geschieht, ist eine gemeinsame Sache aller Christen. Jeder Fortschritt des Ev ist ein Gegenstand der Freude für die ganze Christenheit, und es gehört zu den Ruhmestiteln einer christlichen Gemeinde, durch Fürbitte und Gaben hiezu beigetragen zu haben.[69]). Mit alle dem ist aber noch nicht erklärt, daß Pl bei Entfaltung des Begriffs *κλητὸς ἀπόστολος* und der Beschreibung des Ev, dessen Verkündigung das Wesen dieses seines Berufs ausmacht, und selbst da, wo er zum zweiten Mal auf seinen Apostelberuf zu reden kommt, um eine Anknüpfung zur Anrede der Leser zu finden (5. 6), von seiner besonderen Aufgabe als Heidenapostel nicht die leiseste Andeutung macht, sondern geflissentlich

---

[69]) Cf Phl 1, 3—7; 2, 14—18; 4, 3. 10—20. Zur ersten Hälfte obigen Satzes cf Rm 1, 8; 16, 19; 1 Th 1, 6—10.

auf solches sich beschränkt, was von jedem der Apostel, mit welchen er sich v. 5 zusammenfaßt, und von aller apost. Predigt gilt, so daß das Wort: *εἴτε ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν* (1 Kr 15, 11) hier seine volle Anwendung findet. Aber nicht nur der Mangel jedes Hinweises auf seinen Sonderberuf als Heidenapostel, um dessen willen er nach 15, 15 den ganzen Brief geschrieben haben will, sondern auch die Hervorhebung solcher Momente, welche für die Predigt an Israel von viel größerer Bedeutung waren, als für die Predigt unter den Heiden (s. oben S. 46), will erklärt sein und findet seine Erklärung nur darin, daß die römischen Christen in ihrer Mehrheit jüdischer Herkunft waren und daher auch nicht von vornherein als Freunde der Heidenmission, wie Pl sie betrieb, behandelt werden konnten.

Der Briefeingang 1, 8—15.

Das Erste, was auf die Begrüßung der Leser folgt, ist ein Dankgebet um sie alle, welches Pl seinem Gott durch Jesus Christus darbringt. Er sagt hier nicht wie im Eingang anderer Briefe, daß er dies jederzeit tue (1 Kr 1, 4; Kl 1, 3; Phl 1, 3; 1 Th 1, 2) oder sich dazu verpflichtet fühle (2 Th 1, 3), sondern daß er eben jetzt, da er seinem Schreiber diese Worte diktirt (16, 22), Gotte danksage. Von 2 Kr 1, 3; Eph 1, 3; 1 Pt 1, 3, wo eine unmittelbar an Gott gerichtete Lobpreisung den Brief eröffnet, unterscheidet sich dieser in der Sache gleichartige Eingang dadurch, daß Pl seine Leser eigens darauf aufmerksam macht, daß er mit dankerfülltem Herzen und mit Danksagung auf den Lippen jetzt an sie schreibe, und daß dies das Erste sei, was in diesem Brief zum Ausdruck kommen soll. Nur dies kann der Sinn von *πρῶτον μέν* sein; denn obwohl dies einen Gegensatz zu anderem bildet, was er weiterhin zu sagen hat, ist doch seine Absicht nicht, die einzelnen Punkte, die im Brief zur Sprache kommen, mit einem „erstens, zweitens“ an einander zu reihen, wie denn auch kein *δεύτερον* oder *ἔπειτα δέ* folgt. Es soll also nur gesagt sein, daß vor allem anderen der Dank gegen Gott laut werden will.[1]) Die schon in

[1]) Abstr *primum quidem* = *ante omnia.* In der Tat ist *πρῶτον* hier wesentlich gleichbedeutend mit *πρὸ πάντων* Jk 5, 12; 1 Pt 4, 8 = *πρῶτον* 1 Tm 5, 4; 2 Pt 1. 20; 3, 3; *πρῶτον πάντων* 1 Tm 2, 1, nur daß an diesen Stellen die Vorstellung der zeitlichen Priorität (2 Tm 2, 6; AG 26, 20) hinter der größeren Wichtigkeit zurücktritt. Rm 3, 2; 1 Kr 11, 18, wo auch *μέν* hinzutritt, ohne daß ein *ἔπειτα δέ* folgt, bedeutet „vor allem andern“ tatsächlich soviel wie „was ich statt alles anderen nenne“. — Orig., der das Ausbleiben eines *secundo autem* nicht übersieht, bemerkt doch mit

der Grußüberschrift präludirend angedeuteten Gedanken, welche von 1, 16 an zum Zweck der Belehrung der Römer zu breiter Ausführung kommen sollen, drängt Pl vorläufig zurück hinter den Dank, welchen er jetzt Gotte darbringt für das, was die Leser in ihrer Gesamtheit, als eine Gesamtgemeinde in Rom, schon jetzt, vor aller Belehrung durch ihn sind. Inwiefern sie ihm Anlaß zum Dank geben, erklären die Worte ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.[2]) Das heißt nicht, daß der Glaube der Römer überall als besonders vortrefflich gerühmt werde, sondern daß die Kunde davon, daß Bewohner Roms gläubig geworden seien, in der ganzen Welt sich verbreitet habe und überall, selbstverständlich bei denen, die für die Ausbreitung des Ev ein Interesse haben, in der Christenheit, ein Gegenstand des Gesprächs geworden sei.[3]) Nur indirekt ist damit gesagt, daß das Gläubigwerden der römischen Christen in der übrigen Christenheit und vor allem von Pl als eine aufrichtige Bekehrung zu dem wahren Ev angesehen wurde. Sonst könnte er ja darin keinen Grund zur Danksagung finden. Dies aber vorausgesetzt, ist wohl begreiflich, daß die Entstehung einer Christengemeinde in der Welthauptstadt für das Bewußtsein der ganzen Christenheit um die weltumfassende Bedeutung ihres Glaubens von großer Wichtigkeit war. Daß aber diese Tatsache ganz besonders für Pl erhebend sei, deutet er schon dadurch an, daß er im Unterschied von anderen, sonst vergleichbaren Danksagungen den Gott, dem er dankt, seinen Gott nennt,[4]) als ob es sich um seine persönliche Angelegenheit handele. In der Tat läßt ihm, dessen ganzes Leben dem Ev geweiht ist (v. 1), der Gedanke an die Existenz einer Gemeinde in Rom jetzt, da er sich mit ihr in Verbindung setzt, das Herz höher schlagen. In der Empfindung, daß die ihm meist unbekannten Leser dieser lebhafte Ausdruck seiner Teilnahme für sie befremden möge, bestätigt er diesen durch die feierliche Versichrung: „Denn mein Zeuge ist (der) Gott, dem ich in meinem Geist am Ev seines Sohnes (anbetend) diene, wie ununterbrochen ich euer Erwähnung tue, indem ich jedesmal bei meinen Gebeten darum bitte, ob es mir wohl endlich

---

Recht, in 1, 13 könne man ein zweites finden; denn bis dahin ist alles dem εὐχαριστῶ untergeordnet.

[2]) Cf 1 Kr 1. 4f. Bei Begriffen wie εὐχαριστεῖν ist kaum zu entscheiden, ob das hinter der Angabe des Gegenstandes folgende ὅτι mit „daß nämlich“ oder „weil“ zu übersetzen sei.

[3]) Cf 1 Th 1, 8f.; Kl 1, 4, wo auch ἡ πίστις, und Rm 16, 19, wo ἡ ὑπακοή (cf Rm 6, 17) das Gläubigwerden bezeichnet. Es liegt ἐπιστεύσατε, ὑπηκούσατε, nicht πιστεύετε, ὑπακούετε zu grunde.

[4]) So nur noch 1 Kr 1, 4; Phlm 4 und nach dem vulgären Text Phl 1, 3, in anderen Verbindungen 2 Kr 12, 21; Phl 4, 19. Dagegen fehlt μοῦ oder ἡμῶν bei θεῷ in Danksagungen 1 Kr 4, 18; 2 Kr 1, 3; 2, 14; 8, 16; Eph 1, 3; Kl 1, 3. 12; 1 Th 1, 3; 2, 13; 2 Th 1, 3; 2, 13.

einmal gelingen werde, mit dem Willen Gottes zu euch zu kommen" (9. 10). Da *λατρεύω* an sich schon in deutlichem Unterschied von *δουλεύειν* die gottesdienstliche Verehrung bedeutet [5]) und dasselbe hier überdies durch *ἐν τῷ πνεύματί μου* in das Innenleben des so Redenden verwiesen wird, [6]) so ist deutlich genug gesagt, daß nicht nur das berufsmäßige Handeln, das Reisen und Predigen, sondern auch das inwendige Gebetsleben des Pl am Ev einen Gegenstand hat, worauf es sich bezieht, womit es sich befaßt. [7]) Wenn aber das Ev hier nach dem Sohne Gottes genannt wird, so ist nicht wahrscheinlich, daß damit sein hauptsächlicher Gegenstand angegeben werden sollte; denn diese Beziehung ist v. 3 durch *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) ausgedrückt; und es ist nicht abzusehen, was nach der umständlichen inhaltlichen Beschreibung des Ev in v. 3—4 hier, im Beginn eines ganz neuen Gedankengangs eine zweite abgekürzte Angabe dieser Art bedeuten sollte. Es wird vielmehr hier wie v. 1 und so manchmal bei Pl der zu *εὐαγγ.* hinzugefügte Genitiv der Person den Urheber des Ev nennen. Als solchen betrachtet Pl nicht nur Gott, den Absender der guten Botschaft, sondern auch Christus als den ersten grundlegenden und maßgebenden Prediger derselben. [8]) Wie das Ev Gottes Botschaft bleibt im Munde des Sohnes, den er gesandt hat, es den Menschen zu predigen, so bleibt es das Ev Christi im Munde der von diesem ausgesandten Prediger; und passender Weise wird es da so genannt, wo wie hier von der Verschiedenheit der Prediger oder der durch den Unterschied von Juden und Heiden

---

[5]) Cf Rm 1, 25; 2 Tm 1, 3; Hb 8, 5 etc.; Ap 7, 15; Lc 1, 74 (ein Priester sagt dies); 2, 37; in LXX zahllos oft und wohl nie anders (auch Sir 4, 14, wenn auch übertragen); *ἡ λατρεία* Rm 9, 4; 12, 1; Hb 9, 1. 6; Ex 12, 25f.; Jo 16, 2 (nur ebenso wie Rm 12, 1 auf anderes Tun prädikativ übertragen).

[6]) Den Gegensatz bildet hier nicht wie 1 Kr 14, 15 der *νοῦς*, auch nicht wie Phl 3, 3 (wenn dort *θεῷ* zu lesen ist, cf Rm 12, 1) ein äußerlicher und oft heuchlerischer Kultus, was beides dem Zusammenhang des Satzes völlig fern liegt, sondern ein auf dem Gebiet des leiblichen Lebens sich bewegendes Handeln und Wirken nach außen, welches des *σῶμα* oder der *σάρξ* als Werkzeug nicht entbehren kann (2 Kr 5, 10; Phl 1, 24). Alles rechte Gebet, auch wenn es mit dem Munde hörbar gesprochen wird, geschieht *ἐν πνεύματι*, weil es ein von allen Äußerlichkeiten unabhängiges Reden zu Gott ist cf Rm 8, 15; Gl 4, 6; Jo 4, 24.

[7]) Zu *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* cf 1 Kr 9, 18; 2 Kr 8, 18; Phl 4, 3; 1 Th 3, 2 etwa = „in Sachen des Ev", ähnlich auch *εἰς τὸ εὐ.* Phl 1, 5; 2, 22.

[8]) So *εὐ. θεοῦ* v. 1, mit Artikel 15, 16; 2 Kr 11, 7; 1 Th 2, 2. 8. 9 (cf 2, 13); auch 1 Pt 4, 17; Mr 1, 14. — *τὸ εὐ. τοῦ Χριστοῦ* Rm 15, 19 (also dicht neben *τ. θεοῦ* 15, 16); 1 Kr 9, 12 (v. 18?); 2 Kr 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gl 1, 7 (Bd IX², 47f.); Phl 1, 27; 1 Th 3, 2, auch Mr 1, 1, *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* 2 Th 1, 8; *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χρ.* Rm 16, 25. Christus als *εὐαγγελιζόμενος* Eph 2, 17; Lc 4, 18f. 43; 7, 22; 8, 1; 16, 16; Mr 1, 14; Mt 4 23. Dazu die analogen Verbindungen von *λόγος, μαρτύριον, μαρτυρία* mit *θεοῦ, Χριστοῦ, τοῦ κυρίου*, und *εὐαγγέλιον* mit *μου, ἡμῶν*. S. Einl II³, 169f. 227.

bedingten verschiedenen Gestalt der Predigt abgesehen und die christliche Predigt als einheitliche Größe vorgestellt wird. Nicht nur mit seinem Ev, sondern mit dem Ev in der durch seinen geschichtlichen Ursprung begründeten, durch *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* ausgedrückten Einheit hat Pl es in seinem innerlichen Gottesdienst zu tun. Jeder Erfolg desselben, gleichviel welcher Prediger ihn erzielt hat, stimmt ihn zu freudigem Dank gegen Gott.[9]) So ganz besonders die Entstehung und Existenz einer Gemeinde in Rom, und zwar nicht nur in diesem Augenblick, da er einen Brief an sie zu schreiben beginnt, sondern so oft er in Sachen des Ev Christi betend vor seinen Gott tritt.[10]) Mit dem Dank aber verbindet sich für ihn, der sich seit Jahr und Tag mit dem Gedanken trägt, nach Rom zu gehen, allemal auch die persönliche Bitte, daß ihm der Weg dahin nun endlich gebahnt werden möchte.[11]) Darin liegt, daß sich ihm bisher immer wieder Hindernisse in den Weg gestellt haben cf v. 13; 15, 22. Durch *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ* aber (cf 15, 32) drückt er aus, daß dies nicht äußerlich zwingende Verhältnisse, wie etwa Krankheit oder Gefangenschaft, gewesen

---

[9]) Selbst solche Prediger des Ev in Rom, die ihm unfreundlich gesinnt sind, schließt er nicht davon aus, cf Phl 1, 18 und andrerseits Kl 4, 11; 1, 6.

[10]) Daß *ἀδιαλείπτως*, buchstäblich verstanden, keine Gradunterschiede zuläßt, darf nicht dazu verleiten, *ὡς* davon zu trennen und im Sinn von *ὅτι* zu nehmen; denn es wird von Pl überall hyperbolisch gebraucht 1 Th 1, 3; 2, 13; 5, 17; Rm 9, 2; 2 Tm 1, 3 (da auch mit *ὡς*). Daher ist „wie unablässig“ ebenso passend, als unser „wie völlig, wie so ganz“. Es behält *ὡς* seine Hauptbedeutung auch Rm 11, 2 und 1 Th 2, 10 „wie fromm“, Phl 1, 8 „wie sehr ich mich sehne“, ebenso wie in den direkten Fragen oder vielmehr Ausrufen Rm 10, 15; 11, 33. — G schreibt Rm 1, 9; 1 Th 2, 10. 11 *πῶς* statt *ὡς*. Neben *ὡς ἀδιαλ.* aber hat *πάντοτε* schwerlich noch Raum, und neben *μνείαν ποιοῦμαι*, welches durch das vorangehende *λατρεύω* den Sinn eines Gedenkens im Gebet hat, ist *ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* überflüssig. Beides ist also zu *δεόμενος* zu ziehen. Übrigens ist *πάντοτε*, welches bei Pl das *ἀεί* nicht verdrängt hat (2 Kr 4, 11; 6, 10; Tt 1, 12 im Citat, cf *ἀΐδιος* Rm 1, 20), auch nicht mit *ἀεί, διαπαντός, ἀδιαλείπτως* völlig gleichbedeutend, eher mit *ἑκάστοτε*, jedesmal. Es weist auf die vielen einzelnen Fälle hin.

[11]) Da *εὔοδος* sowohl von dem wegsamen Boden und gangbaren Wege, als von der Person oder Sache gebraucht wird, die sich auf gutem Wege, in gutem Gang befinden, bedeutet *εὐοδοῦν* (auch *εὐοδεῖν* Sir 15, 10, dieses außer der Bibel wohl nur intransitiv, öfter bei Marc Aurel, Epictet) sowohl den Weg ebnen, die Reise ermöglichen und fördern, als auch einen glücklich auf den Weg bringen und darauf fördern oder eine Sache in guten Gang bringen. Wie häufig das nach den Etymon darin enthaltene Bild verwischt ist, besonders als Übersetzung von הִצְלִיחַ, und im Pass. für צָלַח, so tritt dies doch überall hervor, wo es sich um eine Reise oder den Lebensweg handelt (*εὐοδοῦν τὴν ὁδὸν, τὰς ὁδούς τινος* Gen 24, 21. 40; Deut 28, 29; Tob 5, 17. 22). Der nur selten zu *εὐοδοῦν* (2 Makk 11, 7) und *εὐοδοῦσθαι* (1 Makk 16, 2 und hier) hinzutretende Infin. hat finale Bedeutung (Thdrt setzt *τοῦ* davor) und bezeichnet, wo das Bild lebendig ist, das Ende des Weges, der zu ebnen ist.

sind. Hätte er ohne Rücksicht auf Gott seinen Willen durchsetzen wollen, so hätte niemand und nichts ihn daran gehindert; aber die jedem Frommen geltende Bedingung, daß er nur im Einklang mit dem Willen Gottes seine Pläne ausführen kann (cf 1 Kr 4, 19; Jk 4, 15; AG 18, 21), hat er bisher noch nicht erfüllt gesehen. Er muß noch immer darum beten, und daß er dies tut, erklärt er mit den Worten (11): „denn ich sehne mich euch zu sehen, daß ich euch etwas von geistlicher Gabe mitteile, damit ihr befestigt werdet". Da Pl *χάρις* nicht nur von Gottes und Christi gnädiger Gesinnung und deren Betätigung in Taten und Gaben, sondern auch von menschlichen Gunstbezeugungen und Liebesgaben gebraucht (1 Kr 16, 3; 2 Kr 1, 15 [?]; 8, 4. 6. 19), so könnte an sich auch unter *χάρισμα* eine Gabe verstanden werden, worin die Liebe des Pl zu den Brüdern in Rom sich darstellt, und das Attribut *πνευματικόν* würde dies nicht verbieten; denn es läßt sich aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen, eine Gabe zu verstehen, welche der Geist, nämlich der hl. Geist schenkt. Durch *πνευματικόν* ist vielmehr gesagt, daß das fragliche *χάρισμα* dem geistigen oder geistlichen Gebiet angehöre, was ja nicht nur zu materiellen Geschenken den Gegensatz bildet, welche die Römer allerdings nicht leicht von Pl erwarten konnten, obwohl er solche gelegentlich anderen Gemeinden brachte, wie er sie auch von anderen fordern konnte oder auch annahm (Rm 15, 27; 1 Kr 9, 11; Phl 2, 25; 4, 10—20). Es konnte der Eingang des Satzes auch so verstanden werden, als ob seine beabsichtigte Reise nach Rom nur der Befriedigung seiner persönlichen Interessen, seines Verlangens, die Reichshauptstadt zu sehen (AG 19, 21) und die dortige Gemeinde kennen zu lernen oder seine dortigen Freunde wiederzusehen, dienen solle, was doch alles an sich nicht dem durch *πνευματικός* bezeichneten Lebensgebiet angehört. Im Gegensatz zu solchen Vorstellungen war es wohl am Platz zu sagen, er gedenke auch den Römern durch seinen Besuch etwas gutes zuzuwenden und zwar eine Gabe für ihr religiöses Leben. Gleichwohl kann unter *χάρισμα* nicht ein Geschenk verstanden werden, wodurch Pl den Römern seine freundliche Gesinnung bezeugt; denn *μεταδιδόναι* heißt nicht einfach schenken oder gar mitbringen, sondern einen anderen teilnehmen lassen an dem, was man selbst besitzt und hergibt, ohne sich selbst zu berauben.[12]) Während

---

[12]) Eben diese Vorstellung ist Eph 4, 28; Rm 12, 8 cf Lc 3, 11 durch die Wahl dieses Wortes statt *διδόναι* und durch Fortlassung des Objekts gegeben. Das Ev (1 Th 2, 8 *μεταδοῦναι τὸ εὐαγγέλιον*, verschieden von *παραδιδόναι* u. dgl.), welches vor allem zu den *πνευματικά* gehört (Rm 15, 27; 1 Kr 9, 11), und alles was unter diesen Begriff fällt, kann nur der mitteilen, der es besitzt, damit aber keineswegs seinen eigenen Besitz aufgibt. Die gewöhnliche klass. Konstruktion *μεταδιδόναι τινί τινος*, ziemlich gleich-

μεταδῶ allerdings die Vorstellung einer Gabe des Pl enthält, bezeichnet *χάρισμα* das Gut, an welchem er den Römern einen Anteil geben möchte, als eine Gnadengabe, die er selbst von Gott und Christus empfangen hat. Unter diesen Begriff würde ebenso die durch Christus erworbene, seligmachende Gnade fallen (5, 15 f.; 6, 23), als das Ev, das Wort von der Versöhnung (2 Kr 5, 19; Gl 1, 12), als auch jedes der im engeren Sinne so genannten *χαρίσματα* (Rm 12, 6; 1 Kr 7, 7; 12, 4), welche der einzelne Christ vor dem anderen voraus hat, sowie deren wirksame Anwendung (1 Kr 12, 9. 30). Pl ist aber weit entfernt zu sagen, daß er alles dies den Römern erst zu bringen habe, als ob sie nichts davon schon besäßen, sondern drückt durch das vermöge seiner Voranstellung einigermaßen betonte *τί* (cf v. 13; 8, 39; Gl 6, 1) die bescheidene Hoffnung aus, daß er den Lesern bei seinem Besuch doch irgend etwas von dem, was er durch Gottes Gnade sein eigen nennen darf, mitteilen, sie daran teilnehmen, daraus Nutzen ziehen lassen werde, was dann zu ihrer Befestigung in ihrem bisherigen Christenstand dienen werde.[13]) Ärger konnte diese Aussage kaum mißdeutet werden, als wenn man hierin das Urteil fand, daß die Leser bis dahin nur ein fleischliches, im Judentum befangenes Verständnis des Christentums besaßen, an dessen Stelle Pl ihnen das höhere geistliche Verständnis erst bringen müsse.[14]) Jeder Schein der Berechtigung zu solcher Auffassung müßte angesichts der ergänzenden Erläuterung in v. 12 schwinden: „das heißt aber gegenseitig ermuntert werden in eurem Kreise durch den beiderseitigen Glauben, den eurigen wie den meinigen". Beachtet man den Unterschied zwischen *τοῦτο δέ ἐστιν* und dem viel gebräuchlicheren *τουτέστιν,* womit an einen einzelnen Begriff eine epexegetische Apposition angeschlossen zu werden pflegt,[15]) so ist wenig wahrscheinlich, daß hiedurch lediglich der Begriff

---

bedeutend mit *κοινωνεῖν* in gleicher Konstruktion, wo dies Anteil geben heißt (z. B. Arist. pol. Athen. 31, 1 u. öfters), läßt diese Bedeutung noch deutlicher erkennen. Thdrt: *οὐ γὰρ εἶπεν δῶ, ἀλλὰ μεταδῶ· ἀφ' ὧν γὰρ ἔλαβον, δίδωμι.*

[13]) Zu *στηρίζειν* cf 16, 25; 1 Th 3, 2; 3, 13; 2 Th 2, 17; 3, 3; 1 Pt 5, 10 cf mit 5, 12; AG 18, 23 (v. l. *ἐπιστηρίζων* wie AG 14, 22; 15, 32. 41).

[14]) So Abstr z. St., dem es aber zu einiger Entschuldigung gereicht, daß er, wie auch Aug., in seinem lat. Text kein Äquivalent für *τί* fand und die Artikellosigkeit von *χάρισμα* nicht bemerken konnte. Ohne jede Entschuldigung ebenso verkehrt Baur, Paulus I², 396. 399.

[15]) Cf Rm 7, 18; 10, 6—8; Hb 2, 14; 7, 5; 9, 11; 10, 20; 11, 16; 13, 15; 1 Pt 3, 20; Mr 7, 2. Ausnahmen bilden nur Rm 9, 8; Mt 27, 46, wo Deutungen ganzer Aussagen durch *τουτέστιν* ermöglicht werden. Ein *τοῦτο δέ ἐστιν* ist sonst im NT nicht zu finden, öfter bei Epictet I, 25, 14; II, 1, 25 (ohne *δέ*); III, 1, 25 (Deutung von *ἄνθρωπος εἶ,* so auch II, 10, 1, wo *εἶ* aus dem vorigen sich ergänzt), daneben *τουτέστιν* I, 25, 21; 27, 63; III, 7, 10 zur Erläuterung eines einzelnen Begriffs.

στηριχθῆναι erläutert und berichtigt werden soll. Da ferner die berichtigende Näherbestimmung bei dieser Fassung nicht in der Einführung eines zutreffenderen Verbums an Stelle von *στηρίζειν*, sondern vor allem darin bestehen würde, daß an Stelle des zunächst genannten persönlichen Objekts einer fördernden Einwirkung (*ὑμᾶς*) ein anderes gesetzt wird, sei es Pl oder er mit den Lesern zusammen, so hätte eben dieser Gegensatz auch durch ein *ἐμέ* oder *ἐμέ τε καὶ ὑμᾶς* ausgedrückt werden müssen (cf Phlm 12). Die durch das gewichtigere *τοῦτο δέ ἐστιν* eingeleitete Erläuterung wird also dem ganzen von *ἐπιποθῶ* abhängigen Infinitivsatz *ἰδεῖν — στηρ. ὑμᾶς* gelten. Wenn dieser so verstanden werden konnte, als ob das Verlangen des Pl nach Rom zu kommen, wesentlich auf eine Förderung der dortigen Christen durch ihn gerichtet sei, tritt dieser falschen Auffassung die Bemerkung gegenüber, daß er dabei vielmehr eine gegenseitige Ermunterung im Auge habe, bei welcher der Glaube der Römer ebensowohl wie der seinige der anregende und gebende Teil sein werde.[16]) Damit ist der eigentliche Zweck der seit so lange geplanten, so heiß erbetenen und ersehnten Romfahrt noch nicht genannt; denn einige Stunden der Erbauung oder auch Wochen gegenseitiger Förderung im Christentum, die Pl in einer Gemeinde zu verleben gedenkt, zu welcher er kein unmittelbares, in seinem Beruf begründetes Verhältnis hat, können diesen Zweck doch nicht ausmachen. Auch bliebe unverständlich, warum Pl, wo er anfängt von seinem Verlangen nach einer Romfahrt zu reden, versichert hat, daß auch sein innerlicher, im Gebet sich vollziehender Gottesdienst es mit dem Ev Christi zu tun habe (10). Von Predigt des Ev ist v. 11—12 nichts gesagt. Nur in dieser kann nach dem einleitenden Satz von v. 10 der eigentliche Zweck der Reise nach Rom liegen. Hiezu aber geht Pl erst mit v. 13 über. Mit der Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* pflegt er entweder zu einer neuen

---

[16]) Die eine wie die andere Betrachtung der Sache kommt 15, 29 einerseits und 15, 24. 32 andrerseits zu volltönenderem Ausdruck. — Übrigens ist der grammatische Ausdruck 1, 12 nicht ganz korrekt. Hängt *συμπαρακλ.* als Erläuterung von *ἰδεῖν,* wie dieser Infin. von *ἐπιποθῶ* ab, so bedarf es ebensowenig wie *ἰδεῖν* einer Bezeichnung des Subjekts, als welches selbstverständlich ein „ich" zu denken ist. Dieses wird durch das *συν-* des Verbums zwar zweifellos mit den Angeredeten zusammengefaßt, aber doch nicht in der hiefür geeigneten Form (*ὑμῖν*), denn *ἐν ὑμῖν* gibt nur den Ort an, wo dies stattfinden soll. Dagegen setzt das folgende reciproke *ἐν ἀλλήλοις* ein deutlich ausgesprochenes „ich" und „ihr" oder „ich mit euch" voraus; erst nachträglich folgt ein solches in *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.* Eine andere Inconcinnität liegt in *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως,* denn nicht zwischen dem Glauben des Pl und der Römer besteht ein Verhältnis der Reciprocität, sondern daß *παρακληθῆναι* ist ein wechselseitiges. Derartiges meiden aber auch die Klassiker nicht, cf Isokrates, Paneg. 168 *μᾶλλον χαίρουσιν ἐπὶ τοῖς ἀλλήλων κακοῖς ἢ τοῖς αὐτῶν ἰδίοις ἀγαθοῖς.*

Sache überzugehen, über welche er seine Leser nicht in Unkenntnis lassen will,[17]) oder einen Gegenstand, in dessen Erörterung er bereits begriffen ist, unter einen neuen Gesichtspunkt zu stellen, eine neue Seite desselben hervorzukehren, welche die Leser nicht außer Acht lassen sollen.[18]) Letzteres scheint hier der Fall zu sein. Denn was zunächst folgt, daß Pl sich schon oftmals vorgesetzt habe, nach Rom zu kommen, und daß er bis jetzt daran gehindert worden sei, ist bereits v. 11, wenn auch weniger deutlich, weil nur indirekt, ausgesprochen (s. oben S. 58), und erst das folgende *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν* bringt etwas neues, aber nicht einen neuen Gegenstand, sondern einen neuen Gesichtspunkt, unter welchen die beabsichtigte Reise nach Rom gestellt wird, nämlich eine zweite Zweckangabe, welche sich von der in v. 11 f. deutlich unterscheidet. Dort handelte es sich um eine Erfrischung und Stärkung des geistlichen Lebens, welchen der Besuch des Pl und der Austausch des beiderseitigen religiösen Besitzes sowohl den römischen Christen als dem Apostel bringen soll, hier um einen Ertrag und Erfolg seiner Berufsarbeit, den er in Rom zu erzielen hofft. Schon darum, weil dort der Gewinn, welchen die römischen Christen von seinem Besuch haben werden, im Vordergrund der Betrachtung steht, hier dagegen nur von einer Frucht, die Pl für sich erzielen will, die Rede ist, kann letzteres nicht mit ersterem identisch sein, ganz abgesehen davon, daß dann v. 13 weder einen neuen Gegenstand noch eine neue Seite an dem bereits v. 10—12 besprochenen Besuche Roms brächte. Daß hier vielmehr ein Ertrag der Berufsarbeit des Apostels gemeint ist, welche nach v. 1—5 in der Predigt des Ev zum Zweck der Bekehrung der noch nicht mit dem Ev bekannt gewordenen Menschen handelt, stellt der Fortgang der Rede v. 14—16 außer Zweifel. Durch *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ* erinnert Pl an die auch ihm geläufige Vergleichung der Predigttätigkeit mit der Arbeit des Ackerbauers oder Gärtners.[19]) Für

---

[17]) Wie hier durch *δέ* angeknüpft 1 Th 4, 13; 1 Kr 12, 1, durch *γάρ* 2 Kr 1, 8, weil die Sache schon v. 3—7 in unbestimmterer Fassung besprochen war. Cf auch *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι* Phl 1, 12; *γνωρίζω δὲ ὑμῖν* 2 Kr 8, 1, auch 1 Kr 15, 1, obwohl es sich da tatsächlich nur um eine Erinnerung an schon bekanntes handelt, wie Gl 1, 11, Bd IX², 54.

[18]) So mit *γάρ* Rm 11, 25; 1 Kr 10, 1. Ähnlichen Sinns ist meist auch das noch häufigere interrogative *οὐκ οἴδατε* mit und ohne *ἤ* davor Rm 11, 2; 1 Kr 3, 16; 9, 13. 24 etc.

[19]) 1 Kr 3, 5-8; 9, 7—12; 1 Tm 2, 6. Die an diesen Stellen gebrauchten Worte *κόπος, κοπιᾶν* weisen, wo Pl von seiner Berufsarbeit redet, auch ohne daß das Bild vollständig ausgeführt würde, auf die Missionspredigt hin: 1 Kr 15, 10; 2 Kr 10, 15; Gl 4, 11; Phl 2, 16, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß dieselben Ausdrücke auch von verschiedenen innergemeindlichen Tätigkeiten gebraucht werden Rm 16, 6. 12; 1 Tm 5, 17; 1 Tm 5, 17; 1 Kr 15, 58; 16, 16. Cf übrigens Mt 9, 37 f.; 13, 3—9. 19—23. 37—41; Jo 4, 35—38. Cf ferner den Gebrauch von *ἀπαρχή* Rm 16, 5; 1 Kr 16, 15.

den, der mit so starkem Nachdruck wie Pl v. 1. 5. 9 und sofort wieder v. 14—16 die Missionspredigt als seine ausschließliche Lebensaufgabe angibt, kann die Frucht der Arbeit, die er auch in Rom zu gewinnen hofft, nur in Menschen bestehen, die durch seine Predigt zum Glauben geführt und gerettet werden.[20]) Dann kann *ἐν ὑμῖν* nicht auf die Christen in Rom sich beziehen, welche ja sämtlich Berufene Jesu Christi, berufene Heilige sind (6. 7), und durch die Predigt anderer zum Glauben gelangt sind (8. 12) und deshalb ein Objekt, geschweige denn ein Produkt der Berufsarbeit des Pl nimmermehr werden können (s. oben S. 53 f.). Nur in der noch unbekehrten Bevölkerung Roms kann Pl hoffen eine Frucht, wie er sie hier meint, zu gewinnen. Es heißt also hier *ἐν ὑμῖν* „in Rom", wie *πρὸς ὑμᾶς* (v. 13; 15, 29), „nach Rom", und, was besonders unzweideutig ist, *δι᾽ ὑμῶν* „über Rom".[21]) Noch einfacher ergibt sich dies aus dem folgenden *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*. Denn, wie immer man diese Worte verbinden mag, so bilden sie doch jedenfalls eine Parallele und zugleich einen Gegensatz zu *ἐν ὑμῖν*. Also nicht den übrigen Gemeinden, sondern den übrigen „Völkern" werden die mit *ἐν ὑμῖν* Angeredeten gegenübergestellt und zugleich eingereiht. Was v. 5 in *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* zusammengefaßt war, ist hier in *ἐν ὑμῖν* und *ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* zerlegt und zugleich durch doppeltes *καί* wieder auf gleiche Linie gestellt. Also nicht die Christengemeinde von Rom, sondern das *ἔθνος τῶν Ῥωμαίων* und dessen Wohnsitz ist mit *ἐν ὑμῖν* als das Gebiet bezeichnet, auf welchem Pl einige Arbeitsfrucht zu gewinnen hofft. Da nun aber die Bevölkerung Roms eine in nationaler Beziehung buntgemischte war und außer den eigentlichen Römern zahllose Hellenen und Hellenisten, Syrer, Juden, Ägypter, Afrikaner mit punischer Muttersprache, Kelten und Germanen umfaßte, so liegt am Tage, daß *ἔθνος* hier nicht

---

— *καρπὸν ἔχειν*, nicht zu verwechseln mit *καρπὸν φέρειν* oder *ποιεῖν* (vom Baum oder Acker), wird von dem Arbeiter gesagt, der einen Ertrag seiner Arbeit erzielt, Rm 6, 21 f. von dem Ertrag, welchen dem Menschen der Sünden- und der Gottesdienst abwirft. Es handelt sich um einen *καρπὸς ἔργου* Phl 1, 22. — Für den ganz passend angewandten Conj. aor. *σχῶ* („damit ich in Zukunft bekomme") haben hier wie Phl 2, 27; 2 Kr 2, 3 vereinzelte Zeugen *ἔχω*. Auch *ἔσχομεν* 1 Th 1, 9; Phlm 7 wurde in Unverstand geändert.

[20]) Wesentlich die gleiche Vorstellung liegt in *κερδαίνειν* 1 Kr 9, 19—22; 1 Pt 3, 1, auch in *ἔργον μου ὑμεῖς* 1 Kr 9, 2 „etwas von mir erarbeitetes", entsprechend dem Gebrauch von *κοπιᾶν* mit dem Akkus. des Produkts Jo 4, 38; 1 Kr 15, 10.

[21]) Rm 15, 30. Ebenso 2 Kr 1, 16 „über Korinth". Auch *ἐξ ὑμῶν* Kl 4, 9 heißt nicht „zur Gemeinde von Kolossä gehörig", welcher Onesimus als heidnischer Sklave noch nicht angehört hatte, sondern „aus Kolossä stammend". 2 Kr 10, 16 *ὑπερέκεινα ὑμῶν* über Korinth hinaus, weiter westwärts.

Volksstamm bedeutet, sondern nach einem in der Kaiserzeit sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch, ganz abgesehen von Abstammung und Sprache, die gesamte Bevölkerung eines bestimmten Gebietes oder auch einer einzelnen Stadt und deren Wohnsitz selbst bezeichnet.[22]) Also als Repräsentanten der in ihrer ganzen Masse noch unbekehrten Bevölkerung Roms und der Stadt Rom selbst werden die Leser betrachtet, indem Pl von einer Arbeitsfrucht redet, welche er, unter und bei ihnen weilend, zu erzielen hofft. Auch hier aber ist das *τινά* vor *καρπόν* sowenig wie das *τί* vor *χάρισμα* (11) oder das *τινάς* 11, 14 zu überhören. Zu einer Hauptstation seiner apost. Arbeit, wie es Korinth und Ephesus geworden waren, denkt er Rom nicht zu machen. Aber irgend etwas möchte er doch als Missionar auch in Rom ausrichten. Es widerstrebt ihm, was ja an sich möglich wäre, an der Reichshauptstadt vorbeizugehen oder eilig durch sie hindurchzueilen und, ohne dort wenigstens einen Versuch als Prediger des Ev gemacht zu haben, anderen Ländern des Abendlandes sich zuzuwenden. Bescheiden redet er davon, gibt aber hiemit doch sehr bestimmt den eigentlichen Zweck seines beabsichtigten Besuchs Roms an. Der Nachdruck der Aussage liegt auf der vorher noch nicht ausgesprochenen Zweckangabe, wodurch das, was syntaktisch den Hauptsatz bildet (*προεθέμην*), erst vollständig wird, während *καὶ ἐκωλύθην ἄ. τ. δεῦρο* eine untergeordnete Näherbestimmung ist (cf 1 Th 2, 18), über welche hinweg die begonnene Rede sich fortsetzt. Aber die Anknüpfung dieser Aussage ans vorige durch *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* bleibt befremdlich, da die erste Hälfte der so eingeleiteten Mitteilung weder eine neue, bisher noch nicht berührte Tatsache bringt, noch den Gegenstand, von dem vorher gehandelt war, unter einen neuen Gesichtspunkt stellt, sondern erst von dem angehängten Absichtssatz letzteres gilt. Es ist aber auch sehr fraglich, ob Pl so geschrieben hat. Die griech. Texte des Abendlandes und nicht nur die lat. Paralleltexte, von welchen sie begleitet sind, sondern auch die ältere Gestalt der lat. Bibel bieten *οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν.*[23]) Die Entstehung dieser Variante aus dem vulgären Text erscheint unerklärlich, zumal

---

[22]) Von den Einl I³, 262f. angeführten Belegen führe ich hier nur an Galenus Anat. admin. I, 1 *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καί τισιν ἄλλοις ἔθνεσιν γενόμενος,* ferner das kaiserliche Reskript in Fayum towns p. 120 *ἐν ταῖς πόλεσιν ἁπάσαις, ταῖς τε κατ᾽ Ἰταλίαν καὶ ταῖς ἐν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν* (= Ländern, Provinzen) und AG 26, 4 *ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις:* in meiner Vaterstadt Tarsus wie auch in Jerusalem, cf Einl I³, 48 A 15, auch Bd IX², 58 A 64.

[23]) So DG, *non arbitror autem* g, *non autem arbitror* d, so auch Abstr, dafür in der Auslegung: *scire illos non ambigit.* Auch die Seltenheit von *οἴομαι* im NT (Phl 1, 17; Jk 1, 7 und *οἶμαι* Jo 21, 23) spricht zu gunsten dieses Textes.

dieselben Zeugen welche sie hier bieten, an allen anderen Stellen, wo die gleiche Versuchung vorgelegen hätte (s. A 17. 18), mit dem herrschenden Text übereinstimmen. So liegt doch wohl hier einer der in den Briefen des Pl nicht seltenen Fälle vor, wo in früher Zeit ein origineller Text durch eine dem Pl und daher seinen Lesern und Abschreibern geläufige Redewendung verdrängt, besonders aber im Abendland erhalten geblieben ist.[24]) Pl wird geschrieben haben: „ich meine (oder vermute) aber“ oder „ich sollte denken, daß euch nicht unbekannt geblieben ist“. Dies drückt keinen Gegensatz zu dem vorher Gesagten aus, sondern dient zur Erläuterung und Näherbestimmung[25]) der vorangehenden unbestimmteren, zum teil nur andeutenden Angaben über die beabsichtigte Reise und rechtfertigt zugleich, daß Pl an dieser Stelle nicht ausführlicher über seine Reiseabsichten sich äußert, cf dagegen 15, 22—32. Er darf voraussetzen, daß den Lesern durch seine dortigen Freunde die Hauptsachen bekannt geworden sind. Läßt man nun, wie meist geschieht, *καθὼς — ἔθνεσιν* den Satz schließen, so ergibt sich erstens die nicht sicher zu beantwortende Frage, wie dieser elliptische Nebensatz zu ergänzen sei. Ein Fortwirken des *σχῶ* samt seinem Objekt scheint unpassend, da Pl in manchem *ἔθνος* schon erreicht hat, was er in Rom einigermaßen zu erreichen nur erst beabsichtigt. Andrerseits will auch die Ergänzung von *καρπὸν ἔσχον* nicht befriedigen, weil damit gesagt wäre, daß er in allen übrigen *ἔθνη* außer Rom dies Ziel bereits erreicht habe, woran doch nach seiner eigenen Anschauung (15, 16 ff.) damals noch sehr viel fehlte. Zweitens kommt dann *καθώς*, welches Pl schwerlich irgendwo ohne jeden Unterschied von *ὡς* als bloßen Ausdruck der Vergleichung, sondern immer zur Bezeichnung einer maßgebenden Analogie gebraucht, nicht zu seinem Recht. Drittens bildet dann v. 14 ein befremdliches Asyndeton, und es bleibt unklar, wie die Hellenen und Barbaren, die Gelehrten und die Unverständigen sich zu den *λοιπὰ ἔθνη* verhalten. Jedenfalls sind damit nicht viererlei *ἔθνη* unterschieden. Denn mit *σοφός* und *ἀνόητος* sind individuelle Eigenschaften bezeichnet, und wenn *βαρβάροις* als adjektivische Charakteristik gewisser Völker mit *ἔθνεσιν* verbunden sein könnte, so doch nicht *Ἕλλησιν*. Es werden vielmehr vier Klassen von Individuen genannt und, auf zwei Paare verteilt, einander gegenübergestellt: Hellenen, worunter, wie der Gegensatz zeigt, auch alle hellenisch gebildeten Nichtgriechen mitbefaßt sind, den Barbaren,[26])

---

[24]) Außer Rm 1, 7 rechne ich dahin z. B. Phl 1, 3· 1 Tm 3, 1.

[25]) Zu diesem Gebrauch von *δέ* als Einführung einer Näherbestimmung oder Erläuterung cf 1 Kr 1, 12; Gl 2, 2, Winer § 53, 7b. Es könnte auch *γάρ* „nämlich“ stehen, was jedoch hier nur schwach bezeugt ist.

[26]) Kl 3, 11 steht Barbar, Skythe, was in sich keinen Gegensatz bildet, hinter Grieche und Jude. Außerdem *βάρβαρος* im NT, abgesehen von dem

sodann Gelehrte und Gebildete,[27]) deren es auch unter den Barbaren gibt, den Ungebildeten und daher an Verstand, Urteil und Kenntnisse Armen. Diese Gegensätze waren damals in jedem Land und jeder größeren Stadt der griechisch-römischen Kulturwelt vorhanden, also nach dem hier obwaltenden Sinn von ἔθνος in jedem dieser ἔθνη, nirgendwo vielleicht so in die Augen fallend wie in Rom. Dieses Verhältnis der in v. 14 aufgezählten Klassen der Bevölkerung und Gesellschaft zu den v. 13 genannten ἔθνη ist aber, wie gesagt, bei der gewöhnlichen Satzabteilung gar nicht ausgedrückt. Alle diese Schwierigkeiten schwinden, wenn man den mit καθώς beginnenden Satz in v. 14 sich fortsetzen läßt[28]) und übersetzt: „gemäß dem, daß ich auch unter den übrigen ἔθνη sowohl Hellenen als Barbaren, Gebildeten wie Ungebildeten ein Schuldner bin“. Für die Absicht des Apostels, auch in Rom durch seine Predigt wenigstens einige Menschen für den seligmachenden Glauben zu gewinnen, ist ihm maßgebend das Bewußtsein seiner Verpflichtung gegenüber allen, in bezug auf den Grad

uneigentlichen Gebrauch 1 Kr 14, 11, nur noch AG 28, 2—4 von den des Griechischen unkundigen, wahrscheinlich meist punisch redenden Maltesern, cf Einl II³, 428. Auch sonst hat es Pl gelegentlich mit Barbaren zu tun gehabt, wenn man alle die so nennen darf, welche neben einer mehr oder weniger entwickelten Kenntnis der griech. Weltsprache einer anderen Muttersprache sich bedienten, cf AG 14, 11. Lucas faßt die einheimische Bevölkerung von Lykaonien im Gegensatz zu den dortigen Juden unter den Begriff Ἕλληνες 14, 1 (cf 16, 1. 3; 17, 4; 18, 4; 19, 10. 17) nicht sowohl um den religiösen Gegensatz der Heiden zu den Juden auszudrücken — denn dafür dient ihm in gleichem Zusammenhang ἔθνη (13, 48; 12. 2. 5. 27; 15, 3; 18, 6), Ἕλληνες dagegen gebraucht er regelmäßig von den Proselyten und den die Synagoge besuchenden Nichtjuden, die religiös sich wenig von den Juden unterschieden — sondern weil die Eingeborenen der von ihm durchwanderten Gegenden und Städte den dortigen Juden gegenüber eine gleichmäßige, mehr oder wenig hellenisirte Masse darstellten. Bekanntlich wollten die Römer, die zur Zeit des Plautus noch unbedenklich, den Griechen nachsprechend, sich und ihre Sprache barbarisch nannten, nicht mehr zu den Barbaren gerechnet werden. Cf die reiche Beispielsammlung im Thes. l. lat. unter *barbaria* und *barbarus*. Im römischen Reich, dessen erster Kaiser, wie Philo leg. ad Cajum 21 ihm nachrühmt, Griechenland um viele Griechenländer vergrößert hat, war fast alle höhere Bildung griechisch und wollte niemand, der auf solche Anspruch machte, ein Barbar heißen. Erst Christen wie der Syrer Tatian nannten sich mit Stolz Barbaren und priesen ihre „barbarische Philosophie“. Cf Forsch I, 270ff.; II, 296f.

[27]) σοφός entspricht in den wenigsten Fällen unserem „weise“, bezeichnet meist die durch Lernen und Übung erworbene Sachverständigkeit cf z. B. 1 Kr 3, 10; σοφία λόγου 1 Kr 1, 17 ist rhetorische Bildung und Redeweise; σοφοί Mk 11, 25 cf 23, 34 = חֲכָמִים (ein gewöhnlicher Titel der Rabbinen) die Gelehrten von Profession; neben γραμματεῖς (jüdische Schriftgelehrte) 1 Kr 1, 20. 26 die in hellenischer Bildung Hervorragenden.

[28]) So Klosterm. Korrekt. S. 4--13, dessen Konstruktion im übrigen (ὅτι — δεῦρο Kausalsatz, ἵνα — ὑμῖν ein diesem koordinirter Finalsatz, endlich v. 15 Objekt zu οὐ θέλω ὑ. ἀγνοεῖν) eine seltene Häufung von Unwahrscheinlichkeiten darstellt.

ihrer Bildung von einander verschiedenen Klassen der Bevölkerung an allen Orten, wohin Gott ihn gelangen läßt. Schon die erste Hälfte des v. 13—14 umfassenden Satzgefüges (*οὐκ οἴομαι — καὶ ἐν ὑμῖν*) sagte den Lesern in der höflichen Form der Voraussetzung, daß ihnen dies nicht unbekannt sein werde, etwas vorher noch nicht ausgesprochenes, was Pl von ihnen beherzigt haben möchte, daß nämlich der Zweckgrund seines oft gefaßten Vorsatzes, Rom zu besuchen, in der Absicht lag, auch in der Reichshauptstadt, wenn auch in bescheidenem Maße, seinen Beruf als Missionsprediger auszuüben. Vollends die zweite Hälfte (*καθὼς — ὀφειλέτης εἰμί*) zeigt trotz ihrer grammatischen Unterordnung unter das *οὐκ οἴομαι δὲ ὑ. ἀγν.* die Art einer gewichtigen, die volle Beachtung der Leser noch erst fordernden Versicherung.[29]) Dem entspricht der diesen Abschnitt abschließende Satz: „So verhält es sich mit der meinerseits vorhandenen Willigkeit, auch euch (oder unter euch) den Leuten in Rom das Ev zu predigen". Abzulehnen ist jedenfalls die Meinung, daß *τὸ κατ᾽ ἐμέ* eine Umschreibung von „ich" und *πρόθυμον* (sc. *ἐστίν*) hiezu das Prädikat sei, also das Ganze ein bei Pl beispielloser, aber auch sonst schwerlich nachweisbarer[30]) schwülstiger Ausdruck für *οὕτως ἐγὼ πρόθυμός εἰμι* wäre. Es kann aber *τὸ κατ᾽ ἐμέ* auch nicht im Sinn eines „was mich anlangt" das Subjekt in seinem Verhältnis zum Prädikat näherbestimmen und begrenzen;[31]) denn die übrigbleibenden Worte *οὕτως πρόθυμον* bilden ja nicht einen Satz, welcher in solcher Weise eingeschränkt werden könnte, und bedeuten jedenfalls nicht: „so ist Willigkeit vorhanden" oder, als ob *πρόθυμός εἰμι* dastünde, „so bin ich willig". Es ist demnach wie in vorstehender Übersetzung *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον* zusammenzufassen als Subjekt, wozu *οὕτως* das durch *ἐστίν* zu vervollständigende Prädikat bildet.[32]) So, wie vorher dargelegt ist, verhält es sich mit der Willigkeit des Apostels, nach Rom zu kommen. Sie ist nicht nur überhaupt vorhanden, sie ist auch nicht nur ein seit lange gehegtes Verlangen,

---

[29]) Ähnlich *καθώς* Phl 1, 7; Hb 5, 6, wovor besser mit W.-Hort Kolon als Komma gesetzt wird.

[30]) Cf die Beispiele aus Josephus bei W. Schmidt, De Jos. docut. p. 361. 390.

[31]) So Rm 9, 5 *τὸ κατὰ σάρκα* cf 12, 18 *τὸ ἐξ ὑμῶν*. So Abstr *itaque quod in me est, promptus sum*; ebenso (nur *ita*) d neben dem richtigen griech. Text in D, Ambrosius, Orig. (Rufinus) cf auch G *οὕτως ὁ επεμαι (ἐπ᾽ ἐμέ) πρόθυμον*, g *ita, quod in me, promptum est*. Auch Blaß § 42, 2 (cf S. 77 A 1) glaubte sich so helfen zu können, während er die richtige Verbindung im Sinn von *ἡ ἐμὴ προθυμία* als sehr fraglich bezeichnet.

[32]) Cf 2 Kr 7, 11 *τὸ κατὰ θεὸν λυπηθῆναι* = *ἡ κατὰ θεὸν λύπη* v. 10. Gerade zu *οὕτως* ergänzt sich ein *ἐστίν*, *ἦν* (cf Mt 1, 18), *ἔχει* u. dgl. besonders leicht und häufig: Rm 5, 15; 1 Kr 12, 12; 2 Kr 10, 7; Epict. II, 24, 14; IV, 8, 7 = II, 17, 11; 18, 5 (wo *ἔχει* dasteht). Auch andere Verba sind aus dem vorigen zu ergänzen Kl 3, 13; Lc 22, 26.

Rom und die römischen Christen zu sehen (11. 12), sondern ist in dem Bewußtsein seiner Berufspflicht als Prediger des Ev begründet. Daß er dieses nicht den römischen Christen zu predigen gedenkt, hat sich bereits zu v. 6f. 13f. gezeigt; wie es denn auch aus dem Sinn von *εὐαγγελίζεσθαι* sich ergibt. Das Gegenteil hievon kann daher auch in dem Schlußsatz v. 15, welcher das vorher über den Hauptzweck des Besuchs von Rom Gesagte zusammenfassend abschließt, nicht gesagt sein. Liest man mit den meisten Zeugen *καὶ ὑμῖν*, so ist das doch nur eine Wiederaufnahme des *καὶ ἐν ὑμῖν* von v. 14 und stellt vermöge des *καί* die Leser ebenso wie jenes den *λοιπὰ ἔθνη* gegenüber. Das in diesem Fall als Apposition zu *ὑμῖν* hinzutretende *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* kann aber den Lesern nicht jetzt zum ersten Mal die ihnen so wohlbekannte und immer schon vorausgesetzte Tatsache ins Bewußtsein rufen, daß sie in Rom wohnen. Die Apposition bestimmt vielmehr den Sinn von *ὑμῖν* dahin näher, daß damit nicht die römischen Christen als solche, d. h. sie im Unterschied von andern Christen gemeint seien, sondern die Einwohnerschaft von Rom oder genauer die Empfänger des Briefs als Repräsentanten derselben. Wahrscheinlich jedoch hat auch hier die abendländische Tradition, welche *καὶ ἐν ὑμῖν* bietet, den ursprünglichen Text bewahrt.[33]) Dann ist klar, daß dieses *καὶ ἐν ὑμῖν* ganz ebenso wie das in v. 13 heißt „auch in Rom". Hiezu aber kann *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* natürlich nicht Apposition sein, sondern ist Dativobjekt zu *εὐαγγελίσασθαι*. In Rom weilend und im brüderlichen Verkehr mit den römischen Christen stehend, gedenkt Pl den Einwohnern Roms, mögen sie Hellenen oder Barbaren, Gebildete oder Ungebildete sein, das Ev predigen, selbstverständlich nicht der kleinen Schar von Christen in Rom, sondern der unbekehrten Masse der Bevölkerung, soweit es ihm gelingt, sie als Hörer um seine Predigt zu sammeln. Daß er dies nicht nur als seine Pflicht ansieht, sondern auch seit langem darnach verlangt und von Herzen dazu willig ist, bestätigt er durch die Worte: „denn ich schäme mich des Ev[34]) nicht" (16[a]). Ebenso

[33]) So D, einige Min, d g, alte Hss der Vulg wie fuld. amiat.* (Ranke 180, 28 u. 477), aber auch G, denn dessen *επυμιν* ist doch nur ein sinnloser Schreibfehler, wie das *επεμαι* vorher (s. A 31) und *ἐπί* statt *τὸ* vor *εὐαγγέλιον* v. 16. Die Tilgung von *ἐν* durch die Korrektoren von Dd (dieser *vobis Romanis*) ist schon alt, von Abstr, Ambrosius u. a. vorgefunden; andrerseits spricht die Erhaltung von *ἐν* in fuld. amiat. für Ursprünglichkeit dieses Textes in der alten lat. Bibel. Der Ausfall von *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* nur in G ohne jede sonstige Beglaubigung gehört zu den vielen Auslassungen dieser Hs (z. B. v. 16 om. *εἰς σωτηρίαν*), zeugt aber ebenso wie die Tilgung des *ἐν* in der Masse der griech. Hss von dem, besonders stark durch Abstr vertretenen Mißverständnis des ganzen Briefs, daß Pl sowohl in diesem Brief als bei seinem bevorstehenden Besuch der römischen Gemeinde das Ev oder doch das echte Ev erst bringen wolle.

[34]) Zu *εὐαγγέλιον* + *τοῦ Χριστοῦ* KLP, Korr. von D, die Masse der

wie die voranstehende mannigfache Versicherung seines lebhaften Verlangens, seines wiederholten Vorsatzes, seiner Behinderungen, seines Bewußtseins, damit eine Pflicht zu erfüllen, und seiner Bereitwilligkeit, nach Rom zu kommen, erscheint auch die Abwehr des Gedankens, daß er zu dem Ev, welches zu predigen sein Beruf ist, kein Zutrauen habe, nur dann natürlich, wenn Pl voraussetzte, die Leser möchten bezweifeln, was er mit so viel Wärme versichert und möchten von ihm denken, was er so kurz und entschieden verneint, d. h. sie möchten sein bisheriges Fernbleiben von Rom sich daraus erklären, daß er fürchte, in dieser Stadt mit seiner Predigt keinen Beifall zu finden, sondern sich dem Gespötte des dortigen Publikums auszusetzen. Inwiefern gerade Rom in einem Prediger des Ev diese Empfindung wecken konnte, war schon durch die Einteilung der Menschen, welchen zu predigen Pl sich verpflichtet fühlt, angedeutet. Er hatte dort nichts von dem Gegensatz der Juden und der Heiden oder der Sklaven und der Freien oder von Mann und Weib gesagt (cf dagegen Rm 9, 24; Gl 3, 28; 1 Kr 7, 18—22; 9, 19—21), sondern, wie an keiner anderen, irgendwie vergleichbaren Stelle (auch nicht Kl 3, 11), in doppeltem Ausdruck nur von dem Gegensatz der Gebildeten und der Ungebildeten. Auf dem hiedurch umschriebenen Gebiet der Kultur und Geistesbildung lag und liegt aber auch für den Prediger des Ev die doppelte Gefahr, entweder des Ev als einer der natürlichen Geistesentwicklung der Menschheit widersprechenden, also törichten Predigt sich zu schämen und mit ihr zurückzuhalten, oder, wenn er sich doch zu freimütiger Predigt entschließt, jenen Widerspruch zwischen der Torheit des Ev und der weltlichen Bildung und Weisheit durch Anwendung weltlicher Rhetorik und Philosophie auf Kosten der Wahrheit des Ev nach Möglichkeit zu verwischen. Von diesen beiden Versuchungen konnte nur die erstere einen denkbaren Grund hergeben für die Scheu eines ev Predigers, auch in Rom oder gerade in Rom sich hören zu lassen; aber die Gedanken, welche Pl im Gegensatz zu der zweiten Versuchung 1 Kr 1, 17—3, 2 mit unvergleichlicher Kraft entwickelt hat, liegen auch den fünf Worten zu grunde, womit er den Eingang des Rm (1, 8—16ᵃ) abschließt. Diese dienen zugleich als Überleitung zu den Sätzen von allgemeiner Bedeutung (16ᵇ. 17), welche in 1, 18—8, 39 oder auch bis 11, 36 ihre ausführliche Begründung finden. Es empfiehlt sich, kurz zusammenzufassen, was sich aus dem Inhalt und Ton des Eingangs ergibt. Schon vor geraumer Zeit haben die Römer gehört, daß Pl, der seit Jahren in Kleinasien, Mace-

---

Min, + *μου* Ephr (nicht S[1]), + *dei* Vict. c. Arian., lauter Zutaten, welche die ältesten Zeugen von Marcion an gegen sich haben und durch ihre Mannigfaltigkeit den stärksten Beweis ihrer Unechtheit liefern.

donien und Griechenland mit großem Erfolg Mission getrieben und Gemeinden gegründet habe, sich längst schon mit dem Gedanken trage, ähnlich auch im Abendland zu wirken und unter anderem Rom zu besuchen und die dortige Gemeinde zu begrüßen. Pl geht von der Annahme aus, daß auch die wiederholte Vereitelung dieser Absicht ihnen bekannt geworden sei (s. besonders v. 13 oben S. 64 f.), und daß eben diese sie befremden könne nicht nur als ein Zeichen von Unbeständigkeit in seinen Entschließungen,[35]) sondern auch als Beweis seiner Gleichgiltigkeit gegen die Gemeinde der Hauptstadt und seiner feigen Scheu, auf dem schwierigen Boden dieser Großstadt sich als Missionsprediger zu versuchen. Nur so erklärt sich der außerordentlich warme Ausdruck seines lebhaften Interesses an der römischen Gemeinde und seiner günstigen Meinung von ihr in v. 8—12 und seines starken Pflichtbewußtseins sowie seines freudigen Mutes in Bezug auf seine Tätigkeit als Missionar unter der Bevölkerung Roms in v. 13—15, endlich auch die wiederholte Hervorhebung des Umstandes, daß es nie an seinem guten Willen gefehlt habe, sondern die vom Willen Gottes allein abhängigen Verhältnisse ihn bisher gehindert haben, seinen Vorsatz auszuführen (v. 10. 13). Dieselbe vorsichtige und bescheidene Zurückhaltung in der Betrachtung seines Verhältnisses zu der ihm noch fremd gegenüberstehenden Gemeinde, welche in der Grußüberschrift sich ausspricht, kennzeichnet auch die Einleitung des Briefs von Anfang bis zu Ende. Hier wie dort fehlt jede Andeutung davon, daß er im Unterschied von anderen Predigern des Ev ein Apostel und Lehrer der Heiden sei und als solcher eine nähere Beziehung zu den römischen Christen habe (oben S. 54 f. 65 f.). Aufs neue ergibt sich der Schluß, daß eine solche Beziehung durch die Zusammensetzung der Gemeinde ausgeschlossen war, d. h. daß sie überwiegend aus geborenen Juden bestand und auch aus diesem Grunde ihm fremd gegenüberstand. Über den Zweck seines Briefes hat er, was manchmal übersehen worden ist, bis dahin kein direktes Wort gesagt. Alles bezog sich auf seinen bevorstehenden Besuch Roms und der dortigen Gemeinde. Aber eben damit, daß er hierüber gleich im Eingang des Briefes rückblickend und vorblickend so ausführlich und nachdrücklich sich äußert, ist auch indirekt gesagt, daß der so beginnende Brief dazu dienen soll, seinen persönlichen Besuch vorzubereiten, der Erreichung der angegebenen Zwecke desselben vorzuarbeiten und Hindernisse hinwegzuräumen, welche die Hoffnung des Apostels auf einen gedeihlichen Verkehr mit den römischen Christen (11 f.) und auf eine erfolgreiche Predigttätigkeit unter der

[35]) Cf 2 Kr 1, 15—17. Dieser Fall vergleicht sich auch insofern, als die vorläufige Erwähnung seines beabsichtigen Besuchs 1 Kr 4, 18 f. in 1 Kr 16, 2—9 ihre genauere Vervollständigung findet, wie Rm 1, 8—15 in Rm 15, 15—32.

noch unbekehrten Einwohnerschaft Roms (13. 15) vereiteln könnten. Nur im Einverständnis mit der dortigen Gemeinde, die, wie alle Gemeinden jener Zeit an der Ausbreitung des Christentums tätigen Anteil hatte,[36]) konnte er hoffen, den Hauptzweck seines beabsichtigten Aufenthalts in Rom zu erreichen. Es galt vor allem, sich mit ihr über das Wesen des Ev zu verständigen, welches Pl nicht als der Einzige oder als der Erste, aber doch als einer der berufenen Apostel bei Gelegenheit seines Aufenthaltes im Kreise der römischen Christen in Rom und weiterhin im Westen zu predigen gedachte. Dies unternimmt Pl in 1, 16ᵇ—11, 36.

Erster Hauptteil 1,16ᵇ—11,36.

Das Thema 16ᵇ—17. Die Versicherung, daß er sich des Ev nicht schäme, wodurch Pl die Bezeugung seiner freudigen Bereitwilligkeit, auch in Rom das Ev zu predigen, bestätigt hat, bietet ihm einen Anknüpfungspunkt zu einer Aussage über Wesen und Wirkung des Ev, welche, auch abgesehen von der breiten Ausführung, die ihr in dem ersten Hauptteil des Briefes zu teil wird, durch ihren bedeutenden und gemeingiltigen Inhalt weit hinausragt über den durch die Form der Anknüpfung (*γάρ*) ausgedrückten Zweck, die voranstehende persönliche Versicherung zu begründen. Allerdings ist es die eigene Erfahrung von dem Wesen und der Wirkung des Ev, welche ihn davor bewahrt, sich desselben zu schämen und ihm dagegen die Parrhesie gibt, die er so manchmal als die rechte Geistesverfassung des ev Predigers erwähnt.[37]) Weil er das Ev als Christ und als Apostel so kennen gelernt hat, wie er es v. 16ᵇ—17 beschreibt, ist er über die Furcht erhaben, irgendwo damit zu Schanden zu werden. Aber in dieser Beschreibung sagt er kein Wort von seiner Person. Nimmt man hinzu, daß er schon einmal 1, 2—4 eine Beschreibung des Ev gegeben hat, so ist nicht zu bezweifeln, daß er, schon ehe er den Brief zu diktiren anfing, sich vorgenommen hat, in diesem Brief über das Wesen des Ev sich ausführlich zu äußern. Es ist nur ungesuchte Kunst der Darstellung, vermöge deren ihm das letzte Wort des von seiner Person handelnden Briefeingangs eine un-

---

[36]) Cf Phl 2, 15f. Dies galt in gesteigertem Maße von denjenigen Gemeinden, welche, wie die römische, nicht durch die berufsmäßige Arbeit eines einzelnen Missionars oder mehrerer solcher, sondern durch die Zuwanderung von Christen entstanden waren und sich vergrößerten, cf AG 8, 4; 11, 19f.

[37]) Eph 6, 19f.; 2 Kr 3, 12; cf 2, 14—3, 3; 4, 1—6; 6, 7—10; Phl 1, 20; 2 Tm 1, 7, cf AG 28, 31.

gezwungene Überleitung zu dem vorbedachten Thema bietet. Jene erste Charakteristik des Ev in der Grußüberschrift war im wesentlichen eine Beschreibung des hauptsächlichen Gegenstandes, von welchem das Ev handelt. Davon aber ist in v. 16ᵇ—17 kaum eine Andeutung zu finden. Nur an die Bezeichnung des Ev als eines *εὐαγγέλιον θεοῦ* wird man hier wieder erinnert, wenn es nun eine *δύναμις θεοῦ* genannt wird. „Es ist eine zur Rettung dienende Kraft Gottes für jeden Glaubenden.“ Soweit ist das richtige Verständnis kaum zu verfehlen. Das artikellose *δύναμις* (cf 1 Kr 1, 18. 24) kann schon darum, und weil es Prädikat zu dem aus dem vorigen Satz zu supplirenden Subjekt *τὸ εὐαγγέλιον* ist, nicht die Gotte unveräußerlich anhaftende Eigenschaft der Macht, seine Allmacht bedeuten,[38]) auch nicht eine Kraftäußerung oder kraftvolle Wirkung (Gl 3, 5; Mt 7. 22); es kann überhaupt nicht ein abstrakter, sondern nur ebenso wie das Ev, von welchem es prädicirt wird, ein konkreter Begriff sein.[39]) Daher ist auch die Verbindung mit *θεοῦ* nicht anders zu denken wie in *εὐαγγέλιον θεοῦ* (v. 1 cf v. 9 oben S. 32f. 57). Es ist eine von Gott herkommende, von Gott in die Welt gesandte, ihm als Mittel seiner innenweltlichen Wirkung dienende Kraft. Den Zweck aber, zu dessen Erreichung dieses kräftige Dirg Gotte dient, bezeichnet das attributiv zu *δυν. θ.* hinzutretenden *εἰς σωτηρίαν* (cf oben S. 34 A 28 zu v. 4). Er besteht in Rettung solcher, die sich in Lebensgefahr befinden und zu grunde gehen würden, wenn Gott ihnen nicht das kräftige Rettungsmittel, welches das Ev ist, darreichte.[40]) Wenn der Zweck, zu welchem Gott den Menschen seine gute Botschaft gesandt hat, wie das von jeder Botschaft gilt, nur bei denen erreicht wird, welche der Botschaft Glauben schenken, so liegt doch nicht auf dieser selbstverständlichen Bedingung der Nachdruck, sondern darauf, daß das Ev jedem, der glaubt, also ausnahmslos allen Menschen unter der Bedingung des Glaubens zur Rettung dient; denn eben dieser Gedanke wird durch die folgende Apposition noch stärker betont, als durch das eine Wort *παντί*.

---

[38]) Cf Rm 1, 20; Eph 1, 19; Mt 22, 29 und in Doxologien Ap 7, 12; 11, 17.

[39]) Für konkreten Sinn von *δύναμις* cf Rm 8, 38; 1 Kr 12, 28. 29; 15, 56; Eph 1. 21; Mt 24, 29; auch das *αἱ δυνάμεις* der LXX für *Zebaoth.*

[40]) Wie *σώζειν* (Mt 8, 25; 27, 40. 42. 49; Lc 6, 9; AG 27, 20. 31) und *σωτηρία* (Hb 11, 7; AG 27, 34) auf dem Gebiet des natürlichen und zeitlichen Lebens regelmäßig Rettung aus Todesgefahr, Bewahrung vor dem Untergang oder Befreiung von hoffnungsloser Krankheit bedeutet, so auch, wo es sich um das geistige und ewige Leben handelt (Rm 5, 9f.; 10, 9; 1 Kr 1, 18. 21; 2 Kr 2, 15; 4, 3; Eph 1, 13; 1 Tm 1, 15; 2, 3f.; Jo 3, 17 Bd IV, 198ff.). — Wie zu v. 16ᵃ (s. oben S. 69), ist auch zu 16ᵇ und noch zu anderen Stellen z. B. 6, 12; 7, 5 zu bemerken, daß in dem zu Korinth geschriebenen Rm Gedanken des etwa 10 Monate früher geschriebenen 1 Kr nachklingen.

Es will aber auch die durch die Voranstellung von *δύναμις* vor *θεοῦ* bewirkte Betonung dieses Wortes beachtet sein.[41]) Nicht daß Gott es ist, von dem die rettende Kraft kommt, sondern daß das Ev ein kraftvolles, also zu mächtiger Wirkung geeignetes Ding sei, sollte gesagt werden; und es leuchtet ein, wie trefflich diese Aussage zu dem Satz von v. 16a paßt. Die Gründe, welche einen Prediger verleiten könnten, sich des Ev zu schämen, liegen auf dem intellektuellen Gebiet. Die anscheinende oder wirkliche Irrationalität des Ev kann nicht nur den zu bekehrenden Hörer, sondern auch den christlichen Prediger mißtrauisch gegen das Ev machen. Aber die Stärke des Ev, welche solches Mißtrauen überwinden hilft, liegt auf einem ganz anderen Gebiet: es will vom Tode erretten. Wer mit den sturmbewegten Wellen um sein Leben ringt, fragt nicht viel darnach, ob der Rettungsapparat, der für ihn in Bewegung gesetzt wird, rationell konstruirt ist: er greift in der Verzweiflung selbst nach einem Strohhalm; wievielmehr nach einem starken Tau, von dem er sah, daß es andere neben ihm, die es ergriffen, vom sicheren Untergang errettet hat.

Ernstliche Schwierigkeiten haben von altersher erst die Worte *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* bereitet. Verhängnisvoll mußte die meist ohne jeden Beweis vorausgesetzte Meinung werden, daß *Ἕλλην* neben *Ἰουδαῖος* allemal den Heiden bezeichne.[42]) Nun weiß zwar jedermann, daß seit der Diadochenzeit, d. h. seit sich den Juden das Heidentum in Gestalt griechischer Religion und Kultur als verführerische oder unterdrückende Macht aufdrängte, manche grichisch schreibende Juden sich daran gewöhnten, die Worte *Ἕλλην, Ἑλληνίς, ἑλληνικός, ἑλληνισμός* im Sinne von Heide, heidnisch und Heidentum zu gebrauchen.[43]) Darum haben aber

---

[41]) Cf dagegen Rm 3, 5; 10, 3a; 13, 4; 1 Kr 1, 24f.; 2, 7; 3, 9; 6, 9; Eph 2, 8; zuweilen dicht daneben die umgekehrte Stellung Rm 10, 3b; 13, 6.

[42]) Den alten Übersetzern (z. B. S1 „sei es von den Juden, zuerst, sei es von den Aramäern" d. h. Heiden, Ephr. *gentiles*) und Auslegern, welche so verstanden, dient es zu einiger Entschuldigung, daß im Sprachgebrauch der griech. Kirche *Ἕλλην* und seine Derivate je länger je mehr diese Bedeutung annahmen, so daß z. B. Hieron. v. ill. 29 den doch etwas anders gemeinten Titel von Tatians *πρὸς Ἕλληνας* mit *contra gentes* übersetzte.

[43]) 2 Makk 4, 10. 13. 15. 36 (cf v. 35); 6, 8. 9; 11, 24: Jos. ant. XII, 5, 1; XV, 9, 5; vita 13 cf Einl I3, 40 A 2. Nie so in LXX, auch nicht 1 Makk. Im NT läßt sich nur Mr 7, 26 (Einl I3, 17 A 7) mit Sicherheit dafür anführen, nicht Jo 7, 35; 12, 20. — Über die AG s. oben S. 66 A 26. Mt, Mr (abgesehen von 7, 14), Lc im Ev, Pt in beiden Briefen und Ap (abgesehen von Ap 9, 11; Lc 23, 38 cf Jo 19, 20; AG 21, 37 von der griech. Sprache) gebrauchen *Ἕλλην* und seine Derivate überhaupt nicht. Sie alle nennen die Heiden im Gegensatz zu den Juden *ἔθνη*, seltener *ἐθνικοί* Mt 5, 47; 6, 7; 18, 17; 3 Jo 7 (?). So auch Pl regelmäßig und zahllos oft Rm 2, 14; 3, 29; 9, 24; 11, 11ff. 25; 15, 9. 16. 18. 27; 16, 4, im Gl 10mal und dazu *ἐθνικῶς* Gl 2, 14. Daß hebr. יָוָן, יְוָנִי, יְוָנִית, aram. יַוְנָאָה von den Juden im Sinn von

jene Worte doch nicht regelmäßig ihren nächsten Sinn verloren; und es fragt sich in jedem Einzelfall um den Zusammenhang der Rede und den individuellen Sprachgebrauch des einzelnen Schriftstellers. Wie sollte nun der Leser, welcher 1, 14 *Ἕλληνες* neben *βάρβαροι* ohne jede Beziehung auf einen zwischen diesen beiden Klassen bestehenden religiösen Gegensatz als Bezeichnung der Griechen mit Einfluß der griechisch gebildeten Angehörigen anderer Volksstämme angetroffen hat, wenige Zeilen weiter unter *Ἕλλην* den Heiden verstehen? Die Zusammenstellung mit *Ἰουδαῖος* konnte ihn nicht dazu verleiten, denn auch die Juden waren nicht nur eine Religionsgemeinde, sondern auch eine Nation von eigenartiger Sprache, Literatur und Kultur. Daher stellt Pl Kl 3, 11 neben Hellene und Jude, um auf den damit noch nicht ausgedrückten religiösen Gegensatz hinzuweisen, Beschneidung und Unbeschnittenheit, und läßt sich durch diesen Seitenblick nicht abhalten, *βάρβαρος, Σκύθης* folgen zu lassen, was doch auch geborene Heiden bezeichnet; also ganz unpassend wäre, wenn *Ἕλλην* vorher im Sinn von Heide verstanden werden sollte. Nicht minder klar scheint, daß 1 Kr 1, 22—24 *Ἕλληνες* nicht die Heiden schlechtweg bezeichnen kann; denn die Geistesart der Skythen und der Beduinen im Gegensatz zu den Juden konnte doch nicht mit den Worten *σοφίαν ζητοῦσιν* charakterisirt werden, sondern nur die der Griechen und der griechisch gebildeten Nichtgriechen. Gewiß sind an dieser Stelle wie auch 1 Kr 10, 32; 12, 13; Rm 10, 12; Gl 3, 28 die Griechen Repräsentanten der Heidenschaft, aber doch nur darum, weil tatsächlich mit verschwindend wenigen Ausnahmen (s. oben S. 65 A 26) alle Nichtjuden, welchen in Korinth, Rom und Galatien mit und ohne Erfolg das Ev in griechischer Sprache gepredigt wurde, nicht Barbaren, sondern Griechen in dem mehrerwähnten weiteren Sinne waren. Es ist auch nicht abzusehen, warum Titus oder der heidnische Vater des Timotheus, welche Gl 2, 1; AG 16, 1. 3 Hellenen heißen, nicht Vollblutgriechen oder doch völlig hellenisirte Nichtgriechen gewesen sein sollten. Da nun Pl in Übereinstimmung mit dem fast ausnahmslosen Sprachgebrauch des NT's so wie dem der hebräisch oder aramäisch redenden Juden (S. 73 A 43) die Heiden im Gegensatz zu den Juden regelmäßig *ἔθνη* (גּוֹיִם) nicht *Ἕλληνες* nennt, und dagegen an allen den Stellen, wo eine sichere Entscheidung möglich ist, darunter Rm 1, 14, *Ἕλληνες* nicht in religiösem, sondern in nationalem und kulturgeschichtlichem Sinne gebraucht, so fehlt jedes Recht, dieses Wort 1, 16 als Bezeichnung aller Nichtjuden in Rücksicht auf den Gegensatz der jüdischen und der heidnischen Religion zu verstehen. Man müßte allerdings

---

„Heide, heidnisch" gebraucht worden sei, müßte, soviel ich sehe, erst bewiesen werden.

für diese Stelle eine Ausnahme statuiren, wenn *Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι* ohne *πρῶτον* zu lesen wäre. Denn als Apposition zu *παντὶ τῷ πιστεύοντι* würde *Ἕλληνι*, wenn es in seinem nächsten Sinne gebraucht wäre, alle Nichthellenen und Nichtjuden vom Ev und vom Heil ausschließen, was allen so oft ausgesprochenen Überzeugungen des Apostels widersprechen würde und, zumal hinter 1, 14, wo die Barbaren nicht vergessen waren, eine schwer begreifliche Gedankenlosigkeit wäre. Aber an der Echtheit von *πρῶτον* ist nicht zu zweifeln. Daß Marcion es tilgte, erklärt sich befriedigend daraus, daß die darin enthaltene Bevorzugung der Juden und der Hellenen vor den übrigen Völkern oder gar der Juden vor den Hellenen ihm nach seiner Denkweise ein unerträglicher Gedanke war.[44]) Sieht man aber, wie wenig die alten Ausleger mit diesem *πρῶτον* anzufangen wußten, so ist auch nicht verwunderlich, daß es in zwei bedeutenden, damit aber auch völlig vereinsamt dastehenden Hss (s. A 44) gewiß nicht zufällig ausgefallen ist. Während man es 2, 9 und 10, wo die Bedeutung ebenso dunkel war, aber auch weniger wichtig schien, unangetastet ließ, tilgte man es hier, wo es sich um die Bestimmung des rettenden Ev für die ganze Menschheit handelte und eben darum jede Bevorzugung eines Teils der Menschheit unerträglich schien. In der Tat ist *πρῶτον* auch dann, wenn man *Ἕλληνι* nach dem konstanten Sprachgebrauch des Pl, nach dem Zusammenhang der Sätze von v. 14 an und wegen der nachgewiesenen Unannehmbarkeit des sonst sich ergebenden Gedankens in der ursprünglichen Bedeutung nimmt, unerträglich, solange man *πρῶτον* zu *Ἰουδαίῳ* allein bezieht. Denn worin sollte die Priorität des Juden vor dem Griechen und dem griechisch Gebildeten in bezug auf das Ev bestehen? Daß den Juden zuerst und erst nach ihnen den Griechen[45]) das Ev gepredigt werden sollte und gepredigt worden ist, kann, abgesehen davon, daß dies zu einer Zeit, wo längst mehr Griechen als Juden das Ev mit Erfolg gepredigt worden war, wenig zu bedeuten hatte, hier nicht gemeint sein, wo ja nicht von der geschichtlichen Entwicklung der Mission unter Juden und Heiden die Rede ist, sondern davon,

---

[44]) Zu Marcion cf GK II, 515, auch I, 639 A 2; doch möchte ich heute nicht mehr so bestimmt behaupten, daß Marcion den Defekt bereits vorgefunden habe. Einzelne von Maricon geschaffene Texte haben doch in kirchliche Exemplare Eingang gefunden cf Bd IX², 298f. — Bei Marcion fehlte vielleicht auch *τέ*, da Tert. c. Marc. V, 13 nur ein *et* hat; nur *πρῶτον* om. BGg, so daß die gewöhnliche Formel *Ἰουδ. τε καὶ Ἑλλ.* vorliegt cf AG 14, 1; 18, 4; 19, 10. 17; 20, 21; Rm 3, 9; 10, 12; 1 Kr 1, 24 (10, 32; 12, 13; Gl 3, 28; Kl 3, 11). Irreführend ist die Angabe „א* om. *τέ*". Dieser schrieb *Ιουδε πρωτον*. Da er häufig *ε* statt *αι* schreibt (z. B. Rm 1, 10. 20), wird er in seiner Vorlage *Ιουδεω τε πρωτον* vorgefunden haben und von einem *ε* zum andern abgeirrt sein.

[45]) AG 2, 39; 3, 26; 13, 46 cf 18, 6; Mr 7, 27; Rm 10, 19 (s. dort).

was das Ev jedem glaubenden Individuum heute und jederzeit ist.[46]) Ebensowenig aber könnte *πρῶτον* bei solcher Verbindung einen Gradunterschied ausdrücken; denn weder in bezug auf die Rettungsbedürftigkeit des Menschen noch in bezug auf die rettende Wirkung des Ev läßt sich ein größeres Maß von Anteil bei dem glaubenden Juden als bei dem glaubenden Griechen oder auch Heiden nachweisen. Gerade in diesen Beziehungen gilt uneingeschränkt das *οὐκ ἔστιν διαστολή* Rm 3, 22; 10, 12. Die Vorzüge der Juden (Rm 3, 1 f.; 9, 4) liegen auf einem anderen Gebiet. So leichten Fußes, wie noch immer geschieht, kann man sich auch nicht über die sprachlichen Bedenken gegen die althergebrachte Beziehung von *πρῶτον* auf den Juden allein hinwegsetzen. Da *τὲ — καί* zwei scharf voneinander geschiedene, sehr oft sogar gegensätzliche Begriffe viel enger als einfaches *καί* und auch enger als *καὶ-καί* zu einem Paar verbindet, von welchem die Aussage gleichmäßig gelten soll, so kann das zwischeneingeschobene *πρῶτον* diese Gleichstellung nicht aufheben und dem Juden eine Priorität der Zeit oder des Ranges vor den Griechen in bezug auf das von dem Paar Ausgesagte zusprechen, zumal diese Partikelverbindung sehr häufig den stärkeren Ton auf das zweite Glied des Paares wirft.[47]) Es wird daher *πρῶτον* zu dem untrennbaren Paar „dem Juden sowohl als auch dem Griechen“ gehören.[48]) Dies ist dann nicht eine

[46]) Die Übersetzung in S[1] (s. A 42) zeigt, wie unpassend der Singular für die oben abgewiesene Deutung ist.

[47]) Cf Kühner-Gerth II, 250 über die steigernde Bedeutung des *καί*; übrigens auch Blaß § 77, 9. Das häufige *Ἰουδ. τε καὶ Ἑλλ.* (s. die Stellen vorhin A 44, cf auch die Nachstellung der Juden hinter die Heiden AG 14, 5) unterscheidet sich nicht wesentlich von *οὐ μόνον Ιουδ. ἀλλὰ καὶ Ἑλλ.* cf Rm 9, 24; 3, 28.

[48]) Cf Klosterm. S. 14 ff; Einl I[3], 263 f. Aus älterer Zeit weiß ich keine Vertreter dieser Auffassung anzuführen außer etwa dem Vf jener alten Capitulatio zum Rm (Cod. Amiat. ed. Tischd. p. 240 und in vielen lat. Bibeln), welcher den Inhalt seines cap. III (etwa Rm 1, 13—17) so zusammenfaßt: *De gentibus grecis et barbaris et primatu Judaeorum atque Graecorum.* Das logische Verhältnis des Zusatzes zu *παντὶ τῷ πιστεύοντι* ist das gleiche, wie bei *μάλιστα* mit oder ohne *δέ* Gl 6, 10; Phl 4, 22; 1 Tm 4, 10; 5, 17; Tt 1, 10, cf 2 Tm 4, 13 und dazu GK II, 938 ff. — Für die gewiß seltene Einschiebung eines *πρῶτον* zwischen die durch *τὲ — καὶ* verbundenen Begriffe cf AG 26, 20, wo trotz der Voranstellung von *πρῶτον* vor *τέ* nicht Damaskus als erste Predigtstätte Jerusalem als einer zweiten gegenübergestellt wird, sondern das an die Juden gerichtete Predigen in diesen beiden Städten, welches uberdies in ganz Judäa seine Wirkung übte, als das anfängliche Predigen des Pl dem späteren an die Heiden gerichteten, cf AG 9, 19—29; Bd IX[2], 75 A 95 s. auch unten zu Rm 15, 19. Aufs neue vergleiche ich auch Eus. ecl. proph. III, 26 *αὐτῷ τε πρότερον τῷ λαῷ καὶ τοῖς τὴν πόλιν ἐνοικοῦσι πολίταις, ἔπειτα δὲ καὶ τῷ ναῷ.* Cf auch 2 Tm 1, 5, wo *πρῶτον* auf zwei durch einfaches *καί* verbundene Frauennamen sich bezieht, und beide zusammen dem Timotheus gegenübertreten cf Einl I[3], 416 A 4. Auch Rm 1, 16 könnte ein *ἔπειτα δὲ τοῖς βαρβάροις*

den Begriff παντὶ (τῷ πιστεύοντι) entfaltende, in zwei Hälften zerlegende Apposition, sondern eine inhaltliche Ergänzung der ganzen voranstehenden Aussage. Was von jedem Glaubenden gesagt war, gilt in erster Linie von dem Juden und dem Griechen, im Unterschied von den Angehörigen anderer Nationen, daß nämlich einem solchen das Ev eine rettende Gotteskraft unter der Bedingung des Glaubens sei. Die Priorität, welche hiedurch dem jüdischen Volk als dem bis vor kurzem alleinigen Empfänger der Wortoffenbarungen Gottes (cf 3, 2), daneben aber auch den Griechen als den vornehmsten Trägern höherer Geistesbildung zugesprochen ist, kann ebensowenig, wie wenn man das πρῶτον nur dem Juden gelten läßt, einen höheren Grad von heilsamer Wirkung des Ev bedeuten, die er zu erfahren bekäme. Aber auch rein zeitliche Bedeutung kann in einer präsentischen Aussage über Wesen und Wirkung des Ev πρῶτον nicht haben. Nur darum gilt diese Aussage von Juden und Griechen in erster Linie, von ihnen zunächst und vornehmlich, weil zur Zeit des Rm das Ev fast ausschließlich Juden und Hellenen und sogut wie gar nicht Barbaren gepredigt worden war, also die Prediger des Ev auch noch sogut wie keine Gelegenheit gehabt hatten, an Menschen, die weder Juden noch Hellenen in dem mehrerwähnten Sinne waren, solche Erfahrung von der Wirkung des Ev zu machen, wie sie in v. 16 als eine Tatsache der Gegenwart ausgesprochen ist. Hier so wenig wie 2, 9 und 10 tut dieses πρῶτον der gleichen Geltung des Satzes für Juden und Griechen Eintrag, und will überhaupt die Erinnerung an die tatsächliche Priorität dieser beiden Gruppen von Menschen auf dem Gebiet der Mission die Gemeingiltigkeit des Satzes einschränken. Nicht diese zusätzliche Näherbestimmung des παντὶ τῷ πιστεύοντι, welche bis zu dem Punkt, wo sie zum zweiten und dritten Mal wiederkehrt (2, 9. 10), keinerlei Ausführung oder auch nur Berücksichtigung findet, sondern die Hauptaussage selbst in ihrer vollen Allgemeinheit wird durch v. 17 begründet.

Eine rettende Kraft Gottes für jeden Glaubenden ist das Ev; „denn eine Gerechtigkeit Gottes wird in demselben enthüllt in folge von Glauben (und) zum Zweck von Glauben, gemäß dem Schriftwort: der Gerechte aber wird in folge von Glauben leben". Außer Frage hätte stets bleiben sollen, daß ἐν αὐτῷ sich auf das Subjekt des vorigen Satzes, auf den alles von 1, 1 beherrschenden Hauptbegriff τὸ εὐαγγέλιον bezieht und nicht etwa auf das kollektive παντὶ τῷ πιστεύοντι.[49]) Nur durch eine neue Aussage über

oder τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν stehen; ein solches in Gedanken zu ergänzen, ist der Leser durch πρῶτον geradezu aufgefordert.

[49]) So Klosterm. S. 25ff. Faßt man seine stückweise S. 27. 29 vorgetragene Paraphrase zusammen, so ergibt sich der Satz: „Denn als eine Gottesgerechtigkeit offenbart sich das Evangelium an dem Glaubenden in

das Ev kann der vorige Satz begründet und bestätigt werden, in welchem ja nicht die für die rettende Wirkung der Gottesbotschaft unerläßliche, aber auch selbstverständliche Bedingung des Glaubens an dieselbe, sondern die Versicherung, daß diese Botschaft eine rettende Kraft (Gottes) sei, den Hauptton hatte (s. oben S. 73). So ist auch in der dies bestätigenden Aussage vor allem betont, daß eine Gerechtigkeit (Gottes) im Ev enthüllt werde. Damit ist auch gesagt, daß der Mangel an Gerechtigkeit es ist, in folge dessen die Menschen sich in einem lebensgefährlichen, rettungsbedürftigen Zustand befinden. Nur eine solche Botschaft, welche den Menschen Gerechtigkeit bringt, kann eine Kraft heißen, welche vom Tode errettet. Zunächst jedoch wird nur gesagt, daß eine Gerechtigkeit (Gottes) im Ev enthüllt werde. Das Präs. *ἀποκαλύπτεται* (cf dagegen 3, 21) ist geeignet, vor jeder Verdunkelung des Begriffs *εὐαγγέλιον*, vor Unterschiebung von Begriffen wie christliche Lehre, ntl Offenbarung oder ev Geschichte zu warnen. Vielmehr in der Botschaft, selbstverständlich jedesmal dann, wenn sie verkündigt wird, enthüllt sich den Hörern eine Gottesgerechtigkeit; freilich nicht so, daß bereits das körperliche Hören ihnen eine solche *ἀποκάλυψις* brächte. Man kann ja mit hörenden Ohren taub wie mit sehenden Augen blind sein (Mt 13, 13). Die Enthüllung, welche das gepredigte Ev bewirken will, kommt nur bei denen zu stande, welche es glaubend annehmen,

---

einem mit dem wachsenden Glauben Schritt haltenden Maße des Zunehmens". Dagegen wäre abgesehen von dem oben im Text Gesagten, in Kürze zu bemerken: 1) Es wird dabei das *ἐκ (πίστεως)* einerseits nach Analogie der häufigen Verbindung von *ἐκ* mit einem dazu gegensätzlichen *εἰς* (s. A 50) als Bezeichnung des Ausgangspunktes einer Entwicklung („von Stufe zu Stufe") aufgefaßt, andrerseits aber als Bezeichnung des Maßstabs, nach welchem eine Entwicklung sich vollzieht, was um so unmöglicher ist, als es sich um Entwicklung zweier ganz verschiedener Größen handelt, dort des Glaubens, hier der Enthüllung des Ev. 2) Daß das Ev, welches doch vor allem eine deutliche Offenbarung der vordem mehr oder weniger verborgenen Gedanken und Absichten Gottes ist, selbst ein verborgenes, der Enthüllung bedürftiges Ding sei, ist ein dem Begriff *εὐαγγέλιον* widersprechendes, im hiesigen Zusammenhang durch nichts vorbreitetes Oxymoron (cf 2 Kr 4, 3), welches nicht stillschweigend vorausgesetzt werden konnte. 3) Wenn das Ev sich als Gottesgerechtigkeit offenbaren und unter dieser *δικαιοσύνη θεοῦ* die allmählich wachsende „sittliche Lebensbeschaffenheit" (S. 29) der Glaubenden verstanden werden soll, so wird hier eine undenkbare Identität des Ev mit einer durch dasselbe hervorgebrachten oder vielmehr hervorzubringenden Wirkung behauptet. Ein Ding kann sich doch nur als das enthüllen, was es verborgener Weise, aber in Wahrheit schon vor der Enthüllung ist. 4) Es wird durch diese kühne „Korrektur" der bisherigen Erklärung des Rm die unmittelaar ins Ohr fallende Kongruenz zwischen v. 17 und 18 zerstört. Wie das *ἀποκαλύπτεται* von v. 18 dem von v. 17 entspricht, so muß, und zwar gegensätzlich, das Subjekt *ὀργὴ θεοῦ* dem *δικαιοσύνη θεοῦ* und das *ἀπ' οὐρανοῦ* dem *ἐν αὐτῷ* sc. *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* entsprechen.

d. h. *ἐκ πίστεως*. Daß der Glaube das Hören der Botschaft und dieses die Sendung von Boten und die auftragsgemäße Verkündigung durch die Boten voraussetzt (Rm 10, 14—18), brauchte nicht erst gesagt zu werden. Hier galt es nur zu sagen, daß außer diesen, von den Menschen, denen das Ev etwas bringen soll, unabhängigen und an jedem Tag, da es gepredigt wird, tatsächlich erfüllten Bedingungen auch noch das Glauben der Hörenden eine unerläßliche Bedingung dafür sei, daß die beabsichtigte Wirkung des Ev an dem einzelnen Hörer erreicht werde. Glaube zu wirken, ist aber auch der Zweck, zu welchem das Ev gepredigt wird oder, wie derselbe Vorgang hier angeschaut ist, in dem gepredigten Ev jene Gottesgerechtigkeit enthüllt wird.[50]) Daß das Ev überhaupt in der Welt ge-

[50]) Durch die Wortstellung gesichert ist, daß *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* nicht etwa attributiv zu *δικ. θεοῦ*, sondern adverbial zu *ἀποκαλύπτεται* gehört. Auch wäre der Gedanke, welcher 3, 22 als eine neue, im Begriff *δικ. θεοῦ* (3, 21) noch nicht enthaltene Näherbestimmung desselben eingeführt und bis 3, 31 entwickelt wird, hier noch ganz unvorbereitet und daher unverständlich. — Die äußerliche Ähnlichkeit mit Redewendungen wie *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2 Kr 3, 18; *ἐκ κακῶν εἰς κακά* Jer 9, 2; *ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν* Ps 84, 8; „von Glauben zu Glauben" d. h. „von einem Glauben zum andern" kann diese Übersetzung nicht rechtfertigen und Deutungen nicht entschuldigen, wie die des Orig. (vom atl zum ntl Glauben), Ephr. (*ex fide Abrahami in fidem filiorum Abrahami*), Abstr (*ex fide* [Treue] *dei promittentis in fidem* [Glaube] *hominis credentis*), Haußleiter (S. 39 ff. etwa „vom Glauben Christi zum Glauben der Christen"). Abgesehen von den hier selbstverständlich nicht vergleichbaren Fällen, in welchen zwei Zeitangaben als Grenzpunkte oder Stationen eines Geschehens in dieser Form einander entgegengesetzt werden (Aristot. polit. Athen 43, 1 *ἐκ Παναθηναίων εἰς Παναθήναια*, cf Epict. IV, 1, 111 *ἕωθεν εἰς ἑσπέραν*, Ex 18, 13 *ἀπὸ πρωΐθεν ἕως δείλης*, auch unser deutsches „von Jahr zu Jahr, von Tag zu Tag"), dient jene Redensart zur Näherbestimmung von Verben, welche eine Bewegung desselben Subjekts ausdrücken, dessen fortschreitende Entwicklung durch *ἐκ* (oder *ἀπό*) — *εἰς* beschrieben wird. Hier dagegen dient *ἐκ* — *εἰς* zur Näherbestimmung einer Aussage über *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche ja nicht als das glaubende Subjekt gedacht werden kann, und deren Enthüllung hier auch nicht als eine von einer Stufe zur andern sich entwickelnde, sondern als eine in und mit der Predigt des Ev sich vollziehende vorgestellt ist. Es kann daher *ἐκ* hier wie in dem folgenden Citat aus Habakuk (cf *ἐκ πίστεως* 3, 30; 5, 1; *ἐξ ἔργων* 3, 20; 4, 2) nur das gläubige Verhalten des Menschen, des Hörers des Ev, als Ursache oder als bedingende Voraussetzung für das, was dem Menschen von Gott widerfährt, einführen. Ebenso dann aber auch *εἰς πίστιν* wiederum das gläubige Verhalten des Menschen als Zweck und Ziel der Enthüllung der Gottesgerechtigkeit im Ev d. h. aller Predigt des Ev. Nicht ganz, aber doch einigermaßen vergleichbar ist Mt 3, 11 *εἰς μετάνοιαν* cf Bd I², 136. Nur mittelbar sagt Pl, daß jede Entwicklung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zum Ev und der in ihm sich enthüllenden Gerechtigkeit steht, solange er im Fleisch lebt, sich zwischen dem Glauben, mit welchem er das Ev zuerst aufnimmt, und dem Glauben, in welchem er es festhält, bewegt, also nie über das Glauben hinausführt cf Gl 2, 20; 1 Kr 15, 1 f.; 2 Kr 1, 24; Rm 11, 20; 2 Tm 4, 7. Ein wesentlich anderes Verhältnis zu den Gegenständen des Glaubens und somit auch zur Gerechtigkeit wird erst später eintreten 2 Kr 5, 7; 1 Kr 13, 12.

predigt wird, dient dem Zweck, Glaube zu wirken (cf v. 5); aber auch die durch den Glauben des einzelnen Hörers bedingte Enthüllung der Gottesgerechtigkeit an denselben, hat doch andrerseits auch keinen anderen Zweck, als denselben Glauben zu wirken, welcher schon die subjektive Voraussetzung der nicht bloß beabsichtigten, sondern wirklich stattfindenden Enthüllung ist. Über den Glauben kommt der Mensch dem Ev gegenüber in diesem Leben nicht hinaus, also auch nicht in seinem Verhältnis zu der im Ev sich enthüllenden Gerechtigkeit, cf Gl 5, 5 und A 50 a. E. Was aber ist unter dieser *δικαιοσύνη θεοῦ* zu verstehen? Da es manchmal übersehen oder doch nicht genug gewürdigt wird, sei daran erinnert, daß dieser von Pl nur im Rm häufiger und mit großem Nachdruck angewendete Ausdruck [51]) unabhängig von ihm und vor ihm sowohl von Jesus Mt 6, 33 als von Jakobus 1, 20 gebraucht worden ist. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß Pl ihn in der Meinung verwendete, damit einen von ihm neu erzeugten Gedanken auszusprechen, oder auch nur einen allgemein christlichen Gedanken in einen von ihm erst gewonnenen Begriff zu fassen, was auch wenig zu dem bis dahin beobachteten Ton dieses Briefes stimmen würde; denn geflissentlich sehen wir ihn in den Aussagen über das Ev und über seinen Beruf am Ev bemüht, alles ihm persönlich Eigentümliche hinter das Gemeinchristliche und das Gemeinapostolische zurückzustellen. Lesern, bei welchen er nicht nur den Besitz des Ev Gottes und seines Sohnes (1, 1. 9 cf 16, 25), sondern wie sich zeigen wird, auch Vertrautheit mit dem Brief des Jk voraussetzt, wird der Gedanke nicht fremd gewesen sein, daß der Mensch, um gerettet zu werden oder des Reiches Gottes teilhaftig zu werden, einer Gerechtigkeit bedürfe, welche verdient Gottes Gerechtigkeit zu heißen. Daß Pl darunter die Gotte unveräußerliche Eigenschaft der Gerechtigkeit verstanden haben wollte, ist ebenso wie eine gleichartige Mißdeutung von *δύναμις θεοῦ* v. 16 von vornherein durch die Artikellosigkeit beider Substantiva ausgeschlossen, und insofern noch sicherer, als die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit Gotte eignender, ihm zur Verfügung stehender und je nach Bedarf abwechselnd von ihm in Wirksamkeit gesetzter Kräfte und Fähigkeiten wegen der inhaltlichen Unbestimmtheit des Begriffs *δύναμις* wohl denkbar wäre, nicht aber der Gedanke einer Mehrheit von Gerechtigkeiten als verschiedener Eigenschaften Gottes. Unannehmbar ist ferner der bei dieser Fassung des Begriffs sich ergebende Gedanke, daß der wesentliche Gegenstand der durch das Ev erfolgenden Offenbarung die Gerechtigkeit Gottes sei. Mag Pl immerhin darauf Gewicht gelegt haben, daß

---

[51]) Cf Rm 3, 21. 22; (5, 17); 10 3–11; (1 Kr 1, 30; 2 Kr 5, 21); Phl 3, 9. Nicht dahin gehörig sind Rm 3, 25. 26; 2 Pt 1, 1; 2 Tm 4, 8.

Gott auch bei der Veranstaltung des Heiles sich als den Gerechten erweise (cf Rm 3, 26) und somit auch die Heilsbotschaft ihn als gerecht erkennen lasse, so konnte er doch nicht als das Charakteristische des Ev angeben, daß in demselben die Gerechtigkeit, welche Gotte als unveräußerliche Wesenseigenschaft gehört, enthüllt werde, als ob sie vorher den Menschen verborgen gewesen wäre, und nicht längst in Gesetz und Propheten kraftvoll bezeugt und in mannigfaltigster Weise sowohl im regelmäßigen Verlauf des Weltlebens als in erschütternden Geschichtsereignissen auch von frommen Heiden erkannt und geglaubt worden wäre. Und selbst die Verkündigung eines letzten zukünftigen Gerichts, durch welches jede während dieses Weltlaufs eingetretene Verdunkelung der Gerechtigkeit Gottes beseitigt werden soll (cf Rm 2, 5), ist doch nicht eine erst durch das Ev gebrachte Offenbarung. Vor allem aber wäre unverständlich, wie durch die Behauptung, daß im Ev die Gerechtigkeit Gottes enthüllt werde, das Urteil begründet sein sollte, daß das Ev eine die Menschen vom Verderben rettende Gotteskraft sei. Die Gerechtigkeit Gottes äußert sich doch mindestens ebensosehr und sogar in einer viel unmittelbareren, verständlicheren Weise im Richten und Strafen dessen, was ihm widerstrebt, als darin, daß er dem nie ohne eigene Schuld in Elend und Lebensgefahr gesunkenen Menschen aus solcher Lage heraushilft. Unter der *θεοῦ δικ.* ist also jedenfalls nicht die zum Wesen Gottes gehörige Eigenschaft der Gerechtigkeit zu verstehen, sondern einerseits wie unter *εὐαγγέλιον θεοῦ* (1, 1) und *δύναμις θεοῦ* (1, 16) ein von Gott herrührendes, von ihm in die Welt gesandtes, in der Welt wirkendes Etwas, und andrerseits ein den Menschen zugedachtes, zur Aneignung durch die Menschen bestimmtes Gut.[52]) In ersterer Beziehung d. h. was den Sinn der Verbindung des Genitivs *θεοῦ* mit *δικ.* anlangt, ist nicht nur die Analogie der gleichgeformten Ausdrücke in v. 1 und 16 beweisend. Wir haben Phl 3, 11 in *τὴν ἐκ θεοῦ δικ.* auch die authentische Interpretation von *δικ. θεοῦ*, und wie dort die von Gott herstammende, durch Gott gewirkte Gerechtigkeit einen ausschließenden Gegensatz zu einer vom Menschen selbst durch dessen eigene Leistung hergestellten oder erworbenen Gerechtigkeit (*ἐμὴν δικ.*) bildet, so auch Rm 10, 3 *ἡ δικ. τ. θεοῦ* zu *ἡ ἰδία δικ.* Diese Gegenüberstellung sowie der Zusammenhang sowohl von Rm 9, 30—10, 11 und Phl 3, 3—14 als von Rm 1, 16—17 stellen aber auch das andere außer Zweifel, daß *δικ. θ.* ein für die Menschen bestimmtes Gut ist, welches sie sich ebensowohl aneignen sollen, wie die, welche von sich aus nach Ge-

---

[52]) Daß Pl damit an den älteren Gebrauch Mt 6, 33; Jk 1, 20 anknüpft, kann hier nicht ausgeführt werden, cf Bd I³, 298; Einl I³, 68 A 2.

rechtigkeit streben, damit ein wertvolles Gut sich zu eigen zu machen suchen. Während jene dies niemals erreichen, wird die δικ. θεοῦ dem Menschen im Ev so nahegebracht, daß er sie sich aneignen kann. Sie ist ein Gnadengeschenk Gottes (Rm 5, 17 cf 3, 24 δωρεάν), welches jeder das Ev glaubend aufnehmende Mensch empfängt. Daß eine so entstandene und vom Menschen angeeignete Gerechtigkeit bei dem Gott, der sie gewirkt und geschenkt hat, auch Anerkennung finde, ist eine billige Erwartung, ist aber in dem Ausdruck δικ. θεοῦ nicht ausgesprochen.[53]) Um zu einer inhaltlich richtigen Bestimmung dieses Begriffs zu kommen, sei zunächst noch bemerkt, daß unter der von Gott herkommenden und vom Menschen anzueignenden δικ. ebensowenig eine von Gott gewirkte Eigenschaft des Menschen als eine Eigenschaft Gottes verstanden werden kann. Denn wenn es heißt, daß sie im Ev, und zwar dem Hörer des Ev in folge von Glauben enthüllt werde, so ist damit auch gesagt, daß sie ihm vor dem gläubigen Hören des Ev verborgen, also doch gewiß nicht eine in seinem eigenen Besitz befindliche Eigenschaft war. Ebensowenig ist zu denken an ein sittlich gutes Wollen und Handeln, welches auf grund der Bekehrung durch das Ev in den Glaubenden sich entwickelt.[54]) Denn der Satz sagt nichts von der allmählichen Entwicklung der Gerechtigkeit an und in dem Menschen, welcher das Ev gläubig aufgenommen hat, sondern hält uns in dem Moment fest, in welchem der Mensch das ihm gepredigte Ev gläubig hört, und nicht von Nachwirkungen des geglaubten Ev in dem gläubigen Hörer ist die Rede, sondern von der Enthüllung einer Gottesgerechtigkeit, welche in dem Ev in folge von Glauben, also in und mit der Glauben findenden Predigt des Ev geschieht. Der Ausdruck ἀποκαλύπτεται setzt aber nicht nur voraus, daß der betreffende Gegenstand dem, welchem er enthüllt wird, bis dahin verborgen und unbekannt, also auch nicht in seinem Besitz war, sondern auch, daß der Gegenstand bereits existirte, ehe er für einen oder viele aus der Verborgenheit, in welcher er sich vorher für sie befand, hervorgezogen wird. Die δικ. θεοῦ entsteht nicht erst durch das Ev oder durch den Glauben an das Ev, geschweige denn durch weitere, dem Glauben erst folgende Wirkungen des Ev, sondern hat ein selbständiges, zunächst der Welt verborgenes,

---

[53]) Luther, der in der Vorlesung II, 12. 15 sehr gut über δύναμις und δικαιοσύνη θεοῦ handelt, hat durch die Übersetzung „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (so hier und 3, 21; 10, 3; abgekürzt „von solcher Gerechtigkeit vor Gott" 3, 22) die Aufgabe des Übersetzers überschritten, sofern die Anerkennung dieser Gerechtigkeit seitens Gottes erst eine Folge ihrer Herkunft aus Gott ist. Eher zulässig wäre „eine Gerechtigkeit aus Gott" nach Phl 3, 9, wo aber Luther wieder nach andrer Seite über den Text hinausgreift.

[54]) Cf Rm 7, 4. 6; 8, 4; 14, 17 und oben A 49.

im Ev aber sich dem gläubigen Hörer enthüllendes Dasein. Da nun δικ. eine Eigenschaft ist, die nicht ohne einen persönlichen Inhaber sein kann, und da, wie gezeigt, weder Gott noch der das Ev gläubig hörende Mensch hier als Inhaber dieser Gerechtigkeit zu denken ist, so erhebt sich die Frage, auf welche der vorliegende Text keine oder doch keine direkte Antwort gibt, wo und wie denn diese Gerechtigkeit existirt, nachdem Gott sie von sich aus hergestellt und in die Welt gesetzt hat, und ehe sie durch das Ev gläubigen Hörern desselben enthüllt und zur Aneignung dargeboten wird. An dieser Stelle des Rm läßt sich nur eine vorläufige Antwort auf diese Frage den Worten ἐν αὐτῷ d. h. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ entnehmen, welche nicht mit διὰ τοῦ εὐαγγελίου schlechthin gleichbedeutend sind, sondern voraussetzen, daß eine unverhüllte Darstellung der von Gott herstammenden, den Menschen als ein Gut für sie bestimmten Gerechtigkeit das Hauptstück des Ev ist. Nun ist aber nach 1, 2—4 nichts anderes als Jesus Christus in seiner geschichtlichen Erscheinung der alles beherrschende Mittelpunkt des Ev. Also kann Pl auch nur Christus als den persönlichen Träger und Inhaber der Gottesgerechtigkeit vorstellen. Diese ist nicht eine blasse Idee, sondern eine geschichtliche Wirklichkeit. Wie Christus selbst (Rm 8, 3), so ist auch seine vollkommene Gerechtigkeit (5, 18 f.) göttlichen Ursprungs. Daher heißt sie δικ. θεοῦ. Andrerseits ist sie eines im Fleisch lebenden Menschen Gerechtigkeit und schon dadurch, daß sie in der Welt erschienen ist, ein Ausdruck des Willens Gottes, daß sie ein Gemeingut der Menschheit werde. Sie ist aber damit, daß sie da ist, noch keineswegs eine der Menschenwelt offenbare Tatsache, sondern zunächst ein verhülltes und verkanntes Geheimnis (1 Kr 2, 8; Jo 16, 8. 10; AG 3, 14; 22, 14). Erst im Ev, welches ihn der Welt verkündigt, wird auch die in ihm erschienene Gottesgerechtigkeit enthüllt, doch nicht so, daß alle Hörer des Ev sie erkennen und anerkennen müssen (cf dagegen 1 Kr 1, 18 ff; 2 Kr 4, 3), sondern so, daß nur der glaubende Hörer des Ev sie im Glauben zu sehen bekommt. Daß ein solcher sie nicht nur kennen lernt, sondern eben damit auch zu eigen bekommt, wird im weiteren Verlauf des Briefs dargelegt, ergibt sich aber auch schon hier aus dem Zusammenhang mit v. 16. Denn wie sollte das bloße Wissen um die in Jesus erschienene gottmenschliche Gerechtigkeit das Ev zu einer den glaubenden Menschen vom Verderben errettenden Gotteskraft machen? Nur darum, weil das im Glauben aufgenommene Ev diese Gottesgerechtigkeit dem der eigenen Gerechtigkeit ermangelnden und darum dem Untergang zueilenden Menschen zu eigen macht, gilt vom Ev der Satz von v. 16. Daß dies aber nicht nur durch Schlußfolgerungen des Auslegers gewonnene Voraussetzungen des Satzes von v. 17 sind, wird sich zu

5, 15—19; 10, 6—10 zeigen. Noch unmittelbarer ergibt sich dasselbe aus 1 Kr 1, 30, wonach Christus Jesus in Person uns von Gott her unter anderem auch zur *δικαιοσύνη* geworden ist, eine Stelle, deren *ἀπὸ θεοῦ* neben dem *ἐκ θεοῦ* Phl 3, 9 den Sinn von *θεοῦ* bei *δικαιοσύνη* vollends unfraglich macht. Die Identifikation aber der den Menschen mangelnden, von Gott für sie hergestellten und von Gott ihnen zugedachten Eigenschaft der Gerechtigkeit mit der Person Jesu, welche 1 Kr 1, 30 nur deutlicher als Rm 1, 17 ausgesprochen ist, ist ein manchen ähnlichen Redeweisen des Pl entsprechender [55]) starker Ausdruck des Gedankens, daß die Gottesgerechtigkeit in dieser Person verkörpert sei, an Jesus ihren ersten Träger und Inhaber habe. Indem Gott seinen Sohn in die Welt sandte und in menschliches Leben eintreten ließ (1, 3; 8, 3 oben S. 38f.), legte er den Grund zu der den übrigen Menschen mangelnden, dagegen in dem ganzen irdischen Leben Jesu bewährten menschlichen Gerechtigkeit; in der gleichfalls von Gott in die Welt gesandten Botschaft von seinem Sohne (1, 1—3) läßt er sie den Menschen verkündigen, enthüllt und bietet sie den an die Botschaft Glaubenden zum Zweck der Aneignung dar. Darum kann man das Ev eine rettende Gotteskraft für jeden an dasselbe Glaubenden nennen. Die beiden Sätze von v. 16^b und v. 17^a sind nicht nur durch die syntaktische Anknüpfung (*γάρ*), sondern vor allem dadurch, daß sie verwandte Aussagen sowohl über das Ev als über den Glauben enthalten, so innig mit einander verschlungen, daß auch, was weiter folgt, nicht an v. 17^a für sich, sondern an den untrennbaren Inhalt beider Sätze sich anschließt. Daß das Ev als Enthüllung einer von Gott stammenden Gerechtigkeit eine rettende Gotteskraft für alle Menschen ist, und daß der Glaube die einzige von Seiten des

[55]) Außer 1 Kr 1, 30 (s. oben im Text) cf Gl 3, 13 Christus ein Fluch für uns, Phl 1, 21 für mich das Leben, 1 Tm 1, 1 unsere Hoffnung, 1 Tm 3, 16 das offenbar gewordene Geheimnis, Kl 1, 27 dies beides verbunden. Nächste formale Parallele bietet 2 Kr 5, 21, wo nicht nur von Christus gesagt wird, daß Gott ihn für uns zu einer Verkörperung der Sünde gemacht habe, sondern auch Zweck und Ziel des Versöhnungswerkes darein gesetzt wird, daß wir in und durch Christus eine *δικαιοσύνη θεοῦ*, eine Verkörperung oder persönliche Darstellung der von Gott hergestellten Gerechtigkeit werden. Christus ist dies also in erster Linie, das letzte Ziel aber der Verähnlichung der durch ihn Versöhnten mit ihm (cf Rm 8, 29f.) ist, daß auch sie es abgeleiteter Weise seien. — Daß von Pl und überhaupt im NT Jer 23, 6 nicht citirt wird, erklärt sich daraus, daß in LXX der Sinn des Messiasnamens יהוה צִדְקֵנוּ („Jahweh ist unsere Gerechtigkeit") durch die Transkription *Ἰωσεδέκ* (davor eine zum vorigen gezogene Doppelübersetzung von יהוה durch *κύριος*) völlig verdunkelt ist, Jer 33, 16 aber, wo derselbe Name dem Jerusalem der Endzeit zugesprochen und von LXX richtig durch *κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν* wiedergegeben ist, keine Beziehung auf Christus gestattete. Trotzdem darf man annehmen, daß für den mit dem hebr Original vertrauten Pl Jer 23, 6 maßgebend gewesen ist.

Menschen zu erfüllende Bedingung ist, unter welcher das Ev diese seine Bestimmung an dem einzelnen Menschen erreicht: dies beides entspricht dem Wort des Propheten (Hab 2, 4): „Der Gerechte aber wird in folge von Glauben leben". Die Anknüpfung durch καθὼς γέγραπται[56]) will nicht den Schein erwecken, als ob die vorigen Aussagen über das Ev in dem citirten Schriftwort ihre ausreichende Begründung fänden oder gar aus ihr erwachsen wären. Der Prophet sagt nichts vom Ev, und Pl hat seine Aussagen über das Ev vielmehr aus seiner persönlichen und amtlichen Erfahrung geschöpft, einer Erfahrung, die niemand machen konnte, ehe die Gottesbotschaft von dem Sohne Gottes in der Welt gepredigt wurde. Aber eine bedeutsame Bestätigung dieser auf Erfahrung gegründeten Urteile für alle die, welchen die in der hl. Schrift Israels niedergelegten Worte der Propheten Gottes (cf 1, 2) eine Auktorität in Sachen der Religion sind, liegt doch darin, daß einer dieser alten Propheten gleichfalls so wie Pl Gerechtigkeit und Glaube als Bedingungen des Heils genannt hat. Und so ist es; denn wenn man auf die durch die Wortstellung verwehrte, weder im Zusammenhang der prophetischen Stelle angezeigte, noch bei Pl bisher vorbereitete Konstruktion von ἐκ πίστεως als Näherbestimmung von δίκαιος (= ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος) verzichtet, so sind in dem Spruch die beiden Gedanken zusammengefaßt: 1) der Gerechte, also nur der Gerechte wird zum Leben gelangen und 2) durch Glauben, durch nichts andres als Glauben wird er zum Leben gelangen. Wie in der freien Verwertung desselben Wortes in Gl 3, 11 läßt Pl auch hier das durch LXX gebotene, auf Gott bezügliche μοῦ hinter πίστεως fort, weil dadurch das Citat für ihn unbrauchbar geworden wäre, setzt aber auch nicht dafür ein durch den masor. Text gefordertes αὐτοῦ, weil dies jeder Leser von selbst hinzudenkt, und weil es den an die LXX gewöhnten Lesern als eine willkürliche Eintragung befremdlich hätte sein können.[57]) Daß die beiden Gedanken des prophetischen Spruchs dem zweiteiligen Urteil des Pl über das Ev genau entsprechen, bedarf keines weiteren Beweises. Dagegen erwartet der Leser, daß diese beiden Gedanken selbst und die ihnen entsprechenden Teile des vorangehenden, in wuchtiger Kürze vielsagenden Urteils über das Ev im folgenden eine breitere Aus-

[56]) Diese im Rm nicht weniger als 14mal gebrauchte Citationsformel findet sich bei Pl sonst nur noch 1 Kr 1, 31; 2, 9; 2 Kr 8, 15; 9, 9 cf 1 Kr 15, 3f. κατὰ τὰς γραφάς, 2 Kr 4, 13 κατὰ τὸ γεγραμμένον, außerdem nur noch etliche Male bei Mr, Lc (Ev u. AG), Jo, cf Bd IV, 112. 392f. zu Jo 1, 23; 7, 38. Die richtige Würdigung solcher Citate vertrat schon Thdr z. B. zu Rm 9, 25, wo das ähnliche ὡς καὶ κτλ. das Citat einleitet.

[57]) Cf Bd IX², 153f., da auch kurz über die Form des Citats Hb 10, 38. Über die ähnliche Verwendung von Hab 2, 4 bei den alten Rabbinen cf Schlatter, Der Glaube im NT, 3. Aufl. S. 610.

führung und allseitige Begründung finden werden. Diese Erwartung wird durch den ersten Hauptteil des Briefes bis 11, 36 erfüllt.

I. Gottes Zorn über alle Sünde und alle Sünder 1, 18—3, 20.

Welchen der beiden Gedanken des Citates aus Habakkuk der Apostel zuerst zu begründen nötig findet, ergibt sich sofort aus dem ersten Satz der nun folgenden Ausführung (18): „Denn es wird enthüllt (oder offenbart sich) ein Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen“. Wenn dem so ist, so ist damit auch gesagt, daß nur der fromme und gerechte Mensch nicht von dem Zorn Gottes betroffen wird oder, mit anderen Worten, sein Leben retten, zu Heil und Leben gelangen wird. Denn vom Zorne Gottes betroffen werden heißt zu grunde gehen; ihm entrinnen oder mit ihm verschont werden heißt leben.[58]) Daß dies nur dem Gerechten gelingt, hat Habakkuk mit den Worten gesagt: ὁ δίκαιος ζήσεται. Alles das, was weiterhin bis 3, 20 zur Begründung dieses Satzes gesagt wird, dient aber mittelbar auch dazu, das Urteil zu rechtfertigen, daß das Ev nur darum, weil es dem Menschen eine für ihn bestimmte Gottesgerechtigkeit bekannt macht und zu eigen gibt, eine rettende Kraft ist. Daß der Apostel sich dieses Zusammenhanges seiner Gedanken bewußt ist, wird auch dem Ohr des Lesers fühlbar; denn das ἀποκαλύπτεται von v. 18 entspricht deutlich demselben Verbum in v. 17, das hiesige ὀργὴ θεοῦ dem dortigen δικαιοσύνη θεοῦ. Um so selbstverständlicher sollte sein, daß hier nicht, wie 2, 5 und so manchmal sonst, von der zukünftigen, am Ende der Tage erfolgenden Entladung des Zornes Gottes die Rede ist,[59]) wogegen ebensosehr das Tempus von ἀποκ. wie die Artikellosigkeit von ὀργὴ θ. spricht, sondern eine ebenso wie die Enthüllung der Gottesgerechtigkeit im Ev während dieses Weltlaufes je und dann geschehende Enthüllung eines Gotteszornes. Hier wie v. 17 setzt ἀποκ. voraus, daß bereits vorhanden, aber zunächst noch verborgen ist, was sich enthüllt, daß also Gottes Zorn gegen alle menschliche Irreligiosität (ἀσέβεια) und Rechtswidrigkeit oder Unsittlichkeit (ἀδικία) gerichtet ist, wo immer und sobald als solche sich zeigt, daß aber diese Erregung des Willens Gottes gegen die menschliche Sünde keineswegs regelmäßig und immer sofort in Taten des Gerichtes und Bestrafung der Sünder in die Erscheinung tritt. Es sind vom AT her be-

[58]) Cf Rm 5, 9; 1 Th 1, 10; 5, 9; Eph 2, 3—10; 5, 6—14; Mt 3, 7.

[59]) So z. B. schon Iren. lat. IV, 27, 4 (*revelabitur*), Thdrt, Philippi, während Chrys. die gegenwärtige und die endgeschichtliche Zornesäußerungen Gottes zusammenfaßt.

kannte Gedanken, daß Gott an sich hält, seinen Zorn zurückhält, den Frevler ungestraft läßt und dadurch dem Frommen eine Anfechtung bereitet, während der Leichtsinnige den vorhandenen, aber nicht in die Erscheinung tretenden Zorn Gottes mißachtet. Daneben besteht die Erfahrung, daß der Zorn Gottes je und dann entbrennt und in Taten des Gerichts über einzelne Sünder, auch über ganze Völker oder Generationen (z. B. Ps 90, 7—12; 1 Th 2, 16) sich ergießt. Darüber aber geht es hinaus, was Pl hier sagt, daß eine stetige, vom Himmel her erfolgende Kundgebung göttlichen Zornes über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit ergeht. Hierunter können nicht die durch ein dreifaches *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* (24. 26. 28) eingeführten göttlichen Strafen für verschiedene Gestalten der *ἀσέβεια*, oder doch nicht diese allein verstanden werden. Denn diese werden eben nicht als eine stetige Reaktion Gottes gegen alle menschliche Sünde dargestellt, und warum von diesen gesagt sein sollte, daß sie vom Himmel her geschehen, wäre nicht abzusehen. Auch dieses *ἀπ᾽ οὐρανοῦ* steht im Gegensatz zu der Enthüllung der Gottesgerechtigkeit im Ev. Während das Ev, seitdem Gott diese seine Botschaft zur Erde gesandt hat, in unaufhaltsamem Lauf von Land zu Land, von Volk zu Volk über die Erde sich verbreitet (Rm 10, 18; Kl 1, 6, 2 Tm 2, 9; 4, 17), findet gleichzeitig und ebenso stetig eine Äußerung göttlichen Zornes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit auf Erden statt. Der im Himmel thronende, vom Himmel her die Welt regierende Gott sendet von dorther den auf Erden lebenden Menschen nicht nur Wohltaten, worin die Frommen Beweise seiner Güte und Menschenliebe erkennen,[60]) sondern auch Übel und Schmerzen ohne Zahl, und zwar nicht nur in einzelnen, vom alltäglichen Weltlauf sich abhebenden Gerichtstaten,[61]) sondern in dem regelmäßigen Verlauf des Menschenlebens. Denn in allem, worin auch der Fromme nicht einen Beweis der Schöpfergüte Gottes, sondern eine Hemmung und Schädigung des von Gott geschaffenen Lebens erkennen kann, in der gesamten Hinfälligkeit und Gebundenheit des kreatürlichen Lebens mit Einschluß des Todesverhängnisses soll er eine Reaktion Gottes gegen die menschliche Sünde,[62]) die stetige Enthüllung eines Gotteszornes über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtig-

---

[60]) Rm 2, 4; AG 14, 17 (*οὐρανόθεν*); Mt 5, 45; Ps 147. 8; Deut 28, 12.

[61]) Gen 6, 17; 7, 11; 19, 24; 2 Reg 1, 10; Lc 9, 54; 21, 25f.

[62]) Cf Rm 5, 12—21; 6, 23; 8, 19—23; 2 Kr 5, 4; 12, 7. An dieser Betrachtung des physischen Übels, welche Jesus zu noch viel schärferem Ausdruck gebracht hat, als Pl, wird nichts wesentliches geändert durch die daneben bestehende Überzeugung, daß alles, also auch das Übel dem Frommen zum besten ausschlage und auch der Tod ihm Gewinn bringe cf Rm 8, 28. 38f.; Phl 1, 21.

keit erkennen, welche der im Himmel Thronende auf Erden wahrnimmt (cf Ps 14=53, woher Rm 3, 10—12 genommen ist).

Da das artikellose *ἀνθρώπων* nicht an eine bestimmte Menschenklasse denken läßt, sondern nur durch die von diesen Menschen ausgesagte *ἀσέβ. κ. ἀδ.* näherbestimmt ist und daher von uns durch das Adj. menschlich wiedergegeben werden darf, kann auch das hinzutretende *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* nicht nachträglich einen engeren Kreis ziehen. Es werden vielmehr die Menschen überhaupt, sofern sie gottlos und ungerecht sind,[63]) als solche charakterisirt, welche die Wahrheit in und durch Ungerechtigkeit darniederhalten d. h. die Wahrheit nicht zu der ihr gebührenden Macht und Geltung gelangen lassen.[64]) Da *ἀδικία* hier offenbar als das Mittel gedacht ist, wodurch die gottlosen und ungerechten Menschen die Wahrheit unterdrücken, und da alle *εὐσέβεια* eine theoretische und praktische Anerkennung des wahren Gottes und der von Gott dem Menschen offenbarten Wahrheit ist (cf 1, 25; 2, 8), so erscheint hier die Irreligiosität auf die Immoralität als ihre Ursache zurückgeführt. Der Unsittliche will die Wahrheit weder in sich noch um sich zur Geltung kommen lassen, weil sie ihn an der Behauptung und Betätigung seiner unsittlichen Gesinnung hindert.[65]) Daß eben hierin und nicht etwa in einem Mangel an Erkenntnisfähigkeit oder in einem theoretischen Irrtum die Schuld besteht, um deretwillen Gottes Zorn gegen die Gottlosen und Ungerechten gerichtet ist, bestätigt auch die folgende Begründung. Ein Gotteszorn offenbart sich vom Himmel her über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, „weil[66]) das Wesen Gottes, sofern es Gegenstand der Erkenntnis ist oder werden kann, in ihnen d. h. in allen gottlosen und ungerechten Menschen offenkundig ist; denn Gott machte es ihnen kund" (19). Vor allem ist der von altersher sich zeigenden Neigung der Ausleger zu widersprechen, diesen Satz und die ganze Ausführung bis v. 32 auf die

---

[63]) Cf 2, 14 das artikellose *ἔθνη* mit folgendem *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*. Diese Fälle sind zu unterscheiden von solchen wie Lc 24, 49 „Frauen, nämlich diejenigen, welche".

[64]) Ähnlich wie *καταλαμβάνειν* (cf Bd IV, 61 A 39. 40) heißt *κατέχειν* etwas unter der Hand haben und halten sowohl zu dem Zweck, es in seinem Besitz zu behalten, also im Sinne von festhalten (cf 1 Kr 7, 30; 11, 2; 15, 2; 1 Th 5, 21; Phlm 13), als auch, um es nicht aufkommen und nicht sich frei bewegen und wirken zu lassen, also im Sinne von niederhalten (cf 2 Th 2, 6f.; Rm 7, 6; Gen 39, 20; 2 Sam 1, 9).

[65]) Cf Jo 3, 19f.; 5, 44; 7, 7; 8, 44f.

[66]) *διότι* im NT stets *propterea quod*, den Realgrund einführend, so auch v. 21, nicht wie *ὅτι* manchmal, zuweilen auch *ἐπεί* = *γάρ* einen Erkenntnisgrund, wird darum auch hier nicht zur Rechtfertigung der in *τῶν* — *κατεχόντων* gegebenen Charakteristik dienen, sondern den tatsächlichen Grund für die Hauptaussage (*ἀποκάλ.* — *ἀνθρ.*) bringen, oder richtiger einleiten, denn v. 19—21 ist ein eng verkettetes Satzgefüge.

heidnische Menschheit im Unterschied von Israel als dem Volk der Offenbarung zu beziehen, als ob nicht auch im jüdischen Volk Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, also das Einzige, wodurch *ἀνθρώπων* näherbestimmt wurde, zu finden wäre, und als ob Pl nicht offensichtlich in v. 23. 25. 28 die Entwicklung der *ἀσέβεια*, wie sie gerade in der Geschichte Israels zu verfolgen ist, im Auge hätte. Die Irrigkeit dieser Deutung wird vollends offenbar, wenn man 2, 1 im Widerspruch mit dem klaren Wortlaut den Ap. zur Anrede an den Juden übergehen ließ, als ob außerhalb Israels kein Mensch sich ein sittliches Urteil über seine Mitmenschen erlaubte. Was zu solcher Auslegung verleitete, aber ganz ungeeignet ist, sie zu rechtfertigen, ist doch nur das Selbstverständliche, daß Pl, wenn er alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit nach ihrem Wesen und ihrem gegenseitigen Verhältnis darstellen wollte, von dem absehen mußte, was dem Volk Israel eigentümlich ist, und auch da, wo er auf dieses reflektirte, das allgemein menschliche, an den übrigen Völkern reiner, nämlich ohne die singulären Bedingungen des religiösen und sittlichen Lebens der Juden, sich darstellende Wesen der *ἀσέβεια* und *ἀδικία* schildern mußte. Eine zweite Quelle von Mißdeutungen liegt in der Meinung, daß Pl hier die Entstehung und Entwicklung der *ἀσέβεια* oder, wie man vielfach dafür einsetzte, des Heidentums darstelle. Gewiß treffen wir in dem ganzen Abschnitt mehr als einen Aorist an und wir können vielleicht die damit bezeichneten Tatsachen in der Geschichte einzelner Völker oder auch Individuen einigermaßen wiedererkennen. Aber der Standpunkt der Betrachtung ist durchaus die Gegenwart, und nächster Gegenstand der Betrachtung ist, was gegenwärtig vorliegt, nämlich die Tatsache, daß es überall in der Welt gottlose und ungerechte Menschen gibt, welche in und mit ihrer Ungerechtigkeit die Wahrheit darniederhalten und darum unter einem sich fühlbar machenden Zorn Gottes stehen. So wird auch v. 19 nicht gesagt, daß das, was *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* genannt wird, einst unter den Menschen oder im Innern der Menschen offenbar war, sondern daß es jetzt oder noch immer offenbar sei, und daß die Menschen in der Gegenwart wegen dessen, was sie jederzeit zu sehen Gelegenheit haben, keine Entschuldigung für ihre Mißachtung Gottes vorbringen können (v. 20). Daß *γνωστός* in der Bibel fast ausnahmslos „bekannt" heißt,[67]) ist kein Grund,

[67]) Sir 21, 7 heißt *γνωστὸς* erkennbar, kenntlich; Gen 2, 9, wo das Original kein deutliches Äquivalent hat, scheint *γνωστὸν (καλοῦ καὶ πονηροῦ)* etwa soviel wie *γνώρισμα*, Kennzeichen zu bedeuten. In der Bedeutung „erkennbar", welche dem Wort wie den meisten Verbaladjektiven von transitiven Verben mindestens ebensogut wie die andere zukommt, gebraucht es Plato regelmäßig. Ast, Lex. Plat. gibt 12 Belege, sämtlich für diese Bedeutung, synonym mit *νοητός*, *intelligibilis*, cf bei demselben *ἄγνωστος*.

hier die gleiche Bedeutung anzunehmen, was den Satz ergeben würde: „Was von Gott bekannt ist, ist in oder unter ihnen offenbar“, ein Satz, der an Sinn nicht gewinnt, wenn man ohne jeden Anhalt im Text diese Bedeutung von *τὸ γνωστόν* dahin näher bestimmt, daß darunter das ohne besondere Offenbarung Bekannte zu verstehen sei. Es wird daher die ebenso gewöhnliche Bedeutung „erkennbar“ anzunehmen sein. In Verbindung mit *τοῦ θεοῦ* bezeichnet *τὸ γνωστόν* nach einen gerade dem Pl geläufigen Gebrauch[68]) nicht sowohl einen Teil von Gott oder eine Seite an Gott, welche erkennbar wären, im Gegensatz zu einem anderen Teil oder einer anderen Seite, welche der menschlichen Erkenntnis sich entziehen, sondern Gott selbst in seiner Erkennbarkeit, Gott, sofern er überhaupt ein Gegenstand menschlicher Erkenntnis ist oder werden kann. Gott als Erkenntnisgegenstand ist nicht ein schlechthin verborgener Gott, er ist sogar offenbar im Inneren der gottlosen und ungerechten Menschen. Diese nächstliegende Übersetzung von *ἐν αὐτοῖς* verdient den Vorzug, weil die andere an sich ebenso mögliche „unter ihnen“ jene Menschen als einen geschlossenen Kreis vorstellen würde,[69]) während sie doch überall auf Erden zerstreut, mit Frommen und Gerechten vermischt, zu finden sind. Die zuversichtliche Behauptung, daß auch in dem Gott außer Acht setzenden Menschen ein Bewußtsein von Gott und eine gewisse Erkenntnis Gottes wohne, wird dadurch begründet, daß Gott, oder, wie die dieses Wort betonende Wortstellung zu sagen berechtigt, daß Gott selbst ihnen sich als Erkenntnis-

---

Epict. II, 20, 4 *οὐδέν ἐστι γνωστόν, ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα,* und zu diesem oppos. II, 11, 16 *ἀτέκμαρτα καὶ ἀνεύρετα.*

[68]) Rm 2, 4 *τὸ χρηστὸν τ. θ.* Gott in seiner Güte, 1 Kr 1, 25 *τὸ μωρόν* und *τὸ ἀσθενὲς τ. θ.* Gott, sofern er sich in der Kreuzespredigt als töricht und schwach darstellt; 2 Kr 4. 17 *τὸ ἐλαφρὸν κτλ.* nicht die Leichtigkeit der gegenwärtigen Bedrängnis, sondern die gegenwärtige Bedrängnis, welche vergleichweise leicht zu tragen ist. Gewiß nähert sich das substantivirte Neutrum des Adj. in solcher Verbindung zuweilen der Bedeutung des entsprechenden abstrakten Subst. (z. B. Rm 4, 22 ist *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* nicht wesentlich verschieden von *τὴν δύναμιν αὐτοῦ,* Hb 6, 17 *τὸ ἀμεθάτετον* die Unveränderlichkeit). Aber doch nicht hier; denn nicht die Erkennbarkeit Gottes, die Möglichkeit ihn zu erkennen, ist unter oder in allen Menschen offenbar oder bekannt, was ja nicht soviel heißt, als „ist vorhanden“ (cf AG 17, 27), sondern wie alles weitere zeigt, Gott selbst, sofern er Gegenstand der Erkenntnis ist, ist jenen Menschen offenbar. Vollends die Übersetzung „die Erkenntnis Gottes“ (so S¹, auch Chrys. *ἡ γνῶσις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ δήλη ἦν αὐτοῖς*) ist unzulässig; denn erstens würde sie eine sonst nicht nachweisbare aktive Bedeutung von *γνωστός* voraussetzen, und zweitens wäre unbegreiflich, warum Pl statt des ihm so geläufigen *ἡ γνῶσις* mit Gen. obj. und subj. den dunkeln Ausdruck gewählt haben sollte.

[69]) Cf *ἐν ὑμῖν* u. dgl. von einer Gemeinde 1 Kr 1, 6. 11; 6, 5; 1 Th 5, 12; Phl 1, 6, oder einem Volk Gl 1, 14; Mt 9, 33; 2 Pt 2, 1, oder der Bevölkerung eines Orts Rm 1, 13. 15 (oben S. 68); AG 2, 29.

gegenstand kundgemacht hat. Was aber unter dieser *φανέρωσις* zu verstehen sei, erläutert der Satz (20): „Denn sein unsichtbares Wesen wird seit Erschaffung der Welt, indem es durch die Werke ein Gegenstand der Wahrnehmung wird, geschaut, seine unvergängliche Kraft sowohl als Göttlichkeit". Wie vorhin *τὸ γνωστὸν τ. ϑ.,* so bezeichnet auch *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* nicht einen Teil oder mehrere Teile Gottes, welche unsichtbar seien, im Gegensatz zu anderen, die sichtbar wären; denn Gott ist seinem Wesen nach überhaupt unsichtbar.[70]) Dieses sein Wesen wird nur darum pluralisch ausgedrückt, weil es in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften betrachtet wird, von welchen zwei in der nachträglichen Apposition *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ ϑειότης* besonders hervorgehoben werden. Im Unterschied von allen sichtbaren Geschöpfen, deren Kraft nachläßt, ehe sie vollends vergehen, eignet Gotte eine Kraft, die sich immer gleich bleibt, nie zur Altersschwäche hinabsinkt (Ps 102, 26—28). Mit dieser Eigenschaft würde *ϑειότης*, wenn es mit *ϑεότης* gleichbedeutend wäre, ein befremdliches Paar bilden, da letzteres alles das umfaßt, was Gott zu Gott macht, also die nie versiegende Kraft in sich schließt. Aber das Attribut *ϑεῖος*, wovon *ϑειότης* gebildet ist, kommt allem zu, was in irgend einer Beziehung eine merkliche Gleichheit oder Ähnlichkeit mit Gott oder den Göttern zeigt, und als unpersönliche Bezeichnung der Gottheit weist *τὸ ϑεῖον* auf eine einzelne Eigenschaft derselben, welche vor allem anderen den Unterschied der Existenzweise Gottes von der aller sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ausmacht, das ist seine Geistigkeit.[71]) Daß die Kraft, welche die sichtbare Welt ins Dasein gerufen hat und am Leben erhält, selbst nicht ein materielles Ding, sondern ein geistiges Wesen ist, rechnet Pl zu dem Wissen von Gott, welches allen Menschen, auch den gottlosen und ungerechten beiwohnt. Gott hat ihnen sein unsichtbares Wesen und insbesondere die beiden Eigenschaften, die eigens hervorgehoben werden, kundgetan, indem er die sichtbare Welt schuf, und er tut dies seit der Erschaffung der Welt[72])

---

[70]) Kl 1, 15; 1 Tm 1, 17; 6, 16; Hb 11, 27; Jo 1, 18; 6, 46: 1 Jo 4, 12.

[71]) AG 17, 29 (einziger Beleg aus der Bibel neben Sap Sal 18, 9). Cf Lucian, Icarom. 9 dicht hinter einem Gebrauch von *ἡ ϑεότης* = das Gottsein: *ἔτι δὲ οἱ μὲν ἀσώματόν τι καὶ ἄμορφον ἡγοῦντο εἶναι τὸ ϑεῖον, οἱ δὲ ὡς περὶ σώματος αὐτοῦ διενοοῦντο.* Zu den Ersteren gehören vor allem die Juden, welche darum trotz ihres Monotheismus die Namen *elohim* und *bene haelohim* auch auf die Gott untergeordneten Geister, weil sie Geister sind, übertragen, cf Bd IV, 48f.

[72]) *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* kann nur ein zeitlicher *Terminus a quo* sein, wie *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* Mt 25, 34; Hb 4, 3; Ap 13, 18 oder *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως* Mr 10, 8; 13, 19; 2 Pt 3, 4. Syntaktisch möglich wäre dessen Verbindung mit *νοούμενα,* aber sachlich weniger passend: denn daß die Werke Gottes erst, seit sie geschaffen sind, wahrgenommen werden konnten, ist

allen aufeinanderfolgenden Geschlechtern immer wieder kund, indem er ihnen sein unsichtbares Wesen zu schauen gibt. Im Vergleich mit diesem deutschen Ausdruck wird das kühne Oxymoron, welches der pedantische Leser durch ein „gleichsam“ abstumpfen möchte, durch *καθορᾶται* [73]) statt *ὁρᾶται* noch schärfer ausgedrückt. Indem der Mensch seinen Blick über die vor ihm ausgebreitete Welt dahinschweifen läßt, erblickt er überall, was doch nicht zu sehen ist, Gottes unsichtbares Wesen in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften. Wie das möglich ist, sagt das artikellose und somit als Näherbestimmung des Prädikats *καθορᾶται* gemeinte Particip *τοῖς ποιήμασι νοούμενα*. Durch die geschaffenen Dinge, die sichtbaren Produkte der Schöpfertätigkeit Gottes wird sein unsichtbares Wesen doch wahrgenommen, so daß man sagen darf, es werde mit Augen geschaut. Sehr passend ist *νοεῖν* gewählt, weil es in der jüngeren Sprache zwar überwiegend von geistigem Erkennen gebraucht wird, aber doch seine allgemeinere Bedeutung, wonach es auch die sinnliche Wahrnehmung wie bei Homer bezeichnet, nicht völlig aufgegeben hat, wie man an *κατανοεῖν* sehen kann. Es deutet fein die Vermittlung des geistigen Erkennens von Gottes Wesen durch die sinnliche Wahrnehmung und die Gegenstände derselben an. Als beabsichtigte Folge dieser mittelbaren, seit Erschaffung der Welt vorhandenen Wahrnehmbarkeit Gottes wird schließlich angegeben, „daß sie, die gottlosen und ungerechten Menschen, unentschuldbar seien“. Es besteht kein Grund, die finale Kraft von *εἰς* c. Inf. hier zu bestreiten; denn es ergibt sich, wenn man sie anerkennt, keineswegs der unerträgliche Gedanke, daß die beständige Selbstoffenbarung Gottes durch die geschaffene Welt oder gar die Erschaffung der Welt keinen anderen Zweck habe, als die Gottlosen dem Strafgericht zu überliefern. Von einem sehr anderen Zweck der Erhaltung und Regierung der Welt auch in bezug auf die Unfrommen sagt Pl 2, 4 cf AG 14, 15—27; 17, 24—28. Wohl aber sollte im Gegensatz zu der denkbaren Möglichkeit, daß Gott angesichts der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen ihren Blicken sich völlig entzogen habe, gesagt werden, daß er ihnen wahrnehmbar geblieben sei, damit sie im Falle ihres Beharrens in der Gottlosigkeit ihr Verhalten nicht mit

---

doch gar zu selbstverständlich. Dagegen war es für den Hauptgedanken, daß kein Mensch irgend welcher Zeit seine Nichtverehrung Gottes mit der Unerkennbarkeit Gottes entschuldigen könne, sehr wesentlich und wird durch die Stellung gleich hinter dem Subjekt stark betont, daß seit der Weltschöpfung Gottes unsichtbares Wesen sichtbar ist.

[73]) Nur hier im NT, selten in LXX z. B. Num 24, 2: Bileam überschaut das israelitische Lager in seiner ganzen Ausdehnung. Epict. II, 23, 11 *καθορᾶν* als Steigerung über *συνορᾶν*. Cf Pseudoaristot. de mundo 6 *(θεὸς) πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.* Schwächer ist der Ausdruck eines ähnlichen Gedankens Sap Sal 13, 5.

der Unerkennbarkeit Gottes entschuldigen können. Bei den seit v. 18 vergegenwärtigten Menschen ist der genannte Fall eingetreten, und daher auch die für den Fall, daß es gottlose Menschen gebe, beabsichtigte Folge der beständigen Wahrnehmbarkeit Gottes eingetreten. Daß diese Menschen nicht in der Lage sind, etwas zu ihrer Verteidigung vorzubringen, wird durch den Satz (21) begründet: „weil sie Gott, nachdem sie ihn erkannt hatten, nicht als Gott ehrten oder (ihm) dankten, sondern in ihren Erwägungen nichtig wurden und ihr einsichtsloses Herz verfinstert wurde". Vom Standpunkt der Gegenwart, auf welche sich alle Aussagen von v. 18 an mit Ausnahme eines einzigen kurzen Rückblicks auf die in der Erschaffung der Welt liegende Selbstoffenbarung Gottes bezogen haben,[74]) ist auch dies gesagt. Nicht die Heiden, sondern die in der Gegenwart wie von jeher überall in der Welt zu findenden gottlosen und ungerechten Menschen sind es, über welche das Urteil von v. 21 gefällt wird. Es ist daher unerlaubt, hierin die Entstehung des Heidentums geschildert zu finden. Von jedem *ασεβής* und *ἄδικος* aller Zeiten und Völker gilt, daß eine gewisse Erkenntnis Gottes, nämlich die in v. 19—20 auf ihre Ursachen zurückgeführte Gotteserkenntnis seiner Gottlosigkeit und Unsittlichkeit vorangegangen ist, daß er auf grund dieser Voraussetzung ein Gottloser erst geworden ist, indem er es unterließ, den erkennbaren Gott zu ehren und zu verherrlichen oder ihm für die Gaben seiner Schöpfergüte zu danken. Was diese Menschen statt dessen getan haben, wird nicht unmittelbar gesagt; denn der durch *ἀλλά* eingeführte Gegensatz sagt in seinen passiven Verben nur von einem Zustand des inneren Lebens, in welchen sie geraten sind. Wenn zur Entfaltung der negativen Begriffe *ἀσέβεια καὶ ἀδικία* die negative Aussage (21ᵃ) genügend erscheinen könnte, so ist doch unverkennbar in dieser nur erst die *ἀσέβεια*, nicht die *ἀδικία* berücksichtigt; und trotz der passiven Fassung von 21ᵇ muß diese positive Aussage wegen ihrer Anknüpfung durch *ἀλλά* und ihrer Unterordnung unter *διότι* eine gegensätzliche Ergänzung zu 21ᵃ bringen. Dem ist auch so. Die hin und her gehenden, verschiedene Möglichkeiten erwägenden Gedanken,[75]) mögen sich unter anderem auch auf Gott und die Religion beziehen; viel reicheren Stoff dafür bieten aber, zumal für den von Gott abgewandten Menschen, die Fragen nach dem, was der Mensch tun soll. Sind die Menschen auf diesem Gebiet kraftlos und nichtig geworden (*ἐματαιώθησαν*), so kommt es zu unsittlichen Willensentscheidungen und Handlungen. Und ist ihr Herz, welches für das geistige, insbesondere das sitt-

---

[74]) Neben dem einzigen Aorist *ἐφανέρωσεν* (19) die Präsentia *αποκαλύπτεται, κατεχόντων, φανερόν ἐστιν, νοούμενα, καθορᾶται, εἶναι ἀναπολογήτους.*

[75]) Rm 14, 1; Phl 2, 14; 1 Tm 2, 8; Jk 2, 4; Mt 15, 19 *διαλογισμοί*, verschieden von *λογισμοί (λογίζεσθαι)* Rm 2, 3. 15; 3, 28; 6, 11.

liche Leben des Menschen sein sollte, was ein gesundes Auge für das sittliche Leben ist (Mt 6, 21—23 Bd I², 288 ff.), statt dessen verfinstert worden, so steigen im Herzen böse Gelüste und arge Gedanken auf und drängen zu unsittlichen Taten (Mt 15, 18 f.). Während also 21ª ausschließlich die *ἀσέβεια* schildert, weist 21ᵇ mindestens ebensosehr auf die *ἀδικία*. Daß aber diese passivisch als ein leidentlicher Zustand beschrieben wird, in welchen der Mensch versetzt wird oder hineingerät, ist ein Vorspiel des von hier an bis v. 32 ausgeführten Gedankens, daß die sich steigernde Irreligiosität durch eine sich steigernde Immoralität sich räche. Es will aber bei der ganzen folgenden Schilderung daran festgehalten werden, daß Pl von aller menschlichen Gottlosigkeit und Unsittlichkeit redet, und daß er vom Standpunkt der Gegenwart aus, in welcher solche überall zu finden ist, die Frage beantwortet, wie es zu dem einen wie dem anderen gekommen ist. Bei solchen viel umfassenden Schilderungen ist es unvermeidlich, daß von der Gesamtheit gesagt wird, was nicht von allen dazu gehörigen Individuen oder von allen sonst etwa unterschiedenen Klassen gilt, aber doch so weit verbreitet ist, daß es für die Gesamtheit charakteristisch ist.

Wie eine Überschrift oder ein Motto steht an der Spitze der Schilderung der Satz: „Solche, welche vorgaben oder damit prahlten, weise oder recht klug zu sein, wurden zu Narren“.[76]) Sofort aber verbindet sich damit durch *καί* ein erstes Beispiel, an welchem besonders der klägliche Erfolg der angeblichen Klugheit zu Tage tritt: „sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit einem Gleichnis, welches besteht in einem Bilde eines vergänglichen Menschen und geflügelter und vierfüßiger und kriechender Tiere“. Wie *δόξα* hier nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern Gott selbst als ein w e r t v o l l e s und, wo immer es in einer ihm angemessenen Weise in die Erscheinung tritt, h e r r l i c h s i c h d a r s t e l l e n d e s W e s e n bezeichnet (s. A 78), so ist auch *ὁμοίωμα* nach Wortbildung und Sprachgebrauch nicht die Eigenschaft der Gleichheit, Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit, sondern im Unterschied von den wenigstens ursprünglich abstrakten Begriffen *ὁμοίωσις, ὁμοιότης* ein Gegenstand, der einem anderen gleicht, sei es daß er demselben nachgebildet ist, also A b b i l d, sei es, daß er ihn, ehe jener hergestellt ist, im voraus bildlich darstellt, also M o d e l l.[77])

---

[76]) Cf Klosterm. S. 37. Weniger natürlich erscheint die Übersetzung: „Indem sie vorgaben oder sich einbildeten weise zu sein, wurden sie Narren.“ — *φάσκειν* von einer unwahren oder doch unglaublichen Aussage AG 24, 9; 25, 19 cf auch die unbeglaubigte Variante zu Ap 2, 2. Aus der urspr. iterativen Bedeutung (cf Kühner-Blaß II, 79. 212 A 4) ergibt sich aber, wo es sich wie hier um ein Selbstlob handelt, unvermeidlich die Nebenbedeutung eines gewohnheitsmäßigen prahlerischen Geredes.

[77]) Von den hebr. Wörtern, als deren Übersetzung *ὁμοίωμα* in LXX

Ist somit *ὁμοίωμα* synonym mit *εἰκών*, so kann doch nicht gemeint sein, daß die Menschen anstatt des herrlichen Wesens des unvergänglichen Gottes das Abbild eines Menschen- oder Tierbildes verehren; denn mag im Lauf der Entwicklung des Bilderdienstes das einzelne Götzenbild Kopie eines älteren Götzenbildes sein, und die Tätigkeit des Künstlers, der es herstellt, wenig Originalität zeigen, so handelt es sich doch hier ganz allgemein um den Übergang von der religiösen Verehrung Gottes zu derjenigen eines Götzenbildes, welches tatsächlich nichts anderes ist, als ein von einem geschickten oder ungeschickten Künstler hergestelltes plastisches Bild eines Menschen oder eines Tieres. Es handelt sich um die Entstehung des Bilderdienstes. Es kann also *εἰκόνος* nur ein epexegetisch zu *ὁμοίωμα* hinzutretender Gen. appos. sein, wie vorher *τοῦ ἀφθ. θεοῦ* zu *τὴν δόξαν*. Was tatsächlich ein Menschen- oder Tierbild ist, ist doch andrerseits oder soll vielmehr nach der Absicht dessen, der es herstellt und zum Gegenstand religiöser Verehrung macht, ein Gleichnis, eine bildliche Darstellung von etwas ganz anderem sein, nämlich von Gott. Und gerade daß Gott solchen Bildern durchaus nicht gleicht (AG 17, 29), ist die Spitze des Gedankens. Was hier geschildert wird, ist die Übertretung des Gebotes Ex 19, 4f.; Deut 5, 8f., und sie wird in so deutlicher Nachbildung von Ps 106, 20 geschildert,[78]) daß die Absicht des Apostels, an die in Israel vorgekommenen Fälle von

---

am häufigsten vorkommt, bezeichnet das urspr. abstrakte דְּמוּת 2 Reg 16, 10 (LXX *ὁμοίωμα*) ein als Modell für eine Nachbildung dienendes Abbild eines vorhandenen Altars, תַּבְנִית Ex 25, 9; 1 Chron 28, 11 f. 18 f. (LXX *παράδειγμα*); Ex 25, 40 (LXX u. Hb 8, 5 *τύπος*) eine visionäre oder graphische Darstellung eines von Gott concipirten Planes, wonach ein Bau ausgeführt, Geräte hergestellt werden sollen. Häufiger aber bedeuten beide Worte und so auch תְּמוּנָה (Ex 20, 4; Deut 4, 16; 5, 16 neben פֶּסֶל und תַּבְנִית, LXX *ὁμοίωμα*) eine Abbildung vorhandener Gegenstände. Das Verbot, Gott unter dem Bild eines Geschöpfes zu verehren, wird Deut 4, 12. 15 darauf gegründet, daß das Volk am Horeb nur die Stimme Gottes gehört, aber keine תְּמוּנָה (*ὁμοίωμα*), keine Gestalt, nämlich Gottes, gesehen hat. Wahrscheinlich hat dem Apostel bei Rm 1, 23. 25 außer Ps 106 der ganze Abschnitt Deut 4, 12—19 vorgeschwebt. Dagegen mit Sap 11, 15; 13, 10. 13 zeigt sich keine Berührung.

[78]) Ps 106, 19f. „Sie machten ein Kalb am Horeb und beteten ein gegossenes Bild an und vertauschten ihre Herrlichkeit (oder Ehre) mit dem Bild eines Rindes, welches Gras frißt", LXX *καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν* (v. l. *αὐτοῦ*) *ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον*. Wie bei Pl folgt auch Ps 106, 28 auf die bildliche Verehrung Gottes die Anbetung anderer Götter. Auch den Ausdruck entnimmt Pl teilweise dorther. So die auffällige Bezeichnung dessen, was die *ἀσεβεῖς* bei dem Tausch fahren ließen; denn auch der Psalmist versteht unter der *δόξα* der Israeliten (כְּבוֹדָם) den herrlichen Gott Israels cf Jer 2, 11. Ferner die dem Hebr. nachgebildete, in LXX nicht seltene Konstruktion von *ἀλλάσσειν*, welche v. 25 bei *μεταλλάσσειν* wiederkehrt. Soph. Antig. 945 (al. 936) ist doch wohl nur scheinbar ein Beleg für dieses *ἔν τινι* statt des klass. *τινός* oder *τινί*.

Übertretungen des Verbotes bildlicher Verehrung Gottes zu erinnern, unverkennbar ist. Nur aus der Vergegenwärtigung verschiedener Epochen der israelitischen Geschichte erklärt es sich auch, daß er als erste Art der ἀσέβεια die bildliche Verehrung Gottes nennt (23 = Ex 19, 4f.), dann erst die Verehrung anderer Götter, nämlich geschaffener Wesen anstatt des Schöpfers (25 = Ex 19, 3). Dies war die Aufeinanderfolge der Formen der ἀσέβεια sowohl während der Wanderung Israels von Ägypten nach Kanaan,[79]) als nach der Reichstrennung im nördlichen Teil des hl. Landes.[80]) Allerdings zeigt die Aufzählung der vier Arten von vergänglichen, körperlich lebenden Wesen, deren Bilder als Darstellungen der unvergänglichen und geistigen Gottheit verehrt worden sind, vom Menschen bis zur Schlange, daß Pl nicht nur das goldene Kalb am Sinai und die Bilder zu Bethel und Dan im Sinne hat, sondern alle Arten von Bilderdienst im Umkreis der ganzen Menschheit; aber die Vorstellung von der Entstehung dieser Art der ἀσέβεια ist doch im wesentlichen der Geschichte Israels und der Ausdruck dafür den alt. Aussagen über den Abfall Israels von dem reinen Kultus seines Gottes entlehnt. Man kann auch nicht sagen, daß der einleitende Satz v. 22 auf Israel weniger passe, als auf den Kultus der Griechen oder anderer hochkultivirter heidnischer Völker; denn einerseits reicht die bildliche Verehrung der Gottheit bei diesen in eine Zeit zurück, wo bei ihnen nicht viel von „Weisheit" zu finden war und andrerseits erscheint die Anfertigung des goldenen Kalbes am Sinai als ein künstlich ersonnener Notbehelf und die Maßregel Jerobeams als ein Akt politischer Berechnung. — Der in v. 23 beschriebenen Verunehrung Gottes soll es nach v. 24 als eine Strafe, und zwar, wenn man das stark bezeugte καί hinter διό gelten läßt,[81]) als eine Strafe von einleuchtender Angemessenheit gefolgt sein, daß Gott die so unwürdigem und offenbar unvernünftigem Kultus ergebenen Menschen auf dem Gebiet ihrer Herzensgelüste an Unreinheit hingab, daß ihre Leiber an ihnen entehrt würden. Der Gedanke, daß Gott die ihm von den Menschen widerfahrende Verunehrung (ἀσέβεια) durch Auslieferung der Unfrommen an entehrende Sünden und in einen schmachvollen Zustand strafe, welcher hier (23—24) zum ersten, sofort aber zum zweiten (24—27) und dritten Mal (28—32) mit ähnlichem Aus-

---

[79]) Ex 32, 1—6; Ps 106, 19f.; AG 7, 39—41. — Alsdann im Lande Moab der Baalsdienst Num 25; Deut 4, 3; Ps 106, 28ff.; AG 7, 42f.

[80]) 1 Reg 12, 26—33 die bildliche Verehrung des Gottes Israels; 1 Reg 16, 31 Einführung des Baaldienstes als Steigerung über die Sünde Jerobeams cf 2 Reg 3, 2f.; Ps 106, 34—39.

[81]) Die Übereinstimmung von DG mit (der antioch. Recension) LKP, Masse der Min, Chrys. Thdrt. S[3], cf Hippol. refut. V, 7, wiegt mindestens ebenso schwer wie אABC, Orig. de orat. 29, 12, Kopt. u. a.

druck ausgesprochen wird, darf nicht abgeschwächt werden.[82]) So gewiß das dreimalige *παρέδωκεν αὐτούς* (24. 26. 28) ein Handeln Gottes an den Unfrommen benennt, so sicher ist auch, daß mit *εἰς ἀκαθαρσίαν, εἰς πάθη ἀτιμίας, εἰς ἀδόκιμον νοῦν* von Gott beabsichtigte Zustände bezeichnet sind. In dem ersten Fall ist dadurch auch dem folgenden Infinitiv *τοῦ ἀτιμάζεσθαι κτλ.* seine ohnehin kaum zweifelhafte finale Bedeutung gesichert. Gott hat die Herzensgelüste der Menschen, welche nach Pl von vornherein mit einer gottwidrigen Neigung behaftet sind, zwar nicht erzeugt, hat ihnen aber bei den gottlosen Menschen zur Strafe für ihre Gottlosigkeit eine Richtung gegeben, welche sie in einen unreinen, ekelhaften Zustand bringt, und zwar so, daß ihre Leiber entehrt werden und somit an ihnen selbst[83]) die für sie schmachvolle Strafe Gottes sichtbar wird. Da *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις κτλ.* die natürlichen Begierden ohne Unterschied als das Gebiet bezeichnet, auf welchem dieses göttliche Verfahren sich bewegt, so hat man auch nicht an eine einzelne Begierde, etwa den Geschlechtstrieb, und demnach bei *εἰς ἀκαθαρσίαν* nicht nur an geschlechtliche Unzucht zu denken. Unter letzterem ist vielmehr alle die Herabwürdigung des Menschen zu verstehen, welche jede maßlose Befriedigung der mannigfaltigen Sinnenlust, z. B. die Völlerei, zur Folge hat.[84])

Daß v. 25—26 eine zweite Gegenüberstellung von menschlicher *ἀσέβεια* und göttlicher Strafe bringt, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß v. 25 wirklich eine zweite, von der v. 23 beschriebenen deutlich unterschiedene Art falscher Gottesverehrung und ebenso v. 26 eine zweite, über die v. 24 genannte, hinausgehende sittliche Entartung als Strafe Gottes für die zu zweit genannte Entartung der Gottesverehrung eingeführt wird. Da aber der mit *οἵτινες* eröffnete Relativsatz weder in v. 25[85]) noch

---

[82]) Thdrt *τὸ „παρέδωκεν“ ἀντὶ τοῦ „συνεχώρησε“ τέθεικεν*, nachher dafür *εἴασεν*. Nicht viel besser auch Abstr u. a.

[83]) Bei passivem *ἀτιμάζεσθαι*, welches die Menschen nicht als handelndes Subjekt erkennen läßt, ist das weitverbreitete *ἐν ἑαυτοῖς*, mag man dies in einfach reflexivem oder (= *ἐν ἀλλήλοις*) in reciprokem Sinn verstehen, wenig angemessen. Das gleichfalls gutbezeugte *ἐν αὐτοῖς* (ℵABCD*) hebt genügend hervor, daß die Straffolge, weil sie in einem unwürdigen leiblichen Zustand sich darstellt, an den Personen der Gottlosen selbst zu sehen sei.

[84]) *ἀκαθαρσία* Gl 5, 19; Kl 3, 5; 2 Kr 12, 21 mit *πορνεία* und *ἀσέλγεια* zusammengestellt, hat doch weitere Bedeutung als jene Wörter cf Rm 6, 19; 1 Th 2, 3; Eph 5, 3; Mt 23, 27 (cf v. 25). Da Pl hier die Aufstellung des goldenen Kalbes im Sinn hat (s. A 79), und 1 Kr 10, 7 einen Satz citirt, welcher von den damit verbundenen Lustbarkeiten handelt (Ex 32, 6), so wird er mindestens ebensosehr an ausschweifende Schmausereien als an Unzucht gedacht haben cf Rm 13, 13.

[85]) Klostermann S. 38f. meinte dies durch die Paraphrase zu erreichen:

in v. 26 einen Nachsatz findet, muß er von dem vorangehenden Hauptsatz, von αὐτούς oder ἐν αὐτοῖς (v. 24) abhängen. Daraus ergibt sich, daß hiemit nicht eine zweite Klasse von Gott verunehrenden Menschen eingeführt wird, daß vielmehr von der seit v. 18 geschilderten Gesamtheit der gottlosen und ungerechten Menschen eine neue Charakteristik gegeben wird. Dies entspricht auch der geschichtlichen Wirklichkeit. Wie Israel von dem Bilderdienst unter Jerobeam zu dem Baaldienst unter Ahab und Isebel fortgeschritten ist (A 80), so ist bei den heidnischen Völkern Bilderdienst in der Regel mit polytheistischer Abgötterei verbunden; letztere ist bei ihnen wohl ohne Bilderdienst, aber nicht Bilderdienst ohne Polytheismus zu finden. Die erste Hälfte der neuen Kennzeichnung der Verunehrung Gottes: „Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge“ paßt ebensosehr auf die vorher geschilderte bildliche Verehrung der Gottheit, als auf die in v. 25[b] beschriebene Verehrung anderer Wesen anstatt des einen, allein wahren Gottes; denn sowohl die Menschen- oder Tierbilder, die als Bilder Gottes oder der Götter gelten sollen, als auch die Wesen und Kräfte, welche als Götter verehrt werden, sind Lug- und Truggestalten, heißen daher εἴδωλα [86]) und werden schon im AT mehr als einmal nicht nur Nichtigkeit, sondern auch geradezu Lüge genannt. So hier von Pl. Die falschen Götter sind die Lüge, welche die gottvergessenen Menschen eingetauscht haben gegen die Wahrheit Gottes, die sie fahren ließen. Schon aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ weder die Wahrhaftiglichkeit und Treue Gottes (cf Rm 3, 4; 15, 8), noch eine von Gott herrührende wahre Lehre bedeuten kann, was

---

„Solche, welche die Wahrheit Gottes wie eine minder werte Sache in Tausch weggegeben haben, sind vermöge der eingetauschten lügenhaften Vorstellung, der kein wirklicher Gott entsprach, dazu gekommen, daß sie sowohl die Gott gebührende religiöse Scheu, als auch die Gott gebührende kultische Verehrung, an dem Schöpfer in blinder Ignoranz vorübergehend, dem Geschöpf aufhingen.“ Dagegen ist erstens zu bemerken, daß die dabei angenommene Bedeutung von μεταλλάσσειν, welche v. 26 jedenfalls unanwendbar ist, überhaupt erst nachgewiesen werden müßte; zweitens, daß der arglose Leser ein hinter μεταλλ. folgendes ἐν nicht anders wie die gleiche Konstruktion des wesentlich gleichbedeutenden ἀλλάσσειν v. 23 verstehen konnte, zumal v. 25[b] wirklich zwei mit einander vertauschte Gegenstände genannt werden. Drittens wäre τὸ ψεῦσμα eine unverständliche Bezeichnung jener irrigen Vorstellung und überhaupt unverständlich, wenn nicht nach atl Sprachgebrauch (s. A 87) die Abgötter darunter zu verstehen wären. Viertens sind σεβάζεσθαι und λατρεύειν viel zu wenig disparate Begriffe, um durch καὶ — καί als ein gegensätzliches Paar zusammengefaßt werden zu können.

[86]) Von Götterbildern Ap 9, 20 (neben τὰ δαιμόνια); AG 7, 41 (vom goldenen Kalb); Ex 20, 4; Num 33, 52; Jes 37, 19; von den Göttern der heidnischen Mythologie 1 Kr 8, 4. 7; 10, 19; Num 25, 2; Deut 32, 21 (cf v. 17); 1 Reg 11, 2—8. 32; 1 Chr 16, 26.

beides ohnehin hier unpassende Vorstellungen wären, sondern entsprechend dem Begriff *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* (23) Gott selbst als den, welcher im Gegensatz zu den sogenannten Göttern (1 Kr 8, 5; Gl 4, 8) in Wahrheit ist, was der Name Gott bedeutet cf Jo 17, 3. Gott ist die Wahrheit in Person, wie die Abgötter die personificirte Lüge sind.[87]) Während dieser Satz vermöge seines alle Arten der *εἰδωλολατρεία* umfassenden Inhalts ebenso passend die Beschreibung des Bilderdienstes (23—24) abschließt, wie diese durch einen ebenso allgemeinen Satz (22) eingeleitet war, bildet er zugleich vermöge eben dieses allgemeinen, die verschiedenen Arten der *εἰδωλολατρεία* umfassenden Charakters einen passenden Übergang zu der zweiten Gestalt derselben, welche die ebenso wie v. 23 durch *καί* angeknüpften Worte *ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα* darstellen. Hier ist nicht wieder von Verehrung der Gottheit unter Bildern, welche Menschenhand hergestellt hat, die Rede, sondern davon, daß die Gottvergessenen der Schöpfung Gottes anstatt dem Gott, der die Welt geschaffen hat, religiöse und kultische Verehrung[88]) zuwandten. Unter *κτίσις*, welches hier wie so oft konkreter Bedeutung ist (Rm 8, 18ff. 39), faßt Pl alle Arten von Geschöpfen zusammen, welche Gegenstand der innerlichen Verehrung und des äußerlichen Kultus geworden sind. Wenn jeder Leser dabei zunächst an die außermenschlichen Körperwesen und Naturkräfte, an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gl 4, 3. 9 cf Bd IX, 195f. 208) denken wird, sind doch die Menschen, die vergöttert worden sind, Heroen und Herrscher, auch die Kaiser, deren Titel *Σεβαστός* schon an den ihnen gewidmeten Kultus erinnerte, keineswegs ausgeschlossen, zumal gerade die Menschenvergötterung jedem im Judentum erzogenen Christen einen besonderen

---

[87]) Cf die Bezeichnung der falschen Götter durch הֶבֶל im Sing. und Plur. Jer 2, 5; 14, 22; 2 Reg 17, 15, הַבְלֵי־שָׁוְא (lügnerische Nichtigkeiten) Ps 31, 7; Jona 2, 9; כְּזְבֵיהֶם Amos 2, 4 (ihre Lügen d. h. Lügengötter) und שֶׁקֶר Jerem 16, 9 als Kollektivname für alle Götter der Heiden, welche dereinst bekennen werden: „Nur Lüge haben unsere Väter zum Erbteil erhalten, nichtige Wesen (הבל), deren keines Nutzen stiftet.“ Es folgt v. 20 die Deutung auf die Götter, welche die Menschen willkürlich dazu gemacht haben, und v. 21, mit *διὰ τοῦτο* eingeleitet (cf Rm 1, 26), die Ankündigung dessen, was Gott in Erwiderung hiervon tun wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Pl diese Stelle im Sinn gehabt hat.

[88]) So etwa mag der Unterschied von *σεβάζεσθαι* (so nur hier in der Bibel, = *σέβομαι* in LXX oft = ירא, fürchten, in AG 13, 43. 50 u. öfter *σεβόμενοι* = *φοβούμενοι τὸν θεόν* AG 13, 16. 26) und *λατρεύειν* (s. oben S. 57 zu 1, 9) ausgedrückt werden. Der hiesige Gebrauch von *παρά* c. acc. (cf v. 26 *π. φύσιν*, 4, 18; 11, 24; AG 18, 13), ist nicht aus der komparativen Bedeutung (Lc 13, 2. 4) abzuleiten, was den falschen Gedanken ergeben würde, daß die Kreatur neben dem Schöpfer und nur mehr als er verehrt werde, sondern aus der räumlichen Vorstellung. Sie gingen an dem Schöpfer vorüber, ließen ihn unbeachtet und unverehrt.

Abscheu einflößte.[89]) Seinem eigenen Abscheu vor dieser und jeder anderen Kreaturvergötterung gibt Pl einen echt jüdischen Ausdruck, indem er zwischen die Schilderung dieser Verirrung und die folgende Beschreibung der entsprechenden Bestrafung das persönliche Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer einschiebt, welcher allein gepriesen und preiswürdig ist bis in die Ewigkeiten,[90]) und dieses Bekenntnis wie ein Gebet mit feierlichem Amen beschließt. Ist hiemit v. 25 richtig verstanden, so bedeutet es weder ein logisches noch ein grammatisches Anakoluth, wenn hierauf durch *διὰ τοῦτο* die Angabe einer, dieser zweiten Art von Verunehrung Gottes entsprechenden Strafe eingeleitet wird (26): „Darum hat Gott sie an schimpfliche Leidenschaften dahingegeben“. Im Unterschied von den Begierden des Herzens (24), welche an sich nichts weiter, als die zu persönlichen Wünschen gewordenen Naturtriebe sind und zwar ebensowenig wie diese von Sünde unbefleckt sind, aber doch erst dann, wenn der Mensch ihnen ohne Maß und sittliche Selbstzucht fröhnt, seinen Leib in einen unwürdigen Zustand versetzen, bezeichnet *πάθη ἀτιμίας* Laster, den vernünftigen Willen überwältigende Leidenschaften (1 Th 4, 5), welche an sich selbst entehrend sind. Daß damit homosexuelle Unzucht bei Weibern und Männern gemeint sei, wird v. 26f. mit schonungslosen Worten erklärt. Der Sinn des von den Weibern Gesagten wird durch die ganz unmißverständliche Aussage über die Päderastie, welche der Verirrung der Weiber als gleichartig (*ὁμοίως*) zur Seite gestellt wird, sichergestellt;[91]) die viel größere Ausführlichkeit der Beschreibung der von Männern getriebenen widernatürlichen Unzucht erklärt sich aus der viel weiteren Verbreitung dieses Lasters im Altertum wie zu unsrer Zeit. Dazu kommt, daß nicht jene widernatürliche Unzucht zwischen Weibern, wohl dagegen die zwischen Männern geübte mit mehr als einem heidnischen Kultus innig verbunden war. Auch bei den Israeliten, welche Pl hier durchweg ebensosehr wie die Heidenvölker im Auge hat, hatte sie im Zusammenhang mit kanaanitischen Kulten Eingang und, wie es scheint, selbst am Tempel zeitweilig eine Stätte gefunden.[92])

---

[89]) Cf AG 10, 26; 12, 22; 14, 11—18; (Ap 19, 10); 2 Th 2, 4; Einl I³ 162. 169f.; II, 638.

[90]) Sehr gebräuchliche, oft in Abbreviatur geschriebene jüdische Formel ist הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא „der Heilige, gepriesen sei er“, cf Rm 9, 5; 2 Kr 11, 31.

[91]) Cf die sogen. Apokalypse des Petrus 17, 32 *αἱ δὲ μετ᾽ αὐτῶν γυναῖκες αὗται ἦσαν αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡσὰν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα.* Ein sonderbares Mißverständnis, wogegen er die richtige Auslegung vertritt, deutet Abstr an. — Die Schilderung Sap Sal 14, 12. 21—31 berührt sich mit Pl nur in dem allgemeinen Gedanken des engen Zusammenhangs zwischen Götzendienst und Unzucht.

[92]) Cf 2 Reg 23, 7; 1 Reg 14, 24; 15, 12: 22, 47 הַקְּדֵשִׁים, männliche Hierodulen, bei denen nach Hiob 36, 14 frühzeitiger Tod die Regel ist. Cf auch Gen 19, 5; Lev 18, 22; 20, 13; Deut 23, 18; Jud 19, 22.

Fraglich ist nur, was unter der Verirrung und was unter dem wohlverdienten Lohn dafür zu verstehen sei, welchen die Kinäden empfangen. Indem man unter *ἡ πλάνη αὐτῶν* die Anbetung der Geschöpfe statt des Schöpfers verstand, schien die *ἀντιμισθία* derselben nach v. 26ª nur in der Auslieferung an die entehrenden und widernatürlichen Unzuchtssünden bestehen zu können. Aber erstens sind die nach einander vorgeführten drei Arten der *ἀσέβεια* (23. 25ᵇ. 28) nicht als Verirrung, sondern als eine willkürliche und frevelhafte Mißachtung Gottes dargestellt (cf 21), wohingegen der Begriff *πλάνη* vielmehr an Verführung in aktivem und passivem Sinne[93]) denken läßt, und daher viel geeigneter ist, die widernatürlichen Verirrungen des Geschlechtstriebes zu bezeichnen. Zweitens ist der Gedanke, daß diese eine von Gott verhängte Strafe seien, durch v. 26ª so deutlich ausgesprochen, daß eine Wiederholung desselben am Schluß von v. 27 müßig erscheint. Drittens ist in v. 26 und 27 die Übung homosexueller Unzucht als ein Handeln der Sünder dargestellt (*μετήλλαξαν . . κατεργαζόμενοι*), und daher sehr unwahrscheinlich, daß dieselbe unmittelbar dahinter als ein Lohn betrachtet würde, welchen die Sünder empfangen. Von diesen Bedenken wird Hofmann's Deutung nicht betroffen, nach welcher die der Knabenschändung entsprechende Vergeltung darin bestehen sollte, daß wer solches tut, von dem, an welchem er es verübt hat, das gleiche zu erfahren bekomme. Aber abgesehen davon, daß dies doch gewiß zu allen Zeiten vergleichsweise nur selten vorgekommen sein wird, würde die Reciprocität des *κατεργάζεσθαι τὴν ἀσχημοσύνην* zwischen zwei Individuen einen viel deutlicheren Ausdruck erfordern.[94]) Es wird vielmehr nach Analogie des *τοῦ ἀτιμάζεσθαι κτλ.* v. 24 die Zerrüttung des Körpers gemeint sein, welche die Folge so widernatürlicher Unzucht bei dem handelnden wie dem leidenden Teil zu sein pflegt. Die Ausübung dieses Lasters, welchem preisgegeben zu sein eine von Gott verhängte Strafe für die Abgötterei ist, straft sich doch wiederum ihrerseits offensichtlich an denen, die solchem Laster fröhnen.[95])

Die Anknüpfung der dritten Gegenüberstellung von Verunehrung Gottes und göttlicher Strafe v. 28 ff. durch *καί*[96]) zeigt, daß auch hier nicht zu einer neuen Menschenklasse, sondern zu

---

[93]) Ersteres (= *πλανᾶν*) Mt 27, 64; 1 Th 2, 3; 2 Th 2, 11; Eph 4, 14; letzteres (= *πλανᾶσθαι*) 2 Pt 2, 18; 3, 17.

[94]) Der Mangel eines solchen ist auch durch das vorhergehende *εἰς ἀλλήλους* nicht ersetzt: denn dieses stellt nur die beiden in der Gattung der Männer zu unterscheidenden Klassen der Knabenschänder und der Opfer ihrer Wollust einander gegenüber.

[95]) Das hier viel stärker als v. 24 bezeugte *ἐν ἑαυτοῖς* ist bei aktivem Verb auch angemessener s. A 83.

[96]) Cf das *καί* v. 23 und v. 25ᵇ s. oben S. 96. 99.

einer neuen Charakteristik der gottlosen und unsittlichen Menschen übergegangen wird. „Gemäß dem, daß sie es nicht für gut fanden,[97]) Gott in Erkenntnis zu haben, gab Gott sie dahin in verwerfliche Sinnesweise, daß sie das Ungebührliche tun". Den Gott, dessen Erkenntnis nach v. 19. 21 bis zu einem gewissen Grade auch den Gottlosen eignet und die Voraussetzung ihrer Abwendung von Gott bildet, haben diese nicht für der Mühe wert gehalten, zum Gegenstand willentlicher und bewußter Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) zu machen. Hier ist also nicht wieder ein Zerrbild von Religion und Kultus gezeichnet, sondern eine frivole Gleichgiltigkeit gegen Gott, ein praktischer Atheismus, welcher neben äußerlicher Beteiligung an einem wahren oder falschen Kultus bei Juden wie Heiden aller Zeiten sich gefunden hat. Die entsprechende Strafe für diese Gestalt der *ἀσέβεια* ist, daß Gott solche Menschen auch nicht mehr dessen wert gefunden hat, ihnen seinen Willen immer neu zu bezeugen und zu dessen Erfüllung sie anzuhalten, sondern sie der Unsittlichkeit, welche nach v. 18 der tiefste Grund ihrer Abwendung von Gott ist, überlassen hat, so daß sich in ihnen eine stetige Art der Gesinnung und des Handelns ausbildete, welche niemand, der sie prüft, billigen wird, vielmehr jeder, der das Wohl der menschlichen Gesellschaft im Auge hat, als ungebührlich und verderblich beurteilen muß. Diese Näherbestimmung des Gedankens von v. 28^{b} ergibt sich aus der folgenden Aufzählung unsittlicher Eigenschaften und Verhaltungsweisen, mit welchen behaftet die, welche sich der Erkenntnis Gottes entschlagen haben, sich darstellen.[98]) Sie zeigen sich erstens erfüllt mit jeglicher Art von Rechtsverletzung, Bosheit, Schlechtigkeit und Gewinnsucht; zweitens voller Neid, welcher bei höchster Steigerung zum Morde treibt (Gen 4, 3 ff.; 1 Jo 3, 12), viel häufiger aber zu Streit, Arglist und hämischen Gedanken oder auch Äußerungen Anlaß gibt. An den Begriff der *κακοήθεια* (s. A. 98) schließt sich bequem an das erste der 4 Wortpaare, welche eine dritte Gruppe für sich bilden (30): „verleumderische Ohrenbläser, gottverhaßte Gewalttäter, übermütige

---

[97]) *δοκιμάζειν* hier nicht prüfen, sondern auf grund von Prüfung bewährt, echt, geeignet finden cf 1 Kr 16, 3; 2 Kr 8, 22; 1 Th 2, 4, wie auch klassisch.

[98]) Cf das Sündenregister Gl 5, 19—21 Bd IX², 265. In der ersten von *πεπληρωμένους* abhängigen Reihe erscheint *πορνείᾳ*, das teils hinter *ἀδικίᾳ*, teils hinter *κακίᾳ*, teilweise mit Ausstoßung von *πονηρίᾳ*, eingeschlichen ist, hinter v. 26—27 matt und überflüssig, wird mit ℵABCK u. a. zu streichen sein. — Zu *κακοήθεια* cf Aristot. rhet. II, 13 p. 1389^{b} *ἐστὶ γὰρ κακοήθεια τὸ ἐπὶ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα*, Marc. Aur. III, 4 *τὸ κακόηθες* von malitiöser Beschäftigung der Gedanken mit dem Tun und Treiben anderer, Clem. paed. II, 57 *κακοήθειαι* neben *διαβολαί* und *βλασφημίαι* von malitiösen Worten. — *θεοστυγής* = *θεοστύγητος*, stärker als *θεομισής* opp. *θεοφιλής*, das auch nicht = *θεόφιλος* „Gott liebend" gebraucht wird. — Zu *κακῶν ἐφευρετάς* cf auch den Gebrauch von *κακοῦν*, *κάκωσις*, *κακοπαθεῖν*.

Prahler, Erfinder von Qualen". Da *θεοστυγής* nur in passiver Bedeutung vorkommt, und die ihm angedichtete aktive Bedeutung „Gott hassend" überdies in dieses Register von lauter moralischen, nicht religiösen Abnormitäten nicht passen würde, ist es als Attribut zu dem Subst. *ὑβριστάς* zu ziehen; dann aber auch aus rhetorischem Grunde ebenso *καταλάλους* zu *ψιθυριστάς* und *ὑπερηφάνους* zu *ἀλαζόνας*. Das 4. Wortpaar *ἐφευρετὰς κακῶν* wird mit Recht nach 2 Makk 7, 31 verstanden, wo einer der 7 gefolterten Märtyrer dem König Antiochus zuruft: *σὺ δὲ πάσης κακίας εὑρετὴς γενόμενος εἰς τοὺς Ἑβραίους οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ*, nur daß das Compositum *ἐφευρετής* an „unmenschliche Tyrannen" (2 Makk 7, 27) denken läßt, welche zu den sonst schon üblichen Strafen neue, qualvollere hinzuersinnen. Eine vierte Reihe bilden die den Eltern Ungehorsamen, die Unverständigen (die sich nicht wollen sagen und mahnen lassen), die Wortbrüchigen oder Vertragsbrecher [99]) und die, welche es an der liebevollen Fürsorge für die nächsten Angehörigen (*ἀστόργους*) und an der Barmherzigkeit gegen die Notleidenden fehlen lassen. Es sind in dieser Aufzählung lauter solche Charaktere, Gesinnungen und Verhaltungsweisen genannt, welche jedem außer dem, der sie hat und übt, als schädlich und gefährlich für den Frieden und die Wohlfahrt in Staat, Gesellschaft und Familie erscheinen. Es ist in der Tat ein *νοῦς ἀδόκιμος*, der in alle dem sich darstellt. Vorbereitet, aber noch nicht ausgesprochen ist damit der Gedanke von v. 32, welcher die v. 22 begonnene Schilderung abschließt. Wie v. 25 leitet auch hier *οἵτινες* nicht eine neue Menschenklasse ein, sondern eine neue Charakteristik der gottlosen und unsittlichen Menschen, diesmal aber, im Anschluß an die letzte Schilderung (28^b—31), nicht sowohl rücksichtlich ihrer Irreligiosität, als ihrer Immoralität, ohne daß jedoch die Beziehung derselben auf Gott völlig verschwiegen wird. Von allen denen, die ihre verwerfliche Denkweise in der einen oder anderen vorher erwähnten Weise durch ungebührliches Handeln betätigen, gilt das Urteil: das sind die Leute, „welche, obwohl sie die Rechtsordnung Gottes erkannt haben, daß nämlich die solches Verübenden des Todes würdig sind, nicht nur solches tun, sondern auch den solches Verübenden Beifall zollen". Wie

[99]) In diesem Sinn *ἀσύνθετος* Jer 3, 7. 8. 10. 11, auch *ἀσυνθετεῖν* Ps 73, 14; Esra 10, 2. 10 von *συντίθεσθαι* sich verabreden, sich gegenseitig verpflichten, einen Vertrag oder Bund schließen Jo 9, 22; AG 23, 20; 1 Sam 2, 13, mit *τινί τι* Lc 22, 5; 1 Makk 15, 27 einem etwas kontraktlich versprechen. Die Paronomasie mit *ἀσύνετος* ist ebenso beabsichtigt, wie vorher bei *φθόνου φόνου*. Hinter *ἀστόργους* hat der antioch. Text *ἀσπόνδους* (ohne Bündnis, Waffenstillstand), von jungen Korrektoren auch in אD eingetragen, vielleicht nach 2 Tm 3, 3, vielleicht aber auch urspr. Glosse zu dem zweideutigen *ἀσυνθέτους*, vor welchem der Korr. von D es zuerst eingetragen, dann wieder getilgt hatte s. die Ausgabe des Cod. D von Tschd. p. 538.

den verschiedenen Gestalten der *ἀσέβεια,* der Verunehrung Gottes in Religion und Kultus eine Erkenntnis Gottes vorangeht und in irgend welchem Maße neben derselben fortbesteht (19—21), so gibt es in der ganzen Menschheit auch ein Wissen um das, was Gott als Recht und Ordnung des menschlichen Lebens gesetzt und unter Androhung der Todesstrafe die Menschen hat wissen lassen, ein Wissen, welches älter ist als die mannigfaltigen Gestalten der den Frieden und die Wohlfahrt der Menschheit zerrüttenden *ἀδικία.* Daß diese Erkenntnis des *δικαίωμα τ. ϑ.* nicht nur bei den Juden zu finden, sondern keinem einigermaßen gesitteten Volk der Erde völlig abhanden gekommen sei, bewies einem Pl und seinen Lesern alles, was sie von den Staatsgesetzen, von den ernsteren Dichtungen und von den ethischen Lehren der Philosophen der Vorzeit sowie von den sittlichen Grundsätzen der für tugendhaft geltenden Heiden ihrer Zeit gewußt haben mögen. Wer trotzdem so denkt und begehrt, redet und handelt, wie es v. 28—31 geschildert ist, tut das wider besseres Wissen und Gewissen. Den Gipfel aber unverantwortlicher Unsittlichkeit erreichen die so Lebenden damit. daß sie solchen, die ebenso unsittlich leben, wie sie selbst, beifällig zustimmen, wenn jene dabei nur Willenskraft oder Geist zeigen und entweder große Erfolge erzielen oder tragisch zu grunde gehen. Das ist der Kultus, welchen der halbgebildete Pöbel bis heute so manchmal dem verbrecherischen Übermenschen widmet. Daß das nicht allgemeine Regel ist, daß viel häufiger der unsittlich Handelnde an anderen verurteilt, was er selbst sich glaubt erlauben zu dürfen, zeigt, was 2, 1ff. folgt.

Wenn der Apostel 2, 1 mit einem *διό,* welches ebenso wie 1, 24 und das gleichbedeutende *διὰ τοῦτο* 1, 26, auf die letzte selbständige Aussage vorher, hier also 1, 32, die folgende gründet, das Urteil einleitet: „Darum bist du unentschuldbar, o Mensch, der du richtest, gleichviel wer du seiest“,[1]) so ergibt sich aus dieser Anknüpfung mit Notwendigkeit, daß der Angeredete im Kreise der gottlosen und ungerechten Menschen zu suchen ist, von welchen seit 1, 18 die Rede war.[2]) Die einzige neu hinzutretende Näher-

---

[1]) So etwa läßt sich *πᾶς ὁ κρίνων* wiedergeben cf Rm 1, 16; 10, 11; 12, 3; Mt 5, 22. 28. — Solche den Sinn des Anrufs wesentlich näherbestimmende Apposition wie hier und v. 3 ist auch hinter dem Vokativ gutgriechisch cf Kühner-Gerth I, 46, 5, häufiger jedoch hinter *σύ* Rm 14, 4; *ὑμῖν* Lc 6, 25.

[2]) Die Meinung, daß hier der Jude oder ein Jude angeredet werde, erscheint besonders unbegreiflich in Verbindung mit der anderen. daß 1, 18—32 die religiöse und moralische Entartung der heidnischen Völker geschildert sei. Es ergäbe sich der unglaubliche Gedanke: „Darum, weil die Heiden keine Entschuldigung für ihre Gottlosigkeit und Unsittlichkeit vorbringen können, entbehrt der Jude, welcher sich ein sittliches Urteil erlaubt, jeder Entschuldigung.“ Unrichtig war auch die Meinung (Chrys.,

bestimmung ist in πᾶς ὁ κρίνων (s. A. 1) enthalten und besteht darin, daß der Gottlose und Ungerechte außerdem auch noch Urteile fällt, nämlich sittliche Urteile über andere Menschen. Unentschuldbar ist ein solcher auch ohnedies schon darum, weil er zu der vorher geschilderten Klasse von Menschen gehört, von denen zuletzt 1, 32 gesagt war, daß ihr unsittliches Treiben ein Wissen um die göttliche Rechtsordnung zur Voraussetzung habe und von ihm begleitet sei. Wie das aller Verunehrung Gottes vorangehende und in irgend welchem Maße neben ihr fortbestehende Wissen um Gottes Wesen und Würde die sämtlichen Gestalten der ἀσέβεια als unentschuldbare Verirrungen darstellt (1, 19—21), so das Wissen um die göttliche Rechtsordnung und die Strafwürdigkeit ihrer Übertretung alle Gestalten der ἀδικία. eine Parallele, welche dem aufmerksamen Leser auch die Wiederholung des Wortes ἀναπολόγητος aus 1, 20 zum Bewußtsein bringt. Besonders einleuchtend aber wird dieses Urteil über die mannigfaltige Unsittlichkeit in dem sehr häufig vorkommenden Fall, daß ein unsittlich Lebender trotzdem über andere Menschen sittlich zu urteilen sich erlaubt; denn damit bezeugt er ja, daß er von einem Sittengesetz weiß, welchem alle Menschen entsprechen sollen, und daß er dieses als den Maßstab anerkennt, an welchem alle Menschen zu messen sind, daß er also zu den ἐπιγνόντες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ (1, 32) gehört. Sind somit die Realgründe für das Urteil in 2, 1ᵃ vollständig in 1, 32 enthalten, so können die durch γάρ eingeleiteten folgenden Sätze nur Erkenntnisgründe einführen, welche die von dem Urteil in v. 1ᵃ Betroffenen bestimmen sollen, die Richtigkeit dieses Urteils einzusehen und anzuerkennen. Auf grund der gemeinen Erfahrung, daß die unsittlich Lebenden und dabei über andere parteiisch Urteilenden (cf Lc 18, 9) in Ausreden erfinderisch sind, stellt Pl sich lebhaft vor, daß seinem Urteile viele widersprechen würden, wenn es auf sie angewandt würde; und weil ohne ernste Selbstprüfung kein Mensch von der beschriebenen Art demselben in bezug seine eigene Person zustimmen wird, hat er sich schon in v. 1ᵃ an den Einzelnen gewandt, von dem er Widerspruch erwartet,[3]) und be-

Thdrt), daß Pl wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend die weltlichen Richter und Obrigkeiten im Auge habe, welche von Amts wegen alle Gesetzwidrigkeit richten und strafen, und die des Orig., der zwar über 2, 1, wenigstens in der abkürzenden Übersetzung Rufins, stillschweigend hinweggeht, und mit 2, 2 das zweite Buch seines Kommentars beginnt, dann aber zu 2, 3 bemerkt, dies gelte wie alles, was der Ap. schreibe, nicht den weltlichen Machthabern und Königen, sondern den Bischöfen, Presbytern und Diakonen. In Anbetracht des πᾶς in v. 1 und des Mangels jeder Andeutung von einem besonderen Stand oder Beruf des Angeredeten kann κρίνειν nur in ebenso allgemeinem Sinn wie Mt 7, 1; Rm 14, 4; 1 Kr 4, 5; Jk 4, 11 verstanden werden.

[3]) Cf Rm 9, 19 f.; 14, 4. 10; 1 Kr 4, 7; 8, 10; 15, 35 f.; Jk 2, 20.

harrt bis v. 6 in solcher Anrede, um ihn zur Selbstbesinnung zu bringen und ihm zu beweisen, daß er bei ruhiger Betrachtung seines eigenen Verhaltens dem ihm unbequemen Urteil die Zustimmung nicht versagen könne. „Damit nämlich, daß du den anderen richtest, verurteilst du dich selbst; denn du, der du richtest, verübst die gleichen (Dinge)". Die Auflösung von ἐν ᾧ in ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ, d. h. „in dem Punkt oder Zweig des sittlichen Lebens, in welchem du deinen Nächsten beurteilst"[4]) ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil die mannigfaltigen Handlungen, von deren Beurteilung hier die Rede ist, in dem folgenden Begründungssatz durch den Plural τὰ αὐτά bezeichnet werden. Vor allem aber würde der so sich ergebende Satz samt seiner nachfolgenden Begründung der alltäglichen Erfahrung gar zu wenig entsprechen. Der Ehebrecher wird es in der Regel vermeiden, den Nächsten gerade auch des Ehebruchs zu bezichtigen, schon um nicht an sein eigenes Vergehen zu erinnern oder erst darauf aufmerksam zu machen. Viel eher wird er am anderen Unredlichkeit oder Heuchelei oder sonst eine Untugend oder Untat, etwa auch eine andere Art sexueller Verirrung zum Gegenstand seiner moralischen Beurteilung machen. Es wird daher die Attraktion in ἐν τούτῳ ὅτι aufzulösen sein (s. A 4). Auch so noch würde die nachfolgende Begründung der Behauptung, daß er eben damit, daß er über das Verhalten des Nächsten ein Urteil fälle, über sich selbst ein verdammendes Urteil spreche, in der Luft schweben, wenn hier irgend ein Mensch oder auch ein Jude angeredet wäre, dem nichts weiter nachzusagen wäre, als daß er über andere Menschen moralische Urteile ausspreche. Denn daß alle Menschen oder alle Juden ein unsittliches oder gar lasterhaftes Leben führen, war bisher nicht gesagt, und das Gegenteil davon wird in v. 7—10 als tatsächlich vorausgesetzt. Wie könnte daher hier als selbstverständlich vorausgesetzt sein, daß jeder über seinen Mitmenschen ein sittliches Urteil fällende Mensch, also auch die Propheten bis zu Johannes dem Täufer in sittlicher Beziehung sich nicht wesentlich von den Menschen unterschieden, deren Sünden sie mit Feuereifer gestraft haben! Es zeigt sich also aufs neue, daß die mit 1, 18 anhebende Schilderung der gottlosen und ungerechten Menschen bis 2, 5 sich erstreckt, und daß der in 2, 1—5 zur Rede gestellte Mensch ein aus diesem Kreis herausgegriffenes Individuum ist, bei welchem zu dem, was bis dahin von der ganzen Klasse der ἀσεβεῖς und ἄδικοι ausgesagt war, nur noch das Besondere hinzukommt, daß er sich durch das Bewußtsein seiner eigenen religiösen und moralischen Verwerflich-

---

[4]) So Rm 14, 22; 2 Kr 11, 21; Pt 2, 12; 3, 16. Dagegen ἐν ᾧ Rm 8, 3 = ἐν τούτῳ ὅτι, dort und wohl auch Hb 2, 18 entschiedener kausal, hier besser „damit, daß". — In Erinnerung an Mt 7, 1 haben C*, Kopt, S³ am Rand κρίματι zugesetzt.

keit nicht abhalten läßt, sich zum Richter über andere seinesgleichen aufzuwerfen. — Die Begründung der Behauptung, daß der über andere Urteilende eben damit sich selbst verurteilt, setzt sich, wenn anders *οἴδαμεν δέ* zu lesen ist,[5]) in v. 2 fort; und sie bedarf dieser Ergänzung; denn daraus, daß der die Anderen Beurteilende derselben Sünden schuldig ist, die er an jenen rügt, folgt doch nur, daß sein *κρίνειν* ihn selbst gleichermaßen treffe, nicht aber die Steigerung, daß es in bezug auf ihn selbst ein *κατακρίνειν* bedeutet, d. h. ein Urteilen, welches zur Bestrafung führt. Darum folgt der dem vorigen *γάρ* mit untergeordnete Satz: „Wir wissen aber (andrerseits), daß das Urteil Gottes in Wahrheit oder in der Tat auf und gegen diejenigen gerichtet ist,[6]) welche die so gearteten Handlungen verüben". Pl würde nicht in erster Person von sich und den Lesern oder von allen Frommen dieses Wissen aussagen, anstatt in der Anrede fortzufahren, zu der er v. 3—5 zurückkehrt, wenn er bei dem Angeredeten ein klares Bewußtsein desselben Inhalts voraussetzen könnte. Aber schon das *κατ᾽ ἀλήθειαν* zeigt und v. 3—5 bestätigt es, daß dieser zwar ein äußerliches Wissen von Gott als dem Richter der Frevler besitzt, aber nicht ernstlich daran glaubt oder es nicht ernst damit nimmt. Anders die Frommen, welchen feststeht, daß von jeher Gottes Urteil in vollem Ernst gegen alle Verletzung der von ihm gesetzten

---

[5]) Gegen das überwiegend bezeugte *δέ* hinter *οἴδαμεν* (so schon Marcion) kann *γάρ* (אC, Vulg mit anderen Lat, aber nicht allen) um so weniger aufkommen, als *γάρ* in dieser Verbindung viel häufiger ist (z. B. Rm 7, 14. 18; 8, 22; 2 Kr 5, 1; 9, 2; Phl 1. 19) und sich auch sonst zu Unrecht anstatt des urspr. *δέ* geschrieben findet Rm 15, 29; Gl 4, 13 (?). — Die Vergleichung von Cypr. test. III, 21 mit Ephr. p. 6, wo der lat. Druck Text und Auslegung nicht richtig unterscheidet, scheint die Existenz eines alten Textes ohne den ganzen v. 2 zu bezeugen; Marcion aber hatte v. 2[a] (bis *ἀλήθειαν*) unmittelbar an 1, 18 angeschlossen cf GK II, 816.

[6]) *κατὰ ἀλήθειαν,* sonst nicht in der griech. Bibel, häufig bei Polybius (s. Raphel II, 227 im Sinn von wirklich, *ὄντως, re vera*, dafür Lc 22, 59; AG 10, 34 *ἐπ᾽ ἀληθείας,* Epict. I, 4, 21; 6, 40 u. öfter *ταῖς ἀληθείαις,* 1 Jo 3, 18; Jer 26, 15 *ἐν ἀληθείᾳ,* 1 Th 2, 13; Jo 4, 42; 6, 14 *ἀληθῶς* mit *ἐστίν*) kann nicht mit *ἐστίν* zusammen das Prädikat bilden und ausdrücken, daß Gottes Urteil gegen die Missetäter ein wahrheitsgemäßes sei, wie Marcion verstanden haben muß (s. A 5). Denn erstens müßte dann *ἐπὶ τοὺς κτλ.* mit oder ohne ein *τό* davor gleich hinter *θεοῦ* stehen. Zweitens sollte man dann *δικαιοσύνην* statt *ἀλήθειαν* erwarten. Drittens müßte ein solcher Gebrauch von *κατὰ ἀλ.* überhaupt erst nachgewiesen werden. Viertens wäre der Gedanke hier ohne Bedeutung; denn dem Angeredeten, wie wir ihn zumal aus v. 3—5 näher kennen lernen, brauchte nicht gezeigt zu werden, daß Gott bei seinem Richten wahrhaftig oder gerecht verfahre (cf dagegen 3, 3–8), sondern nur, daß sein richterliches Urteil die Sünder wirklich treffe. Demnach ist *κ. ἀλ.* in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen und als adverbiale Näherbestimmung zu der ganzen, auch ohne dies grammatisch vollständigen Aussage zu fassen.

Rechtsordnung gerichtet ist [7]) und schon während dieses Weltlaufs durch mannigfaltige Äußerungen seines Zornes (1, 18), völlig aber erst im Endgericht (2, 5) vollstreckt wird. Darum wissen sie auch, daß der seine Mitmenschen richtende Frevler eben damit über sich selbst das Verdammungsurteil spricht. Das diesem zum Bewußtsein zu bringen, sollen die Sätze v. 3—6 dienen. Diese als Fragen zu fassen, entspricht schwerlich der Absicht des Pl. Denn abgesehen davon, daß wenigstens in v. 5—6 der Apostel deutlich seine eigene Überzeugung ausspricht und nicht eine Frage stellt, auf welche er von dem Angeredeten eine bejahende Antwort erwarten kann, so daß ein allmähliches Erlöschen des Fragetons anzunehmen wäre, lassen auch v. 3 und 4, wenn man sie als Fragen faßt, nicht erkennen, welche Antwort der Fragende erwartet. Sie sagen eben aus, was nach Meinung des Apostels der Angeredete wirklich tut. Auch sollte man statt *δέ* ein Fragwort (*ἆρα, ἆρά γε, μή*) zur Einführung der Fragen erwarten. [8]) Etwas der Frage ähnliches haben die Sätze allerdings, sofern sie doch nur hypothetische Versuche darstellen, das unbegreifliche Verfahren des Angeredeten zu erklären, was wir durch ein eingeschobenes „wohl“ auszudrücken pflegen. — „Du rechnest aber (wohl) darauf, o Mensch, der du die solches Verübenden richtest und dasselbe tust, daß d u dem Urteil Gottes entrinnen werdest“. Unter *κρίμα* ist ebenso wie v. 2 nicht die Handlung des Richtens (*κρίσις*), auch nicht das Endgericht zu verstehen, sondern das von jeher feststehende Urteil Gottes, daß der Sünder nicht leben soll. Dieses verfolgt den Sünder, solange er lebt, macht sich ihm im irdischen Leben in Offenbarungen des Zornes Gottes fühlbar (1, 18 ff.) und rafft ihn im Endgericht dahin (2, 8 f.). Entronnen ist ihm nur, wer als ein Gerechter im Endgericht besteht. Wie unvernünftig es ist, daß ein Mensch, der wie der hier Angeredete auch nur eine blasse Vorstellung von der Rechtsordnung Gottes und dem darin enthaltenen Todesurteil über die Ungerechten besitzt (1, 31), sich einbildet, daß gerade er nicht davon werde betroffen werden, so verbreitet ist doch diese Denkweise. Die Erfahrung, welche der Mensch an sich und anderen häufig und andauernd genug macht, daß Sünde ungestraft bleibt, betört ihn, daß er ohne jeden vernünftigen Grund sich für seine eigene Person mit der Hoffnung

---

[7]) Cf Rm 1, 31; Jk 4, 12, Pl mag an Stellen wie Gen 2, 17; Ex 20, 5; Deut 27, 26 (= Gl 3, 10) gedacht haben.

[8]) S[1] übersetzt frei מנא דין „wieso aber“. Die Lat haben zwar v. 3 kein Fragwort, zeigen aber durch Übersetzung des *ἤ* v. 4 mit *an* (g daneben die Doppelübersetzung *aut*), daß sie auch v. 3 als Frage verstanden, Abstr in der Paraphrase *numquid*. Am bestimmtesten abgelehnt ist diese Deutung durch die singuläre LA von P: *νομίζεις οὖν ὁ ταῦτα πράσσων καὶ ποιῶν αὐτά.*

auf ein gutes Ende seines bösen Lebens schmeichelt. Nachdem hiedurch die Unvernunft dessen deutlich genug gezeigt ist, der bei eigenem Sündenleben über anderer Leute gleiches Leben zu Gericht sitzt, wendet sich Pl v. 4 zur Betrachtung einer anderen Seite derselben Denkweise, welche sie gleichfalls als töricht, aber zugleich als gottlos erscheinen läßt: „oder du verachtest den Reichtum seiner Güte und sein Hinhalten (Zurückhalten des Verderbens oder Hinausschieben des Gerichts)[9]) und seine Langmut,[10]) indem du verkennst, daß die Güte Gottes dich zur Sinnesänderung treibt“. Die Anknüpfung dieses Satzes durch ἤ fordert nicht, wie wenn ein hiemit korrespondierndes ἤ (*aut* — *aut*) in v. 3 vorangegangen wäre, daß hiemit eine zweite Denkweise in Vorschlag gebracht wäre, welche sich zu der vorher geschilderten ausschließend verhielte. In der Tat schließen sich die in v. 3 und 4 vorgeführten Gedanken und Gedankenlosigkeiten keineswegs gegenseitig aus; sie finden sich bei einem und demselben Individuum, nur daß bald die einen, bald die anderen überwiegen und dem Blick des Beurteilers am meisten in die Augen fallen. Dort war es ein gedankenloser Mangel an Furcht vor dem Ernst des göttlichen Richters, hier ein gedankenloses Hinnehmen der Fülle von Gaben, in welchen die Güte des Schöpfers sich den Menschen darbietet. An die Fülle von Erweisungen der Schöpfergüte, welche unterschiedslos die Guten und die Bösen und alle Lebewesen zu erfahren be-

---

[9]) *ἀνοχή* von den meisten Lat hier unrichtig durch *patientia* übersetzt (dg Vulg Abstr Aug., *sustinentia* Cypr. test. III, 35; bon. pat. 4 cf Lucifer reg. apost. 12), als ob es von *ἀνέχεσθαί τινος* abgeleitet wäre; ebenso 3, 26, wo die Unrichtigkeit dieser Übersetzung handgreiflich wird, Abstr, Aug. (dagegen *sustentatio* d Vulg cf S¹ an beiden Stellen מגרת רוחה). Es kommt vielmehr von *ἀνέχειν* c. acc. „zurückhalten, im Lauf hemmen, Einhalt tun“ (Amos 4, 7 den Regen, daß er zur gewohnten Zeit nicht fällt; Sir 48, 3 den Himmel, daß er nicht Regen gibt), daher *ἀνοχή* häufig, meist im Plur., Waffenstillstand. Cf auch 1 Makk 12, 25 *οὐκ ἔδωκεν αὐτοῖς ἀνοχήν*: „er schob den Angriff auf die Feinde nicht hinaus und ließ ihnen nicht Ruhe“; Herm. sim. 6, 3, 1 „die Gequälten hatten keine Unterbrechung ihrer Qual“; sim. 9, 5, 1; 14, 2 *ἀνοχὴ τῆς οἰκοδομῆς* „eine Unterbrechung des Baues und Aufschub seiner Vollendung“.

[10]) Aus der richtigen Fassung von *ἀνοχή* ergibt sich, daß *πλούτου* nicht auch zu *ἀνοχῆς* gehört, was dazu nötigen würde, auch *μακροθυμίας* davon abhängen zu lassen, was einen häßlichen Pleonasmus ergeben würde. Daß vielmehr *τ. ἀνοχῆς κ. τ. μακρ.* ebenso wie *τ. πλ. τ. χρηστ.* von *καταφρονεῖς* abhängen sollen, zeigt auch die Stellung von *αὐτοῦ* hinter *χρηστ.* statt hinter *μακρ.* Das Richtige in S¹, der altlat. Version bei Cypr. l. l. und in der Auslegung des Orig., das Falsche dg Vulg, Luther u. a. — *μακρόθυμος* (in LXX regelmäßig für אֶרֶךְ אַפַּיִם Ex 34, 6; Ps 103, 8; Joel 2, 13), *μακροθυμεῖν* (Prov 19, 11 הֶאֱרִיךְ אַפּוֹ, Mt 18, 26. 29; 1 Kr 13, 4), *μακροθυμία* (Prov 25, 15; Jer 15, 15; Rm 9, 22; Eph 4, 2; 1 Pt 3, 20; 2 Pt 3, 9. 15) haben meistens das Losbrechen des Zornes und den alsbaldigen Eintritt des Strafgerichts zum Gegensatz.

kommen,[11]) soll es erinnern, daß vom Reichtum der Güte Gottes gesagt wird. Mag unter den Menschen der Reiche oft karg gegen andere sein, so zeigt der gütige Gott seinen Reichtum an allen Gütern in der Reichlichkeit seiner Gaben an die, welche ohne ihn nichts hätten und nichts wären cf Eph 2, 4; Rm 10, 12. Nur die Kehrseite desselben Verhaltens Gottes ist es, daß er den Strom des Verderbens, welcher die sündige Menschheit dem Gericht zutreibt, aufhält, und seinen gegen alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit gerichteten Zorn zwar keineswegs unbezeugt läßt (1, 18), aber doch zurückhält und den Tag des Gerichts, an welchem er ihn rückhaltlos offenbaren will, hinausschiebt. Das ist seine *ἀνοχή* (s. A 9), und darin beweist er seine *μακροθυμία*, was nichts anderes ist, als die trotz allem Anlaß zum Zorn und im Gegensatz zu sofortigem strafrechtlichen Einschreiten festgehaltene gütige Gesinnung (s. A 10). Daher genügt auch der eine Begriff *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ* v. 4[b] als Zusammenfassung der drei neben einander gestellten Begriffe v. 4[a]. Während die Erweisungen der Schöpfergüte Gottes, welche das Leben auf Erden zu einem begehrenswerten Gut machen, dem Leichtsinnigen die gleichzeitig durch alles irdische Leben sich hindurchziehenden Äußerungen des Zornes Gottes gegen die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (1, 18) verhüllen, so daß er sie nicht beachtet und nicht als das, was sie sind, als Vorboten des letzten unentrinnbaren Gerichtes auf sich wirken läßt, verkennt er andrerseits auch den Zweck, welchen die Güte Gottes damit verfolgt, daß sie ihm sich zu erfahren gibt, daß sie ihn nämlich zur Sinnesänderung führen will. Er nimmt Freude und Genuß als das ihm Zukommende hin, ohne den Widerspruch zwischen seinem sittlichen Unwert und seinem physischen Wohlergehen zu empfinden. Das aber heißt Gottes Güte verächtlich behandeln und ist ebenso frevelhaft, wie die durch nichts zu begründende Erwartung des Einzelnen, daß er für seine Person dem auf alle Übeltäter gerichteten Strafurteil Gottes entrinnen werde, töricht ist. Während bis dahin dem bei unsittlichem Leben andere Beurteilenden zu Gemüte geführt wurde, wie grundlos und wirkungslos seine mutmaßlichen Gedanken über das ihn bedrohende Strafurteil des göttlichen Richters und über die auch von ihm erfahrene Güte des Schöpfers und Weltregenten seien, wird mit einem *δέ* (v. 5) zu einer dritten Betrachtung seines schier unbegreiflichen Verhaltens übergegangen, welche ihm zeigen soll, was er wirklich damit zu Wege bringt. Gemäß seiner Härte, d. h. seiner Unempfindlichkeit gegenüber den Kundgebungen sowohl der Strenge als der Güte Gottes, und seiner Unbußfertigkeit [12]) häuft er

---

[11]) Cf Lc 6, 35 (*χρηστός ἐστιν κτλ.*); Mt 5, 45; 6, 26. 30; Ps 36, 6—10; 145, 8—16.

[12]) Die Artikellosigkeit von *ἀμεταν. καρδίαν* und die damit gegebene

zu seinem Schaden wie einen Schatz, der stetig wächst, oder wie ein Kapital, das man zu solchem Zweck verzinslich anlegt,[13]) einen Zorn (welcher sich über ihn entladen wird) an einem Tage des Zornes und der Enthüllung gerechten Richtens Gottes. Einen Tag des Zornes hatten schon die alten Propheten den Tag des letzten Kommens Gottes genannt.[14]) Eigentümlich aber und dem Zusammenhang entsprechend ist die Bezeichnung desselben als eines Tages, da das gerechte Richten Gottes werde enthüllt werden. Damit ist wieder daran erinnert, daß es auch während des Weltlaufs nicht am richtendem Tun Gottes fehlt (1, 18 ff.), welches selbstverständlich ein gerechtes ist (3, 5), daß es aber sowohl nach seiner Tatsächlichkeit wie nach seiner unbestechlichen Gerechtigkeit von den Gottlosen und Leichtsinnigen nicht erkannt wird. Aber nicht nur für die Gottlosen, auch für die Frommen sind die den Weltlauf durchziehenden Gerichtstaten Gottes vielfach verschleiert (cf 11, 33); die Geschichte der Völker und der Individuen läßt schon darum, weil sie unvollendet ist, das gerechte Walten Gottes in der Leitung des Weltlaufs nicht deutlich erkennen; es ist für menschliches Urteil durch den Schein vielfältiger Ungerechtigkeit oder Ohnmacht Gottes verdunkelt. Es bedarf daher für alle der Enthüllung und findet sie an dem Tage, welcher diesem verworrenen Weltlauf ein Ziel setzt. Dann wird am Tage liegen, daß auch die verschlungenen Wege der göttlichen Weltregierung die rechten Wege zum Ziel waren, und daß Gott sowohl in seinen Gerichtstaten als in den Erweisungen seiner Güte allezeit ein gerechter Richter gewesen ist. Diese Enthüllung seiner vorher vielfach verborgenen und verkannten *δικαιοκρισία* wird Gott an jenem Tage bewirken, indem er noch einmal, nun aber in unzweideutiger und abschließender

---

Fortwirkung des vorigen *κατὰ τήν* auch auf jenes erklärt sich daraus, daß auch schon bei *σκληρότης* an das Herz gedacht wird (cf *σκληροκαρδία* Mt 19, 8; Mr 10, 8 [16, 14]; Deut 10, 16; Sir 16, 10). Der Mangel eines mit *σκληρότης* gleichartigen, von *ἀμετανόητος* zu bildenden Subst. hat wohl die Unbehilflichkeit des Ausdrucks veranlaßt.

[13]) Cf Mt 6, 19 f.; 19, 21, auch 5, 12 wo nur das Wort fehlt cf Bd I², 194. 287. Die Übertragung des Bildes auf den Zorn Gottes, zumal wenn derselbe wie hier durch *θησαυρίζεις σεαυτῷ* zugleich als ein Kapital vorgestellt wird, welches der Sünder für sich selbst ansammelt (cf 1 Tm 6, 19), ist nicht ohne Ironie. Anders und doch vergleichbar Jer 50, 25. — *ἐν ἡμέρᾳ κτλ.* gehört nicht adverbiell zu *θησαυρίζεις*, sondern attributiv zu *ὀργήν*, aber natürlich nicht, als ob der Zorn erst dann entstünde, sondern weil er dann zur vollen Geltung kommen wird; cf 2 Kr 1, 14, nicht wesentlich verschieden von *εἰς ἡμέραν* Phl 1, 10; 2, 16.

[14]) Zeph 1, 15 *ἡμέρα ὀργῆς ἡ ἡμέρα ἐκείνη*, Zeph 2, 2; Mal 3, 2 ff. cf Ap 6, 16 f. Zu *δικαιοκρισία* cf Test. XII patr. Levi 3, 2 in bezug auf das Endgericht, 15, 2 allgemeiner. 2 Makk 12, 41 *τοῦ δικαιοκρίτου κυρίου τὰ κεκρυμμένα φανερὰ ποιοῦντος*. Sibyll. III, 704 ed. Rzach *κτιστὴς τε δικαιοκρίτης τε μόναρχος*.

Weise als ein gerechter Richter „einem jedem nach seinen Werken vergelten wird". Diese an die Spitze des in v. 7—8 sich fortsetzenden Relativsatzes gestellten Worte sind beinah buchstäblich ebenso an mehr als einer Stelle des AT's zu lesen.[15]) Noch wichtiger für das Verständnis der scheinbar damit unverträglichen Ausführungen in c. 3 ist, daß der darin ausgesprochene Grundsatz nicht nur nach aller Überlieferung von Jesus, sondern auch von Pl selbst oft genug als der im Endgericht anzulegende Maßstab in Erinnerung gebracht worden ist.[16]) Dabei will jedoch bedacht sein, daß *τὰ ἔργα* im Zusammenhang derartiger Sätze nicht so wie unsere gewöhnliche Übersetzung „Werke" an eine Vielheit einzelner Arbeitsleistungen denken läßt, sondern das gesamte Verhalten des Menschen in seiner Mannigfaltigkeit, mit Einschluß der verborgensten Regungen des Willens sowohl in der Richtung auf Gott, als auf die Welt und die Mitmenschen bezeichnet,[17]) und daß das Gericht Gottes im Unterschied von allem menschlichen Richten gerade nicht auf das äußere Handeln in seiner Vereinzelung gerichtet ist, sondern auf die vor Menschenaugen verborgene Grundgesinnung des Menschen.[18]) Dieser weiten und tiefen Auffassung entspricht auch die Entfaltung des Begriffs *τὰ ἔργα* in v. 7—8. So klar wie der wesentliche Gedanke dieser Sätze ist, so wenig stimmen von jeher die Ausleger in der Auffassung ihrer syntaktischen Anordnung überein, obwohl der in v. 8 eintretende Konstruktionswechsel nie unbemerkt bleiben konnte. Während in v. 7 Subjekt und Prädikat von v. 6 (*ἀποδώσει*) fortwirken und somit das, was Gott der einen Klasse von Menschen zuteilt, im Akkusativ steht, steht das, was der anderen Klasse zuteil wird, in v. 8 im Nominativ; dieser Satz ist also von v. 6 unabhängig gebildet. Damit ist aber auch eine Inkongruenz der scheinbar kongruenten *τοῖς μὲν — τοῖς δέ* gegeben. In v. 7 läßt sich *τοῖς μέν* nicht durch *καθ' ὑπομονήν* vervollständigen; denn es entspricht dieses *κατά* zu deutlich dem *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (6 cf 5), bezeichnet also das Verhalten der Menschen, welchem entsprechen wird, was Gott ihnen zuteilen wird. Auch wäre *τοῖς καθ' ὑπομονήν* eine gar zu wunderliche Umschreibung von *τοῖς ὑπομένουσιν* (cf Jk 5, 11; 2 Tm 2, 12; Mt 10, 22). Aber auch durch *ζητοῦσιν* läßt sich *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονήν* nicht

---

[15]) Am genauesten entsprechen Prov 24, 12; Ps 62, 13; cf Job 34, 11.

[16]) Mt 16, 27; Jo 5, 29 und eigentlich in allen auf das Gericht bezüglichen Reden wie Mt 7, 21—23. — 2 Kr 5, 10; Rm 8, 13; Gl 6, 8. — Ap 2, 23; 20, 12f.

[17]) Jo 3, 19—21; 7, 7 (Bd IV, 207. 329f.); Mt 5, 16 (16, 17 als *ἡ πρᾶξις* zusammengefaßt), cf die Aufzählung der *ἔργα τῆς σαρκός* und der als Frucht des Geistes zusammengefaßten Gegenteile Gl 5, 19—23.

[18]) Rm 2, 16; 1 Kr 4, 5; Ap 2, 23; Jer 11, 17; 17, 10; Ps 7, 10.

vervollständigen, so daß zu übersetzen wäre: „denjenigen, welche gemäß (ihrem) Ausharren im Guthandeln Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, (wird er als Vergeltung dafür geben) ewiges Leben“. Denn *δόξα καὶ τιμή* kehrt v. 10 in ganz anderem Sinne wieder, nicht als Gegenstand und Ziel des sittlichen Strebens, sondern als Lohn, den Gott zuteilt. Es eignen sich diese Begriffe auch sehr wenig dazu, das echte sittliche Streben zu charakterisiren; denn sie drücken die Außenseite der Seligkeit aus, die ehrenvolle Stellung und die glänzende Erscheinung (Ps 8, 6; Hb 2, 7), welche allerdings dem Guten zuletzt nicht fehlen soll, aber doch nicht das von dem in ausharrender Geduld gut Handelnden in erster Linie begehrte Gut ist, cf dagegen Mt 5, 6; 6, 33. Anders verhält es sich mit dem Begriff des ewigen Lebens. Dieses kann zwar auch als das vom Ziel her winkende Gnadengeschenk Gottes und als Lohn des Wohlverhaltens betrachtet werden (Rm 6, 22 f.; Gl 6, 8); aber es besteht doch vor allem in der Gemeinschaft mit Gott; es umfaßt die Übereinstimmung des Wollens und Handelns mit Gott; es kann und muß im diesseitigen Leben unter dem Druck von Schmach und Niedrigkeit gewonnen und im Tode behauptet werden (cf Rm 8, 2—13; 2 Kr 4, 8—11; 6, 9; 1 Tm 6, 12). Dies also ist das rechte Objekt zu *ζητοῦσιν*. Es ist demnach zu übersetzen: „Den Einen (wird Gott) gemäß (ihrem) Ausharren im Guthandeln[19]) Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit (zuteilen), als solchen, welche nach ewigem Leben trachten“.[20]) Weil sie ewiges Leben d. h. ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott anstreben, bringen sie es fertig, unter vielfältigem Verzicht auf zeitlichen Genuß und irdische Anerkennung im Tun des Guten auszuharren. Den äußersten Gegensatz zu dieser Gesinnung bezeichnet das Wort *ἐριθεία*,[21]) die Denkart und Lebensanschauung

[19]) Zu *ἔργον ἀγαθόν* cf Rm 13, 3; Phl 1, 6, mit *πᾶν* 2 Kr 9, 8; Kl 1, 10, = *ἀγαθοεργεῖν* 1 Tm 6, 18, auch *ἀγαθοποιεῖν* 1 Pt 2, 15. 20; 3, 6. 17. Zum Gen. bei *ὑπομονή* cf 1 Th 1, 3, nicht wie 2 Kr 1, 6 auf *ὑπομένειν* c. acc. (1 Kr 13, 7) zurückzuführen, sondern c. dat. (Rm 12, 12) oder mit *ἔν τινι* (Clem. I Cor. 45, 8) oder c. part. (Clem. II Cor. 11, 5; Epict. II, 2, 13).

[20]) Schon Serapion von Thmuis († c. 360) in einem übrigens gekürzten und sehr freien Citat (s. hinter Titi Bostr. c. Manich. ed. Lagarde p. 83, 26, cf Brinkmann, Sitzungsb. d. berl. Ak. 1894 S. 488 ff.) verbindet richtig: *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργον ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον ὁ θεὸς συνεργεῖ εἰς τὸ ἀγαθόν* (cf Rm 8, 28), *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας πειθομένοις τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμὸς κτλ.* Abstr: *hi ergo quaerunt vitam aeternam, qui non solum bonae professionis sunt, sed et vitae.* Hofmann vergleicht passend AG 13, 48, wenn dort zu übersetzen ist „welche auf das ewige Leben gerichtet waren“. Die *ζωὴ αἰώνιος* ist nicht identisen mit der zukünftigen Seligkeit (Rm 6, 22; Gl 6, 8, *ἡ μέλλουσα* 1 Tm 4, 8), sondern kann und soll schon im Diesseits angeeignet werden cf außer den Belegstellen oben im Text Jo 3, 15 f. 36; 5, 24. 39 f.

[21]) *ἐριθεία* nicht direkt von *ἔριθος*, sondern von *ἐριθεύω (-ομαι)* gebildet, daher nicht *ἐρίθεια* zu accentuiren, sondern nach Analogie von

des Taglöhners, welcher ohne die Hingebung des Eigentümers (cf Jo 10, 12) seine Arbeit lediglich um des Lohnes willen zu tun

---

παιδεία, δουλεία, πορεία cf Kühner-Blaß II, 275 und im allgemeinen den Exkurs von Fritzsche I, 143—148. Wie dunkel noch immer die Etymologie von *ἔριθος (ὁ, ἡ)* sein mag (Lobeck, Pathol. graeci serm. proll. p. 365; Prellwitz, Etym. Wörterb.[2] S. 156), scheint doch sicher, daß es urspr. den Lohnarbeiter, Taglöhner bedeutet (in der Bibel dafür *μισθωτός* Mr 1, 20; Jo 10, 12f. cf Jk 5, 4) Hom. Ilias 18, 550. 560 von Erntearbeitern; Odyss. 6, 32 *συνέριθος* Gehilfin bei der Wäsche; übertragen Aristoph. Pax 786; *ἡ ἔριθος* das weibliche Seitenstück zu *θής* Hesiod opp. et d. 602f. Da *θής* nur Masc. ist, findet man *ἔριθος* vorwiegend von Lohnarbeiterinnen gebraucht. Heliod. Aeth. I. 5 *αἱ γυναῖκες ἐριθεύουσιν*, meistens mit Beschränkung auf das besondere Geschäft des Webens. So Jes 38, 12 *ὡς ἱστὸς ἐρίθου ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν* (hebr. masc. אֹרֵג); Tob 2, 12 nach cod. א von der Weberin *ἐξέτεμε τὸν ἱστόν*, ebendort v. 11 *ἠριθεύετο ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς γυναικείοις*. Einen engeren und sicherlich diesen Sinn hat es auch bei Demosth. in Eubul. (Reiske 1313), wo unter sklavischen Erwerbszweigen, denen sich verarmte Frauen höheren Standes zuwenden müssen, zwischen dem der Ammen und dem der Winzerinnen derjenige der *ἔριθοι* genannt wird. Daher die alte und falsche Ableitung von *ἔριον* Wolle. Ebenso anerkannt falsch ist die Annahme eines etymol. Zusammenhangs mit *ἔρις, ἐρίζειν*, welche sich, wie es scheint, zuerst bei Übersetzern (Lat. *ex contentione*, S[1] „die Widerstrebenden") und Auslegern der paulinischen Briefe hervorwagt. Gregor von Nyssa (cf Fritzsche S. 144 A), welcher selbst das Wort von *ἔριον* abgeleitet wissen wollte, behauptet, daß Pl, der sich auch sonst derartige Neuerungen erlaube, mit *ἐριθεία* gegen den sonstigen Sprachgebrauch *τὴν ἐριστικὴν καὶ ἀμυντικὴν φιλονεικίαν* bezeichne. Weniger sachkundig schreibt Hier. zu Gl 5, 20 (Vall. VII, 507): *Rixae quoque, quas aliud Graeci significantes ἐριθείας vocant (siquidem rixa μάχη dicitur), a regno dei prohibent. Est autem ἐριθεία, quum quis semper ad contradicendum paratus stomacho delectatur alieno et muliebri jurgio contendit et provocat contendentem. Haec alio nomine a Graecis φιλονεικία appellatur.* Geht dies, wie das Meiste in diesem Kommentar, auf eine griech. Quelle zurück (Bd IX[2], 21. 23; bei Orig. nach Rufinus p. 92 ist es nicht nachzuweisen), so ist das eine andauernde exegetische Tradition, welcher man bei Theodoret p. 453 zu Phl 2, 3 u. a. wieder begegnet. Sie läßt sich weder aus dem NT noch aus sonstiger Literatur rechtfertigen. 2 Kr 12, 20; Gl 5, 20. 21 ist *ἐριθεῖαι* durch *ζῆλος, θυμοί* von *ἔρις* getrennt. Phl 1, 17 *ἐξ ἐριθείας* (opp. *ἐξ ἀγάπης*) charakterisirt eine gegen Pl unfreundliche, selbstsüchtige Gesinnung als Motiv einer Predigttätigkeit, die der seinigen Abbruch tun soll (davon getrennt vorher v. 15 *διὰ φθόνον καὶ ἔριν*). Phl 2, 3 *κατὰ ἐριθείαν* neben *κατὰ κενοδοξίαν* im Gegensatz zu demütiger Hochschätzung des Anderen; dasselbe Ign. Philad. 8, 2 oppos. *κατὰ χριστομαθίαν* als Richtschnur des Handelns. Jk 3, 14 u. 16 neben *ζῆλος* als eine im Herzen sitzende Gesinnung, welche zu Unordnungen und allem schlechten Tun führt. Geht man auf die Grundbedeutung von *ἔριθος* zurück, so bezeichnet *ἐριθεία* die von einem Lohnarbeiter zu erwartende Gesinnung und Verhaltungsweise (cf *βαναυσία* von *βάναυσος*). Im Unterschied nicht nur von dem Eigentümer des Arbeitsobjektes (cf Jo 10, 12f.), sondern auch von dem Sklaven, der oft durch treue Anhänglichkeit, jedenfalls aber durch die völlige Abhängigkeit seines Schicksals von seinem Herrn diesem enge verbunden ist, pflegt der freie Taglöhner nur um des ausbedungenen Lohnes willen zu arbeiten, ohne selbstloses Interesse an der Sache, der seine Arbeit gilt; oft unzufrieden mit dem Lohn und, mit Recht oder Unrecht, über verspätete

pflegt, den er schon am Abend ausbezahlt bekommt (Mt 20, 8). Aus dieser selbstsüchtigen und überhaupt niedrigen Gesinnung ergibt sich leicht ein Murren gegen die Arbeitsgeber, wenn der Lohn nicht in der erwarteten Höhe gezahlt wird, die Mißgunst gegen andere, die etwa bei geringerer Arbeitsleistung den gleichen oder größeren Lohn empfangen (Mt 20, 11 f.), das ungeduldige Wegwerfen der beschwerlichen Arbeit, die nicht sofort einen Gewinn abwirft. Schwierigkeit hat abgesehen von der schon erörterten Änderung der Konstruktion in v. 7 das *καί* vor *ἀπειθοῦσι* den Auslegern und Übersetzern bereitet, welche es überhaupt berücksichtigt haben.[22]) Da es aber weder ein „und" sein kann,

Auszahlung des Lohnes murrend (Mt 20, 10—15; Jk 5, 4. 9; Job 7, 2). Daß die egoistische und gemeine Gesinnung, als deren Typus der Taglöhner gilt, leicht zu Streitigkeiten führt und bei solchen als zänkische Rechthaberei sich äußert, erklärt die Meinung, daß es mit *φιλονεικία* synonym sei. — Von der Grundbedeutung aus (cf Suidas s. v. *ἐριθεύεσθαι: ἡ ἐριθεία εἴρηται ἀπὸ τῆς μισθοῦ δόσεως*, wozu hinzuzufügen wäre *ἢ λήψεως*) erklären sich auch andere Anwendungen. Bei Aristot. Polit. V p. 1303 heißen *οἱ ἐριθευόμενοι* die, welche bei Wahlen durch Bestechung der Wähler Stimmen für sich erkaufen. Ebenso *ἐξεριθεύεσθαι τοὺς νέους* Polyb. X, 25 (al. 22), 9 von den ehrgeizigen, nach höheren Stellen strebenden Offizieren, welche durch falsche Nachsicht sich die Gunst der Soldaten zu erwerben suchen. Symmachus Ez 23, 5. 12 *ἐριθεύεσθαι*, v. 9 *προσσεριθεύεσθαι* (LXX *ἐπιτίθεσθαι*) von der Buhlerin, welche in aufdringlicher Weise ihre Gunst gegen Lohn anbietet oder auch durch ihre Reize die Liebhaber anlockt.

[22]) Orig., Thdrt u. a. scheinen es gänzlich zu ignoriren. Cf auch Serapion oben A 20. Sonst haben die Alten durchweg *τοῖς μὲν ἐξ ἐριθείας*, als ob *οὖσιν* darauf folgte, als eine erste Charakteristik der Unfrommen angesehen, an welche durch *καί* eine zweite sich anschließt (Chrys., S[1] „denen aber, die widerstreben und der Wahrheit nicht gehorchen", d *his autem qui ex contentione et qui diffidunt*, als ob *καὶ τοῖς ἀπειθοῦσι* zu grunde läge, cf Vulg *qui sunt ex cont. et qui non acquiescunt* etc.). Wenn schon an sich *οἱ ἐξ ἐριθείας* als Bezeichnung derjenigen, welche von gemeiner Gesinnung sich leiten lassen, hier, wo im Zusammenhang der Rede weder die notwendige Ergänzung noch ein deutlicher Gegensatz zu finden ist, höchst befremdlich wäre und durch Berufung auf *ο* oder *οἱ ἐκ πίστεως, ἐκ νόμου, ἐκ περιτομῆς* (Rm 3, 26; 4, 12. 14. 16; Gl 2, 12; 3, 7. 9) oder gar auf Phl 1, 16 f. (wo *οἱ μὲν — οἱ δέ* „die Einen — die Andern" heißt) nicht gerechtfertigt werden kann, so wäre der Mangel eines *οὖσιν*, an welches sich mit *καί* ein zweites Partic. anschließen könnte, unerträglich. Hofm., der dies mit Recht geltend macht, seinerseits aber *καί* als ein steigerndes „sogar" gefaßt haben will (= die nicht nur nicht nach ewigen Leben trachten, sondern auch noch der Wahrheit den Gehorsam weigern), beruft sich hiefür schwerlich mit Recht auf Xenoph. mem. I, 3, 1, wo *καὶ ὠφελεῖν δοκεῖ μοι τοὺς συνόντας* allerdings bedeutet, daß Sokrates die Jugend nicht nur nicht verderbe, sondern sogar im Guten fördere. Verständlich ist dies aber nur dadurch, daß vorher die gegenteilige Anklage gegen Sokrates ausführlich erörtert worden ist. Hier dagegen ist von den in v. 8 f. charakterisirten Menschen vorher nicht gesagt, daß sie es an dem Streben nach dem ewigen Leben fehlen lassen. Es kann also auch nicht fortgefahren werden: „nicht allein dies tun sie nicht, sondern sogar das viel Schlimmere findet sich bei ihnen". Auch würde ein so gemeintes *καί* nicht hinter, sondern vor *ἐξ ἐριθείας* seine richtige Stelle haben.

wodurch ἀπειϑ. an ein zu ἐξ ἐριϑείας erst noch zu ergänzendes οὖσιν angereiht würde, noch ein steigerndes „auch", so wird es mit dem folgenden δέ korrelat sein [23]) und ist zu übersetzen: „Denen aber, welche aus gemeiner Gesinnung sowohl der Wahrheit den Gehorsam verweigern, als andrerseits der Ungerechtigkeit gehorchen, (wird) Zorn und Unwille (widerfahren)". Der sprachliche Ausdruck des Gedankens würde wenig angemessen sein, wenn Ungerechtigkeit das gerade Gegenteil von Wahrheit wäre. Aber ἀλήϑεια läßt zunächst an das Wirkliche denken, das erkannt und anerkannt sein will, hier also an das allen Menschen bis zu einem gewissen Grade erkennbare Wesen Gottes (1, 19. 21. 25) und an die von Gott gesetzte, auch den unsittlich lebenden Menschen nicht unbekannte Rechtsordnung des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens (1, 32), ἀδικία dagegen an die tatsächliche Verletzung eben dieser Rechtsordnung. Ethischer Natur ist das richtige oder falsche Verhalten des Menschen zu dem einen wie zu dem andern: Gehorsam oder Ungehorsam, und die innige Verbindung zwischen der Empörung gegen die Wahrheit und der Verletzung der Rechtsordnung, welche 1, 18 behauptet war, wird auch hier wieder hervorgehoben. Während aber dort die Ungerechtigkeit als der Grund bezeichnet war, wodurch der Gottlose sich bestimmen läßt, und als das Mittel, dessen er sich bedient, um die Wahrheit nicht zu der ihr gebührenden Geltung kommen zu lassen, wird hier beides, die Unbotmäßigkeit gegen die Wahrheit und die Folgsamkeit gegenüber der Ungerechtigkeit auf jene niedrige, selbstsüchtige und kurzsichtige Gesinnung zurückgeführt (ἐξ ἐριϑείας), die das Gegenteil ausharrenden Geduld im Guthandeln ist, welche ohne hingebende Liebe zum Guten, ohne Glaube an das Unsichtbare und ohne Hoffnung auf den Sieg des Guten nicht zu denken ist. Man sieht, wie weit Pl in dieser gegensätzlichen Kennzeichnung derer, welche von Gott im letzten Gericht ewiges Leben empfangen, und derer, welche dann seinen Zorn zu erfahren bekommen, von aller äußerlichen Gesetzlichkeit sich fernhält. Erst in v. 9 und 10 kehrt er wieder zu dem einfacheren, vom AT her übernommenen Ausdruck für den über das ewige Geschick entscheidenden Gegensatz der Guten und Bösen zurück. Dem κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (6) entspricht es, daß er nun den, welcher das Böse vollbringt, dem, der das Gute wirkt, gegenüberstellt, wobei der Wechsel zwischen κατεργαζόμενος und ἐργαζόμενος schwerlich bedeutungslos ist. Das Tun des Bösen bringt der Mensch fertig; er kommt damit oft

[23]) Cf Kühner-Gerth II, 273 A; nur viel gebräuchlicher ist τὲ — δέ II, 244 A 3, besonders wo τέ zu einem negativen Satz oder Satzteil gehört, was hier zutrifft, sofern ἀπειϑεῖν die Verneinung von πείϑεσϑαι ist. Cf auch οὔτε — δέ II, 292, was von οὔτε — καί (Jo 4, 11; 3 Jo 10) sich nicht allzusehr unterscheidet.

schon sehr früh, jedenfalls aber im Tode zum Ende. Mit dem Tun des Guten wird der Mensch niemals fertig; er bleibt, solange er lebt, ein Schuldner Gottes und der Menschen (cf Rm 13, 8; Lc 17, 10), und wenn der Tod seinem Tun ein Ende macht, kann er doch nicht sagen, daß er das Gute vollbracht habe. Auch im Gericht muß es ihm genügen, daß er als ein Täter des Guten erfunden wird. Einem solchen wird dann nicht nur Herrlichkeit und Ehre, sondern auch, was mehr als dies ist, Friede [24]) d. i. ein Zustand unangefochtenen und völlig befriedigenden Daseins zugesprochen, während der Vollbringer des Bösen dann in drückende Bedrängnis und beängstigende Enge versetzt werden wird. Das einzige Neue an diesen Sätzen im Vergleich mit v. 7—8 liegt in der Behauptung der ausnahmslosen Giltigkeit der in v. 6—8 aufgestellten Regel des Gerichts, in dem *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου* (9) und *παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ* (10), wodurch das *ἑκάστῳ* von v. 6 wiederaufgenommen und aufs stärkste betont wird. Wie 1, 16 eine gleichfalls allen Menschen von einer bestimmten Art des Verhaltens (*παντὶ τῷ πιστεύοντι*) geltende Aussage durch *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* näherbestimmt wird, so werden auch diese beiden Aussagen über das zwiefache, allen Menschen, je nachdem sie zu den Übeltätern oder den Guthandelnden gehören, im Gericht zufallende Geschick durch die zweimalige appositionelle Näherbestimmung erläutert, daß dem Juden wie dem Griechen diese Regel in erster Linie gelte s. oben S. 73 ff. Hier ist aber noch viel deutlicher, daß das zwischengeschobene *πρῶτον* nicht irgendwelche Priorität des Juden vor dem Griechen ausdrückt. Denn hier folgt, was hinter 1, 16 wenigstens vorläufig ausbleibt, eine ausführliche Begründung der ausnahmslosen Giltigkeit der Regel für jede Menschenseele (v. 11—29). In dieser ganzen Darlegung wird aber nichts gesagt, was beweisen könnte, daß die Juden ein strengeres Gericht zu erwarten haben, als die Griechen oder die Heiden (cf Lc 12, 47 f.; 20, 47; Jk 3, 1). Ebensowenig wird gezeigt, daß die Juden früher als die Heiden werden gerichtet werden, was überdies durch v. 5 f. 16 ausgeschlossen ist. Es wird vielmehr bewiesen, daß die vorher entwickelte Regel des Gerichts auf Juden und Heiden gleich sehr anwendbar sei und angewandt werden solle und müsse. Dabei wird das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* nur insofern berücksichtigt, als aus der ganzen Menschheit die Juden und gewisse Nichtjuden herausgehoben werden, um an ihnen anschaulich zu machen, daß dieser Unterschied für die endgerichtliche Entscheidung Gottes über das Schicksal der Individuen gleich-

---

[24]) Zu den zwei aus v. 7 wiederholten Begriffen tritt hier an Stelle des dort damit verbundenen *ἀφθαρσία* das inhaltreichere *εἰρήνη*. Für das entsprechende שָׁלוֹם Jes 48, 22; 57, 21 gibt LXX *χαίρειν*, cf Rm 14, 17.

giltig sei. Von Griechen ist zwischen 2, 10 und 3, 9 nicht wieder die Rede, sondern nur von *ἔθνη* (14), von Menschen, welche außerhalb der Schranken des mosaischen Gesetzes leben (12), von Unbeschnittenen (26) im Gegensatz zu den Juden. Aber es werden doch solche Heiden geschildert, welche am ersten noch unter den griechischer Gesittung teilhaftig gewordenen Nichtjuden zu finden und von Pl angetroffen worden waren. Wie 1, 16 bedeutet auch hier *πρῶτον* nicht eine zeitliche Priorität der Juden und Griechen vor den übrigen Völkern, geschweige denn der Juden vor den Griechen; auch nicht einen höheren Grad der Wirkung der ausgesagten Tatsache auf Juden und Griechen, als auf barbarische Nichtjuden, sondern will nur sagen, daß vor allem an Juden und Griechen die ausgesprochene Wahrheit nachzuweisen und zu erkennen sei. Diese Näherbestimmung hebt daher die Gemeingiltigkeit der Regel, auf welcher vielmehr der größere Nachdruck ruht, in keiner Weise auf.

Die Rechtfertigung des Satzes, daß Gott im Endgericht einem jeden Menschen eine seinem sittlichen Verhalten entsprechende Vergeltung zuwenden werden, und daß insbesondere der Unterschied zwischen Juden und Griechen hiefür gleichgiltig sei, beginnt mit dem Satz (11): „Denn es gibt keine *προσωποληµψία* (d. h. keine Berücksichtigung der Außenseite, der seinem Gericht zu unterstellenden Menschen) bei Gott“.[25]) Der im AT so manchmal in dieser Form gegen die ungerechten Richter erhobene Vorwurf „des Ansehens der Person“ würde Gott treffen, wenn er im Gericht den Juden, weil er Jude ist, und den Nichtjuden als solchen ungleich behandeln würde. Daß er nicht so verfahren wird, versteht sich für jeden von selbst, der noch an Gott als den Richter aller Menschen glaubt (cf Gen 18, 25); es wird auch nicht begründet, sondern bestätigt und erläutert durch den Satz (12): „Alle nämlich, die ohne Gesetz sündigten, werden auch ohne Gesetz zu grunde gehen; und alle, welche innerhalb (des) Gesetzes sündigten, werden durch (das) Gesetz gerichtet werden“. Während *ἄνομος, ἀνόμως* sonst häufig von Personen und Handlungen gebraucht wird, welche sich mit dem Gesetz in Widerspruch setzen, und *ἔννομος, ἐννόμως* von solchen, die sich innerhalb der Schranken des Gesetzes halten, mit dem Gesetz in Einklang stehen, kann hier, da ein gesetz-

[25]) Ebenso Eph 9, 6; Kl 3, 25 in bezug auf den Unterschied der Sklaven und der Herren. Genau entspricht Sir hebr. 35, 15 אֵין עִמּוֹ מַשּׂוֹא פָּנִים, was auf 2 Chron 19, 7 zu beruhen scheint. Das Subst. *προσωποληµψία* (oder *-λημψία*) in LXX noch nicht, überhaupt vor Pl nicht nachzuweisen (Sir. l. l. *δόξα προσώπου*); dagegen *πρόσωπον λαμβάνειν* (Gl 2, 6; Lc 20, 21) häufig = נשא פנים Lev 19, 15; 2 Reg 3, 14; Sir 32, 16, dafür manchmal auch *θαυμάζειν πρόσωπον* Deut 10, 17; Job 22, 8; Prov 18, 5; im NT nur Jud 16. In bezug auf Heiden und Juden cf AG 10, 34 f. Nur entfernt ähnliche Gedanken Sap Sal 6, 7 f.

mäßiges Sündigen ein Widerspruch in sich selbst wäre, unter *ἐν νόμῳ ἁμαρτάνειν* nur ein Sündigen solcher Menschen verstanden werden, deren Leben durch ein Gesetz in bestimmte Schranken gewiesen und normirt ist, so daß ihr Sündigen Übertretung des betreffenden, ihnen geltenden und bekannten Gesetzes ist.[26]) Durch dieses werden sie dann auch ihr Urteil empfangen. Dem entsprechend ist *ἀνόμως ἁμαρτάνειν* ein Sündigen solcher, welche kein sie bindendes Gesetz haben und kennen, und will *ἀνόμως ἀπολοῦνται* besagen, daß der Urteilsspruch, welcher die Sünder dem Verderben überantwortet, in bezug auf diese, außerhalb des Gesetzes stehenden Sünder auch nicht durch Vermittelung oder unter Anrufung eines Strafgesetzes gefällt werden wird. Dies ist eine Forderung der Gerechtigkeit; „denn nicht die Gesetzeshörer sind gerecht bei Gott, sondern die Gesetzestäter werden gerechtfertigt werden" (13). Hier ist der vielumstrittene Begriff *δικαιοῦσθαι* durch den Zusammenhang deutlich bestimmt. Denn erstens ist es der Moment des Endgerichts, in welchen der Leser seit v. 5 versetzt ist, und in welchem er trotz vielfacher Rückblicke auf das diesem vorangegangene Leben der Einzelnen bis v. 29 festgehalten wird. Zweitens sagt das negative Prädikat *οὐ . . . δίκαιοι παρὰ θεῷ*[27]) von denen, die nichts weiter als Hörer und Kenner des Gesetzes sind, daß sie in den Augen Gottes nicht als gerecht gelten, vor ihm als dem Richter nicht als Gerechte zu stehen kommen, also auch von ihm, wenn er sein Urteil fällt, nicht für gerecht erklärt oder von der Schuld freigesprochen werden. Das genaue Gegenteil hiervon sagt *δικαιωθήσονται*. Wenn in anderem Zusammenhang Pl *δικαιοῦσθαι* nicht in streng passivem, sondern in intransitivem Sinn gebraucht (s. unten zu 3, 4. 20. 24. 28; Bd IX², 124 ff.), so wäre das, wenn es auch hier so gemeint wäre, doch sachlich gleichgiltig; denn zu der Stellung und Geltung eines Gerechten gelangt man im Gericht nur durch das freisprechende Urteil des Richters. Ein solches also wird den Gesetzestätern am

---

[26]) *ἄνομος* regelmäßig (*ἀνομία* stets so) widergesetzlich (= *παράνομος*, *-μῶν* AG 23, 3; *-μία* 2 Pt 2, 16) von Missetätern (Jes 53, 12; Mr 15, 28; 1 Tm 1, 9; 2 Pt 2, 8; Xen. mem. IV, 4, 13 *ὁ ἄνομος ἄδικος* opp. *νόμιμος*); aber auch ganz abgesehen von dem persönlichen Verhalten = *ἄνευ* (oder *χωρὶς*) *νόμου ὤν*, daher Heide AG 2, 23; 1 Kr 9, 21, ebendort oppos. *ἔννομος* = *ὑπὸ νόμον ὤν*, cf Sir prol. *ἡ ἔννομος βίωσις*, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, daß zwar nicht für Pl, wohl aber für den Juden der unabhängig vom mos. Gesetz lebende Heide eben damit auch ein Sünder ist cf Gl 2, 15 Bd IX², 121 f.

[27]) *παρά* c. dat. hier nicht wie v. 11; Rm 9, 14; Jk 1, 17 von einer der Person anhaftenden Eigenschaft oder Verhaltungsweise, sondern wie *ἐνώπιον* (Lc 16, 15; Rm 3, 20; 12, 17) „in den Augen, nach dem Urteil derselben" (1 Kr 3, 19; 2 Th 1, 5; Jk 1, 27; 1 Pt 2, 4). — In v. 13 hat die antioch. Recension (ob auch Marcion? GK II, 516) zweimal vor *νόμου* ein *τοῦ* gegen ℵABD (an 2. Stelle vom Korrektor eingetragen) G.

Tag des Gerichtes zuteil werden. Viermal steht *νόμος* v. 12. 13 ohne Artikel (cf Bd IX², 122 A 60), weil durch eine allgemeine Erwägung dessen, was unter Menschen als recht und billig gilt, gezeigt werden soll, welches Verfahren im Endgericht von Gott als einem unparteiischen Richter zu erwarten sei. Nach Gesetz und Recht richtet der unparteiische Richter; nach Gesetzesübertretung oder Gesetzeserfüllung fragt er und fällt er sein Urteil. Dabei ist ganz abgesehen von der Vielheit und Verschiedenheit der hier oder dort geltenden Gesetzgebungen. Es ist *νόμος* noch weniger durch „ein Gesetz" als durch „das Gesetz" sinngemäß wiederzugeben. Gemeint ist doch das Gesetz, dessen Gesetzgeber der Weltrichter ist, das Gesetz, welches Gott durch Moses seinem Volk gegeben hat. Denn die *ἔννομοι* und die daher für den Fall, daß sie gesündigt haben, durch *ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον* charakterisirten Menschen sind Juden. und die *ἄνομοι,* deren Sündigen daher durch *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον* beschrieben ist, sind Heiden (s. A 26). Darin braucht man sich nicht durch die Erwägung irre machen zu lassen, daß nach 1, 32 alle Menschen eine gewisse Kenntnis der Rechtsordnung Gottes besitzen, und daß 2, 14 f. von Heiden eine gewisse Beziehung zum Gesetz behauptet wird. Denn ebendort werden dieselben Heiden auch als *ἄνομοι* bezeichnet. Dem naheliegenden Einwand, daß die in v. 13 aufgestellte Regel des göttlichen Gerichtes wohl auf Juden, welche das Gesetz haben und hören, nicht aber auf Heiden anwendbar sei, die als außerhalb des Gesetzes Lebende niemals Täter des Gesetzes sein können. also ausnahmslos unter das *ἀνόμως ἀπολοῦνται* fallen, treten die folgenden Sätze (14—16) gegenüber: „Wann nämlich Heiden, welche (als solche) nicht ein (kein) Gesetz haben, von Natur die (Werke) des Gesetzes tun, so sind diese, während sie ein Gesetz nicht haben, sich selbst (ein) Gesetz, welche das Werk des Gesetzes als ein in ihren Herzen geschriebenes erweisen, während ihr Gewissen zustimmendes Zeugnis gibt und die Gedanken sich unter einander anklagen oder auch verteidigen an dem Tage, an welchem Gott die Verborgenheiten der Menschen nach meinem Ev durch Christus Jesus richten wird." Unter dem artikellosen *ἔθνη* [28]) können eben deshalb nicht die Heidenvölker, aber wegen dessen, was von ihnen gesagt wird, auch nicht einige dieser Völker verstanden werden, sondern nach jüdischem Sprachgebrauch nur einzelne zu den Heidenvölkern gehörige Individuen.[29]) Das attributiv hinzutretende *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*

---

[28]) G und wenige andere haben, wie in dem ähnlichen Fall 1, 18 *τῶν* vor *ἀνθρώπων* (dort auch D*), hier *τά* vor *ἔθνη* zugesetzt. Außer 1, 18 cf 1 Pt 1, 7 „wertvoller als Gold, welches bekanntlich oder seiner Natur nach vergänglich ist".

[29]) Cf Gl 2, 12 „mit den (in der antiochenischen Gemeinde vorhandenen) Heiden"; Rm 11, 13; 1 Kr 12, 2; 2 Kr 12, 26; Eph 2, 11. Dies entspricht

hebt den Unterschied von *ἔθνη* und *τὰ ἔθνη* nicht auf, sondern sagt, wie sonst ein Relativsatz, von den übrigens nicht näher bestimmten Personen nur solches aus, was von ihnen als Heiden gilt, daß sie nämlich im Unterschied von den Juden Leute ohne G setz (*ἄνομοι*) sind (s. A 28). Daß nicht zu dieser Apposition des Subjekts, sondern zu der von *ὅταν* abhängigen Aussage selbst das folgende *φύσει* gehört, ist durch die Wortstellung völlig gesichert (cf dagegen v. 27; Gl 2, 15; 4, 8). Von Heiden also wird gesagt, daß sie *φύσει* die vom mosaischen Gesetz gebotenen Handlungen tun oder, wie statt dessen v. 26 zu lesen ist, die Rechtsordnungen des Gesetzes beobachten, oder nach v. 27 das Gesetz erfüllen. Daß Pl des Gedankens unfähig ist, damit sagen zu wollen, daß diese Heiden vermöge ihrer angeborenen Wesensbeschaffenheit, in Betätigung ihrer Naturanlage solches leisten, bedarf angesichts seiner in Rm 5, 12; 7, 18; 8, 13 dargelegten Anschauungen von der sittlichen Qualität der angeborenen Menschennatur keines Beweises. Er folgt vielmehr dem allergewöhnlichsten Sprachgebrauch, indem er durch *φύσει* das von Haus aus Vorhandene, das Ursprüngliche und sich von selbst Entwickelnde im Gegensatz zu dem, was künstlich gemacht wird, oder durch irgend eine von außen hinzukommende Einwirkung zu stande kommt, bezeichnet. Je nach dem Gegensatz bedeutet *φύσει* sehr verschiedenes. Es kann damit von einer Handlung oder einem Zustand oder einer Eigenschaft gesagt sein, daß sie mit der allen Menschen gemeinsamen oder auch der diesem oder jenem Menschen eigentümlichen Naturanlage gegeben, in ihr begründet und aus ihr zu erklären sind;[30]) aber ebensogut auch, daß sie mit der ausgesprochenen Zugehörigkeit des Subjekts zu einer besonderen Menschenklasse gegeben sind, ohne daß noch andere, davon unabhängige Umstände und Einflüsse hinzukommen müssen, um diese Handlungen, Gesinnungen, Zustände oder Eigenschaften hervorzurufen.[31]) So bestimmt sich auch hier der Sinn von *φύσει* nach dem Subjekt und der diesen Begriff nach einer bestimmten Seite hin entfaltenden Apposition. Was Heiden als Heiden und ohne daß sie aufgehört haben, *μὴ νόμον ἔχοντες* zu

---

jüdischem Gebrauch von גוים, obwohl kein griech. schreibender Jude gewagt haben wird, einen einzelnen Heiden *ἔθνος* zu nennen, wie die Juden גוי Heide, גויה Heidin, dafür vielmehr *ἐθνικός* Mt 5, 47; 6, 7; 18, 17; 2 Jo 7.

[30]) Cf Plato republ. p. 366c *εἴ τις θείᾳ φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ.* Xenoph. mem. IV, 2, 2 *διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει.*

[31]) Cf Philo de Jos. 15 von den Kerkermeistern (*εἱρκτοφύλακες*) insgemein: *φύσει τε γὰρ ἀνηλεεῖς καὶ μελέτῃ συγκροτοῦνται . . . πρὸς ἀγριότητα.* Menander (Fragm. Com. Gr. ed. Meineke IV, 183) *εὔπιστον ἀτυχῶν ἐστιν ἄνθρωπος φύσει*, der Mensch im Unglück ist eben darum, ohne daß noch erst besondere andere Gründe ihn dazu bestimmen müßten, ein leichtgläubiges Ding.

sein, tun, das tuen sie *φύσει*. Dadurch ist so nachdrücklich wie möglich ausgeschlossen, daß Pl hier von solchen im Heidentum geborenen Leuten rede, welche als Proselyten des Judentums sich dem mos. Gesetz unterstellt haben; ebenso aber auch daß er Heidenchristen im Sinn habe; denn auch durch die gläubige Annahme des Ev haben diese aufgehört das zu sein, als was das Subjekt des Satzes charackterisirt ist.[32]) Man mag sie noch *ἔθνη* nennen (Rm 11, 13; Gl 2, 12), wie man auch die christgläubigen Juden zuweilen noch Juden nannte; aber sie sind nicht mehr *ἄνομοι* oder *μὴ νόμον ἔχοντες*, sondern sind *ἔννομοι Χριστοῦ* geworden (1 Kr 9, 21), Sie stehen nicht nur mit Bewußtsein unter dem „Gesetz Christi", sondern sie erfüllen es auch, sofern sie gut handeln (Gl 6, 2; Rm 3, 27. 31), und sie erfüllen eben damit zugleich die sittlichen Rechtsordnungen und Forderungen des durch Moses dem Volk Israel geoffenbarten Gesetzes (Gl 5, 14; Rm 8, 4; 13, 8f.). Daher kann auch von ihrem Heidesein als einem ihrer Vergangenheit angehörenden Zustand geredet werden (1 Kr 12, 2; Eph 2, 11f.). Je geläufiger in aller griech. Literatur der Gegensatz von *φύσει* und *νόμῳ* ist, und je stärker hier von v. 12 an der Unterschied der gesetzlichen Heiden zu den Juden als den Hörern, Kennern und Inhabern des geoffenbarten Gesetzes betont ist, um so sicherer ist, daß Pl hier von Heiden redet, welche weder durch jüdische noch durch christliche Missionspredigt mit dem geoffenbarten Gesetz bekannt geworden sind und demselben sich unterstellt haben. Was er aber von ihnen sagt, ist nicht, daß sie alle Gebote des Gesetzes erfüllen. Mit *τὰ τοῦ νόμου* sind ebensowenig die sämtlichen vom Gesetz geforderten Handlungen gemeint, wie anderwärts mit *τὰ ἀγαθὰ — τὰ φαῦλα* (Jo 5, 29) oder vorhin v. 9. 10 mit *τὸ κακὸν — τὸ ἀγαθόν* die sämtlichen denkbaren guten oder schlechten Handlungen, sondern das einzelne Gute, das sie tun, wird in die Klasse der Dinge eingereiht, welche das Gesetz fordert. Wer z. B. die Eltern ehrt, ohne den mos. Dekalog und das ganze mos. Gesetz zu kennen, tut doch ebendas, was der Dekalog in dieser Beziehung gebietet.[32]) Pl rühmt den Heiden, die er hier im Sinn hat, weder eine vollkommene, noch eine stetige Erfüllung der Forderung des Gesetzes nach, sei es auch nur auf einzelnen Lebensgebieten, sondern vergegenwärtigt die einzelnen Fälle, in welchen Heiden tun, was das Gesetz fordert. Er spricht davon nicht, wie wenn er den Satz mit *ἐὰν γάρ* eingeleitet hätte, als von einer denkbaren Möglichkeit, die in Zukunft vielleicht einmal, vielleicht aber auch niemals wirklich wird; er

---

[32]) Als erstes Beispiel des *δίκαιον*, welches die allgemeine oder beinah allgemeine Sitte, das ungeschriebene Gesetz im Unterschied von den Staatsgesetzen fordert, nennt Pseudoaristot. Rhet. ad Alex. 1, 4 *τὸ γονέας τιμᾶν*. Cf Rm 1, 30 *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*.

weist auch nicht auf einen zukünftigen Zeitpunkt, in welchem das eintreten wird, was jetzt noch nicht geschieht, sondern faßt alle in der Gegenwart oder zu jeder beliebigen Zeit wirklich vorkommenden Fälle zusammen, in welchen einzelne Heiden so handeln.[33]) Wann immer und so oft als dies geschieht, „sind diese Heiden, während sie ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz“. Wie durch *ὅταν . . . ποιοῦσιν* (oder *ποιῶσιν*) dieses Urteil auf die einzelnen Fälle beschränkt wird, in welchen Heiden so handeln, so durch das an sich d. h. grammatisch entbehrliche *οὗτοι*[34]) auf die so handelnden Individuen im Gegensatz zu anderen Heiden oder Juden, von denen man nicht sagen kann, daß sie tun, was das Gesetz fordert. Der Gegensatz zu den Juden wird noch einmal durch *νόμον μὴ ἔχοντες* in Erinnerung gebracht, nachdem die Heiden insgesamt, zu welchen diese Heiden gehören, im Vordersatz bereits als *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* charakterisirt waren. Diesmal aber wirft *μή* vermöge seiner Stellung vor *ἔχοντες* seinen Ton auf dieses, um dem Umstand, daß diese Heiden ein Gesetz nicht haben, mit um so größeren Nachdruck gegenüberzustellen, daß sie sich selbst Gesetz sind.[35]) Die Übereinstimmung ihres Handelns mit dem Gesetz kann bei diesen Heiden nicht aus dem Besitz eines ihnen äußerlich gegenüberstehenden Gesetzes und als Gehorsam gegen dieses erklärt, ebensowenig aber auch als ein zufälliges Zusammentreffen begriffen werden, da jeder Mensch, er mag Heide oder Jude sein, nur im Kampf mit gesetzwidrigen Neigungen und mit bewußter Bevorzugung des Guten vor dem Schlechten zu einem mit dem geoffenbarten Gesetz übereinstimmenden Handeln gelangt. Es findet daher seine Erklärung nur in einem innerlichen Verhältnis dieser Heiden zu dem in dem Gesetz, das sie nicht haben und nicht kennen, ausgesprochenen

---

[33]) *ὅταν* c. conj. oder ind. praes. (*ποιοῦσιν* ist hier durch D*G, *ποιεῖ* durch KLP gut bezeugt gegen *ποιῶσιν* אAB 67**) und folgendem ind. praes. (*εἰσίν, ἐνδείκνυνται*) ist wohl zu unterscheiden von *ὅταν* c. conj. aor. und folgendem ind. fut., cf Mt 6, 2. 5. 16; 15, 2; 1 Kr 17, 26; 2 Kr 12, 10 einerseits, Mt 19, 28; 25, 31; Lc 5, 35 andrerseits. Zu *ὅταν* c. ind. zur Bezeichnung der Frequenz cf Blaß § 63, 7; 65, 9; Kühner-Gerth II, 451 A 5.

[34]) Cf Rm 8, 14; 9, 6; Gl 3, 7; 6, 12, auffälliger hinter Vordersatz mit *ὅταν*, cf 1 Kr 3, 17 *εἴ τις — τοῦτον*.

[35]) Selbstverständlich ist *νόμον μ. ἔχ.* nicht durch „obgleich“ wiederzugeben; denn die negative Participialaussage enthält keinen auch nur scheinbaren Gegengrund gegen die Hauptaussage. Man könnte vielmehr gerade dann, wenn hier von Gesetzesinhabern die Rede wäre, aus ihrer jeweiligen Gesetzeserfüllung nicht das Urteil ableiten, daß sie sich selbst Gesetz seien. Andrerseits ist auch nicht mit „weil“ zu übersetzen; denn nicht in ihrem Nichtbesitz von Gesetz liegt ja der Realgrund für dieses Urteil, sondern in ihrem *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*. Die Eigenschaft aber, daß sie ein Gesetz nicht haben, ist lediglich als ein begleitender Umstand angeführt, welcher die bestimmte Form des Urteils erklärt und rechtfertigt. Cf im wesentlichen Hofmann.

Willen Gottes. Fragt man nach der Norm, welche ihnen für ihr Guthandeln maßgebend ist, so kann und muß man sagen: nicht ein außer ihnen liegendes, durch Gebot und Strafandrohung sie drängendes und bestimmendes Gesetz, sondern was sie sind, ihr eigener innerer Wesensbestand läßt sie nicht anders handeln, das heißt, stark ausgedrückt, sie sind sich selbst Gesetz. Je überschwänglicher und in Anbetracht dessen, daß von Heiden die Rede ist, rätselhafter dieses Urteil lautet, um so mehr bedarf es einer Rechtfertigung und findet eine solche in dem motivirenden Relativsatz [36]) v. 15. So Hohes kann man von ihnen sagen als von Leuten, welche das Werk des Gesetzes als ein in ihren Herzen geschriebenes an den Tag legen. Wenn der Satz, daß jene Heiden sich selbst Gesetz seien, an Aussprüche heidnischer Denker über die Sittlichkeit der vermöge ihrer Naturanlage oder ihrer sittlichen Erziehung höherstehenden Menschen erinnert,[37]) so beschreibt Pl hier die Sittlichkeit derselben Heiden in Worten, mit welchen die Propheten die Sittlichkeit des zum Ziel seiner Bestimmung gelangten Volkes Israel geschildert haben (Jer 31, 33 f.; Ez 36, 26 f. cf Deut 31, 14; Rm 10, 8). Was vorher nach seiner Mannigfaltigkeit *τὰ τοῦ νόμου* hieß, ist hier auf seine Einheit zurückgeführt (cf oben S. 112 ff. zu 2, 7 ff. im Verhältnis zu 2, 6), und was dort als Objekt und Produkt des Handelns genannt war, ist hier als Objekt des Schreibens bezeichnet, wozu nur Gott als Subjekt hinzugedacht werden kann. Das vom Gesetz erforderte und, wenn es ausgeübt wird, dem Gesetz entsprechende Verhalten ist in ihren Herzen geschrieben oder gemalt und beschrieben (cf Rm 10, 5) d. h. mit anderen Worten: es existirt dort als Vorschrift. Ist dem so, so kann man von solchen Menschen sagen: ihre eigene Person ist das Gesetz ihres Handelns. Es fragt sich nur, wodurch sie diesen vor Menschenaugen verborgenen inneren Gehalt ihres persönlichen Lebens nach außen dartun und kundgeben. Denn dies ist überall der Sinn von *ἐνδείκνυσθαι* und *ἔνδειξις*.[38]) Den augenfälligen Beweis dafür, daß die Vorschrift

---

[36]) Von den beiden möglichen Beziehungen des mit *ὅστις, οἵτινες* eingeführten Satzes zur voranstehenden Hauptaussage (cf Bd IX², 86 A 10) kann hier nur diejenige stattfinden, welche durch *quippe qui* (als solche, welche) wiedergegeben werden kann, nicht die umgekehrte („welche als solche"), die eine Folgerung aus der Hauptaussage einleitet.

[37]) Cf Aristot. Eth. Nicom. IV, 8 (14) p. 1128 sagt im Gegensatz zu den Gesetzgebern, welche bestimmte Schimpfworte unter Strafe stellen: *ὁ δὲ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.* Cf auch Plutarch, ad princ. indoct. 3 und anderes mehr oder weniger verwandtes bei Wettstein z. St.

[38]) Rm 3, 25 f · 9, 22; 2 Kr 8, 24; Eph 2, 7; 1 Tm 1, 16; Tt 2, 10; 3, 2; Hb 6, 10; auch 2 Tm 4, 14 ist diese Bedeutung nicht verwischt, da die äußeren Übeltaten eben nur Äußerungen der längst vorhandenen, nur geheimgehaltenen bösen Gesinnungen jenes Alexander sind. Ex 9, 16 (= Rm 9, 17) für הַרְאֹה sehen lassen; anderwärts dafür *δεικνύναι*, auch wie hier

des Guthandelns in den Herzen jener Heiden lebt, können jedenfalls nicht die folgenden absoluten Genitive ausdrücken; denn abgesehen davon, daß diese Form participialer Aussagen vielmehr an begleitende Umstände als an Vorgänge denken läßt, in und mit welchen sich das *ἐνδείκνυσθαι* vollzieht, sind es ja selbst rein innerliche Vorgänge, welche damit beschrieben werden: das Zeugnis des Gewissens und die Anklagen und Entschuldigungen der Gedanken. Wie sollen diese für den, der daran zweifeln möchte, daß jene Heiden sich selbst Gesetz sind, ein deutlicher Beweis hiefür sein? Dazu kommt, daß durch *συμμαρτυρούσης* das Zeugnis des Gewissens als ein zu einem anderen, bereits genannten oder durch den Zusammenhang angedeuteten Zeugnis hinzukommendes bezeichnet ist (cf 8, 16; 9, 1 cf Hb 2, 4). Ein solches erstes Zeugnis dafür, daß in den Herzen jener Heiden das Werk des Gesetzes geschrieben steht, ist durch *ἐνδείκνυνται* ausgedrückt, dies aber nur dann, wenn es auf ein von dem Gegenstand der folgenden absol. Genitive unabhängiges, schon vorher erwähntes und, wegen des Begriffs von *ἐνδείκνυσθαι,* äußeres Verhalten hinweist. Das kann dann nur das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* sein. In und mit ihrem tatsächlichen Tun dessen, was das Gesetz fordert, zeigen und beweisen sie, daß in ihren Herzen das gesetzmäßige Handeln als Vorschrift geschrieben steht oder m. a. W. daß sie, ohne ein äußerlich ihnen gegenüberstehendes Gesetz zu haben, sich selbst Gesetz sind. Daneben steht das eben dies bestätigende Zeugnis ihres Gewissens oder richtiger Selbstbewußtseins. Wenn auch *συνειδέναι* und *συνείδησις* ursprünglich das aus persönlicher Anwesenheit bei dem handelnden Subjekt herrührende und somit auf eigener Beobachtung und Erfahrung beruhende Wissen um irgend etwas bezeichnet,[39]) so geht doch der weit überwiegende Gebrauch des Substantivs und des gleichbedeutenden *τὸ συνειδός*[40]) auf *συνειδέναι τι ἑαυτῷ* (1 Kr 4, 4) „sein eigener Mitwisser sein“ zurück. Es bezeichnet nicht ein besonderes Vermögen oder gar Organ der Seele, sondern

---

mit doppeltem Akk. 2 Reg 8, 13 (Jahve hat mich dich als König sehen lassen). Auch Voranzeige von Zukünftigem, also noch Verborgenem heißt *ἔνδειξις* Phl 1, 28, *ἔνδειγμα* 2 Th 1, 5.

[39]) So 1 Kr 8, 7 *τῇ συνειδήσει* (nicht *συνηθείᾳ*) *ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου,* das aus der früheren Beteiligung am Götzendienst zurückgebliebene Bewußtsein um das Idol als ein wirkliches und mächtiges Wesen. Cf 1 Pt 2, 14.

[40]) So häufig bei Philo (de Jos. 9; leg. spec. II, 1; leg. ad Caj. 25) und Josephus (bell. I, 22, 3; II, 20, 7; ant. XIII, 11, 3; XVI, 4, 2; XIX, 7, 1; c. Ap. II, 30) so ziemlich im Sinn unseres „Gewissen“. — *συνείδησις* in LXX nur Koh 10, 22 (das unausgesprochene Bewußtsein, der heimliche Gedanke); Sap Sal 10 Gewissen. Im NT, abgesehen von der unechten Perikope Jo 8, 9, nur bei Pl (wenn man seine Reden AG 23, 1; 24, 16 hinzuzählen darf, 23mal) und in den ihm nächstverwandten Schriften Hb (5mal) und 1 Pt (3mal). Das Wort gehört nicht der Sprache der Urgemeinde an und berührt daher Jo 8, 9 wie etwas fremdartiges und apokryphes.

die Funktion des auf sich selbst, sein ganzes Sein und Verhalten reflektirender Menschen. Es liegt auch nicht im Begriff, sondern in der Tatsache, daß der Mensch besonders lebhaft und häufig nach getaner Tat sich dazu angeregt findet, sich selbst und sein Tun zum Gegenstand eindringender Betrachtung und Beurteilung zu machen, wenn das Wort vorwiegend in retrospektivem Sinn gebraucht wird. Wo dies, wie hier, nicht ausgesprochen oder durch den Zusammenhang gegeben ist, umfaßt der Begriff auch das die Handlungen begleitende (Rm 9, 1; 1 Kr 8, 7. 10. 12; 10, 25—29) und das ihnen vorangehende sittliche Bewußtsein und Urteil.[40a]) Daß jene Heiden sich selbst, ihren inneren Zustand und ihr äußeres Verhalten zu einem Gegenstand ihrer sittlichen Betrachtung und Beurteilung machen, ist ein Zeugnis dafür, daß sie sich selbst Gesetz sind, oder daß das gesetzmäßige Handeln als Vorschrift in ihrem Herzen lebendig ist, ein Zeugnis, welches zu dem in ihrem Guthandeln auch für andere offen vorliegenden Zeugnis bestätigend hinzukommt. Nur eine Entfaltung dieses Zeugnisses des Gewissens ist, was weiter folgt: *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.* Ist nämlich *τῶν λογισμῶν* zweifellos das Subjekt zu den Participien, da ein anderes Subjekt, etwa *αὐτῶν,* nicht unausgesprochen bleiben konnte, und überdies *τῶν λογισμῶν,* auch wenn man es als Objekt zu *κατηγορούντων* und zeugmatisch zu *ἀπολογουμένων* ziehen wollte, gleichwohl auch als handelndes Subjekt in dem durch *μεταξὺ ἀλλήλων* ausgedrückten Verhältnis der Gegenseitigkeit zu denken wäre, so geht es schlechterdings nicht an, durch *μεταξὺ ἀλλήλων* eine Reciprocität der Personen ausgedrückt zu finden.[41]) Die Gedanken vielmehr sind es, die sich untereinander oder gegenseitig anklagen. Von dem Urteilen des einen Menschen über den anderen war 2, 1 die Rede; hier aber ist dem Leser schon durch das eine Wort *συνείδησις* das Gericht vorgestellt, welches der gewissenhafte Mensch an sich selbst und seinem Tun übt. Jeder einzelne Akt der durch *συνείδησις* als andauernde und einheitliche Funktion zusammengefaßten Aktion der Seele ist ein auf einzelne Handlungen, die man selbst tut, getan hat oder tun wird, gerichtetes *λογίζεσθαι.* Ist aber das der geschehenen Tat nachfolgende Selbstgericht ein ernsthaftes, so bleibt es nicht bei der äußeren Handlung stehen, sondern greift zurück auf die Beweggründe des eigenen Handelns, von welchen der sittliche Charakter desselben abhängt, d. h. auf das den Handlungen vorangehende und sie begleitende *λογίζεσθαι* und auf die einzelnen dadurch erzeugten *λογισμοί* oder *διαλογισμοί* (Mt 15, 19; so hier

[40a]) Cf Rm 13, 5. — Clem. strom. I, 5 *ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ αἵρεσίν τε καὶ φυγὴν ἡ συνείδησις.*

[41]) Kleine Ungenauigkeiten wie die in 1, 12 (oben S. 61 A 16) lassen sich nicht vergleichen.

nur G). Diese letzteren Gedanken sind ebenso wie diejenigen Gedanken, welche nach vollbrachter Tat diese und die ihren sittlichen Wert bedingenden Erwägungen und Entschließungen zum Gegenstand nachträglicher Beurteilung machen, Äußerungen der *συνείδησις* (s. vorhin A 40ª). Aber auch innerhalb der rückblickenden Selbstprüfung findet eine Reciprocität zwischen Subjekt und Objekt statt, zwischen dem prüfenden Gedanken und dem der Prüfung unterliegenden Gedanken. Denn auch der gewissenhafte Mensch findet, wenn sein Gewissen sich regt und seine sittliche Reflexion auf seine eigene Person, auf ihre einzelnen Handlungen und deren Motive sich richtet, keineswegs immer sofort ein sicheres Urteil, bei welchem er sich beruhigen kann. Mag das erste Urteil ein billigendes oder ein mißbilligendes sein, so hat der Gewissenhafte oft Ursache, ihm zu mißtrauen, es alsbald für parteiisch oder unbillig zu erklären, es umzustoßen und durch ein anderes zu ersetzen. Das Gewissen hält Gericht auch über das Gewissen. So vollzieht sich das hier beschriebene Selbstgericht in der Tat in einem gegenseitigen Anklagen und Verteidigen der *λογισμοί*. In vielen Fällen wird das rückblickende Gewissen gegen vergangene Handlungen und die ihnen zugrunde liegenden Gedanken als Ankläger auftreten, und zwar auch gegen solche Handlungen, welche gut schienen oder von anderen Menschen als gut beurteilt wurden. Es kann aber auch der andere Fall eintreten, daß der prüfende Gedanke für solches, was von anderen als schlecht beurteilt wurde oder dem eigenen Gewissen vorübergehend als schlecht erschien, als Verteidiger auftritt. Daß jenes häufiger vorkommt, oder daß es für den Beweis der Immanenz der Gesetzesvorschrift in den gut handelnden Heiden vor allem von Wichtigkeit sei, drückt Pl nicht nur durch die Voranstellung von *κατηγορούντων* und durch Vermeidung eines beide Verben gleichstellenden *ἤ — ἤ* aus, sondern außerdem noch durch das *καί* hinter *ἤ*, cf 2 Kr 1, 13. Damit ist gesagt, es möge wohl auch das einmal vorkommen, daß der prüfende Gedanke, den Gedanken, aus welchem eine verschieden beurteilte Handlung hervorging, und damit die Handlung selbst zu entschuldigen, ja zu rechtfertigen unternimmt. Die dadurch bewirkte Absonderung des *ἀπολογεῖσθαι* von *κατηγορεῖν* erleichtert auch die Anknüpfung der in v. 16 folgenden Angabe des Zeitpunktes, in welchem das geschehen soll.[42] Diese Anknüpfung hat

[42]) Am besten bezeugt erscheint *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* (א DG KL, dg, Vulg Specul. p. 356, 6) gegen *ἐν ἡμέρᾳ ᾗ* (A) und *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ* (B). Übersetzungen wie S¹ und gelegentliche Citate können hier, wo es sich doch nur um kleine stilistische, sachlich gleichgiltige Varianten handelt, kaum als Zeugen angerufen werden. Ebensowenig kann man aus abgerissenen Citaten wie bei Tert. c. Marc. V, 13 p. 619, 21 ff.; Dial. c. Marc. (Berl. Ausg. p. 66, 10); Orig. in Joh. tom. V, 7 schließen, daß Marcion *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* nicht ge-

allerdings etwas überraschendes; denn während man in den durchweg im Präsens gehaltenen Haupt- und Nebenaussagen von v. 14—15 lauter der Gegenwart angehörige Vorgänge und Zustände beschrieben zu finden meint, scheint man durch die Zeitangabe von v. 16 ebenso zweifellos an den Tag des Endgerichts versetzt zu werden. Wie stark der hierin liegende Widerspruch empfunden worden ist, zeigen die Versuche, die nächstliegende Verbindung der Zeitangabe mit den unmittelbar vorangehenden Participien entweder durch die Annahme einer mehr oder weniger ausgedehnten Parenthese zu beseitigen,[43]) oder die Deutung von v. 16 auf das Endgericht durch eine andere zu ersetzen, wonach auch diese Zeitangabe in die Gegenwart fallen würde und somit nicht *κρινεῖ*, sondern das Praes. *κρίνει* zu lesen wäre. Hofmann, der in dieser Richtung den kühnsten Versuch gemacht hat,[44]) wollte *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κτλ.* nicht auf *κατηγ. ἢ καὶ ἀπολ.*, sondern auf *ἐνδείκνυνται* bezogen wissen und unter dem Tage, an welchem jene Heiden zeigen, daß das Gesetzeswerk in ihren Herzen geschrieben stehe, jeden beliebigen Tag verstanden haben, an welchem solchen Heiden das Ev verkündigt wird; denn allemal übe Gott an den Menschen, die es zu hören bekommen, ein in das Innere der Hörer eingreifendes Gericht, wodurch ihre verborgene Herzensgesinnung zu Tage gefördert werde, und für welches im Unterschied von dem Endgericht das Ev, wie es Pl predigt, der Maßstab sein werde. Abgesehen davon, daß die wahre Bedeutung von *ἐνδείκνυνται*, wenn man es auf innerliche Vorgänge des Bewußtseins bezieht, nicht zum Rechte kommt (s. oben S. 124 A 38), ist hiegegen vor allem zu sagen, daß der Leser, welcher v. 5 *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* gelesen hat und auch sonst daran gewöhnt ist, wo er von einer richtenden Tätigkeit Gottes oder Christi an einem Tage

---

schrieben oder gar es nicht vorgefunden habe, woraufhin Blaß 65, 9 es gestrichen haben wollte. Nach Tert. hat Marcion zwar hier zwischen 2, 2 und 2, 16 vieles ausgestoßen, aber den Zusammenhang zwischen v. 12—14 und v. 16 festgehalten, was ohne jede syntaktische Anknüpfung von v. 16 kaum möglich war. Unbegründet ist auch die Annahme, daß Marcion *μου* ausgestoßen habe, cf GK II, 516. Auch die erste Hand von d (gegen D) wird nur durch Homoiotel. *meum* hinter *evangelium* fortgelassen haben. Daß Tert. (gegen Dial., cf auch Orig. l. l. *ἐν Χρ. Ἰ.*) mit *per Christum* das Citat schließt, kann höchstens die durch ℵ*B bezeugte Voranstellung von *Χριστοῦ* vor *Ἰησοῦ* bestätigen. Zu schwach bezeugt (D u. einige Lat) ist der Zusatz *τοῦ κυρίου ἡμῶν*.

[43]) Lachmann (ed. maj. a. 1850) und Buttmann (ed. 5 a. 1886) setzten v. 14—15 in Klammern; Laurent, Ntl Studien S. 17 ff. erklärte sie für eine Randbemerkung des Pl selbst; Winer (6. Aufl. § 62, 4) faßte v. 13—15 als Parenthese, H. Ewald S. 322. 357 gar v. 6—15.

[44]) So z. St. gegen seine eigene, glücklichere Auslegung im Schriftbeweis I², 567 ff. — Zu der späteren Ansicht Hofmann's bekannte sich z. B. C. Wieseler, Jahrbb. f. d. Theol. 1870 S. 367.

liest, hierunter den Zeitpunkt des letzten Gerichtes zu verstehen,[45]) durchaus nicht darauf vorbereitet ist, durch die gleiche Verbindung der Vorstellungen eines Tages und eines Richtens Gottes in v. 16 an alle die Tage erinnert zu werden, an welchen das Ev vor Heiden gepredigt wird. Ein Schriftsteller, der verstanden sein wollte, konnte den sich von selbst aufdrängenden Gedanken an das Endgericht nur dadurch abwehren, daß er deutlich erklärte, auch in jeder Anerbietung des Heils durch das Ev vollziehe sich ein innerliches Gericht Gottes an den Hörern.[46]) Auch sprachlich unmöglich ist diese Deutung; denn das relativisch oder durch folgendes *ὅτε* mit Angabe eines Geschehens näherbestimmte *ἡμέρα* bezeichnet ebenso wie *ὥρα* in gleicher Verbindung niemals einen je und dann wiederkehrenden, sondern einen einmal eintretenden Zeitpunkt, und ebenso *ἡμέραι* einen einzelnen Zeitraum, in welchem geschieht, was als das Charakteristische dieses Zeitpunkts oder Zeitraums angegeben wird.[47]) Auch die Gründe, welche gegen die Deutung auf das Endgericht sprechen sollen, sind nicht stichhaltig. Freilich richtet Gott dann das gesamte Verhalten der Menschen, nicht bloß die verborgen gebliebenen Gedanken, sondern auch deren Äußerungen in Wort und Tat; darum ist aber doch *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* eine angemessene Bezeichnung des Objekts des schließlichen Richtens Gottes. Denn, wenn schon alles menschliche Richten nur insoweit ein gerechtes ist, als es die entscheidenden Gründe des Urteils der Absicht des Handelnden entnimmt, so daß das Urteil über Mord oder Totschlag oder fahrlässige Tötung sehr verschieden ausfällt, so gilt dies erst recht von dem Richten Gottes, in dessen Augen der lieblose Gedanke Brudermord und der lüsterne Blick Ehebruch ist. Ist das wesentliche Geschäft des Richters nicht die Vollstreckung der Strafe, sondern das Finden und Fällen des Urteils, so ist auch das göttliche Richten nichts wesentlich anderes als die Enthüllung der verborgenen Gedanken und Absichten, aus welchen das menschliche Handeln hervorging.[48]) Wie wenig nach der Anschauung des Pl das Richten Gottes darum aufhört, ein Richten des Gesamtverhaltens der Menschen zu sein, sieht man aus 2, 6—10. Denn die Entfaltung des Grundsatzes *ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ*

---

[45]) Mt 7, 22; 10, 15; 11, 22. 24; 24, 42. 50; AG 17, 31; 1 Kr 3, 13; 1 Th 5, 2ff.; 2 Th 1, 10; 2 Tm 1, 12. 18; 4, 8; Hb 10, 25—27; 2 Pt 2, 9; 3, 7; 1 Jo 4, 17; Ap 6, 17.

[46]) Cf Jo 3, 18—21; 20, 23; 2 Kr 2, 16; Hb 4, 12f.

[47]) Mit Relativpron. Mt 24, 38. 50; Lc 12, 46; 17, 30; 21, 6; AG 1, 2. 22; 17, 31; Kl 1, 6. 9; Ex 6, 78; Num 3, 13 cf *ὥρα ἐν ᾗ* Jo 5, 28. Ebenso *ἡμέραι* Lc 1, 25; 23, 39; (Lc 19, 43), mit *ὅτε* Lc 17, 22, cf *ὥρα ὅτε* Jo 4, 21. 23; 5, 25, mit *ὅταν* Mt 9, 15 cf 26, 29. Selbst *ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ* weist ebenso oft auf einen nur einmal möglichen zukünftigen Fall (Gen 2, 17; Ex 10, 28) als auf sich wiederholende zukünftige Fälle (Lev 13, 14; Ps 20, 10).

[48]) Cf 1 Kr 4, 3—5; Rm 2, 29; Ap 2, 23 s. oben S. 126f.

ἔργα αὐτοῦ, zu welchem er sich 2, 6 und wieder 2, 9f. bekennt, wird 2, 7f. in Sätzen gegeben, welche zeigen, daß Gott im Endgericht ebensowenig nach den äußeren Handlungen, wie nach der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk oder zur Heidenwelt, sondern nach der ausharrenden Geduld im Guthandeln auf der einen und der gemeinen Gesinnung des Lohnsüchtigen auf der anderen Seite sein endgiltiges Urteil fällen werde. Dies sind ja ebenso wie die Härte und Unbußfertigkeit des Herzens, durch welche der Mensch sich einen Schatz göttlichen Zornes ansammelt, der im Endgericht sich über ihn entladen wird (v. 5), lauter innere Verhaltungsweisen und Zustände, welche vor Menschenaugen mehr oder weniger verborgen sind, von Gott aber, der Herzen und Nieren erforscht (Ap 2, 23), gerade darum, weil er der gerechte Richter ist, zum Grunde seines freisprechenden oder verdammenden Urteils werden gemacht werden. Diese Art des endgiltigen Richtens Gottes hier (16) wieder hervorzuheben, war aber dadurch veranlaßt, daß es sich (14—15) um Heiden handelt, deren äußeres Tun in den Augen der Juden und der im Judentum großgewordenen Christen nicht darnach aussieht, als ob es jemals Gottes Billigung finden könne. Pl will hier nicht das Gericht Gottes über jene Heiden schildern, in welchem Fall er *τὰ κρυπτὰ αὐτῶν* geschrieben haben würde, sondern das Gericht über alle Menschen (*τῶν ἀνθρώπων*), und daß er die Juden dabei nicht aus dem Auge verliert, steht nach v. 2—13 und 17—29 außer Zweifel; aber er beschreibt es hier doch mit besonderer Rücksicht auf die vorher (14—15) geschilderten Heiden. Eine einigermaßen vollständige Beschreibung des Endgerichts ist diese ebensowenig wie irgend eine andere im NT, mit Einschluß der eschatologischen Reden Jesu; aber diejenige Seite desselben, welche Pl aus besonderem Anlaß hier hervorkehrt, ist eine sehr wesentliche und für die nachfolgende Darlegung der Rechtfertigungslehre grundlegende. Auch daß Gott an jenem Tage nach dem Ev, welches Pl das seinige nennt, richten werde, widerspricht dem nicht, daß er hier vom Endgericht rede. Keinenfalls kann damit gemeint sein, daß diese seine Aussage über das Gericht seinem Ev entspreche, oder daß diese Ansicht oder Lehre vom Gericht in dem Ev, wie er es predigt, enthalten sei. Denn zwischen *τὰ κρυπτὰ τ. ἀ.* und *διὰ Ἰησοῦ Χρ.*, womit doch das Objekt und die Vermittlung des richtenden Handelns Gottes angegeben ist, würde die Angabe einer nicht für d i e s e s s e l b s t, sondern für die A u s s a g e über dieses Handeln Gottes maßgebenden Norm keinen Platz finden. Es müßte *κατὰ τὸ εὐ. μου* mindestens hinter *Χριστοῦ* stehen.[49]) Es wäre ferner unverständlich, warum Pl sich für diese

[49]) Cf 2 Tm 2, 8, obwohl auch dort nicht die oben abgewiesene Deutung am Platze ist. Cf Hofmann z. St. gegen Wohlenberg Bd XIII. 281.

Lehre auf sein eigenes oder besonderes Ev berufen haben sollte, da Petrus und Johannes oder wer sonst zu jener Zeit das Ev Gottes und Christi (1, 1. 9) predigte, nicht anders vom Gericht gepredigt haben, als er. Auch würde, wenn Pl sich hier auf sein besonderes Ev als eine Auktorität in Lehrsachen beriefe, darin ein unglaublicher Widerspruch mit der Behutsamkeit liegen, mit welcher er vom Anfang des Briefes an den Schein abgewehrt hat, als ob das Ev, welches zu predigen seine von Gott ihm zugewiesene Lebensaufgabe ist, eine nach den Personen, welche es predigen inhaltlich verschiedene Lehre wäre (oben S. 33. 57 f.). Der Gedanke aber, den man eingetragen hat, daß auch Pl sogut wie irgend ein anderer Prediger des echten Ev so lehre, das nämlich auch er nicht versäume vom Ernst des göttlichen Gerichts zu predigen, müßte erstens ausgedrückt sein (cf 1 Kr 15, 11) und wäre zweitens nach allem, was von 1, 18 bis dahin zu lesen war, von unübertrefflicher Überflüssigkeit und überdies an dieser Stelle, mitten in der bis 3, 8 oder 3, 20 sich erstreckenden Erörterung über das Endgericht, so übel angebracht wie möglich. Da es nach Pl nur ein einziges wahres Ev gibt, dasjenige, welches Gott durch seinen Sohn in die Welt gesandt hat und nun durch die berufenen Apostel Christi, durch ihn selbst wie die Zwölfe (1, 5; 1 Kr 15, 11) in der Welt predigen läßt, so kann er, wo er trotzdem von seinem Ev als einem besonderen redet,[50]) nur die besondere Gestalt des einzigen Ev verstehen, welche dasselbe dadurch angenommen hat, daß es den Heiden gepredigt wird, eben das, was er Gl 2, 7 das Ev der Unbeschnittenheit nennt im Gegensatz zum Ev der Beschneidung, als der anderen, und zwar der anfänglichen, von Jesus selbst (Rm 15, 8) und von den älteren Aposteln gepredigten Gestalt desselben Ev. Es ist das Ev, welches er und wie er es den Heiden predigt (Gl 2, 2). Er kann es das seinige nennen, weil er nicht irgend einer der Heidenmissionare, sondern der einzige unmittelbar von Gott und Christus berufene Apostel ist, welchem die Predigt unter den Heiden und die Leitung der Heidenmission als sein besonderer Beruf anvertraut ist, wie dem Pt die Führung auf dem Gebiet der Judenmission (Gl 2, 7—9 cf Gl 1, 16; Rm 11, 13; 15, 15 f.; 16, 25 f.). Die Eigenart dieses Ev besteht nicht in der Erkenntnis, daß auch den Heiden das Ev und damit das durch Christus gewirkte Heil gebracht werden solle; denn daran haben auch die erbittertsten Gegner des Pl unter den Judenchristen nie gezweifelt, und davon haben auch die Apostel der Beschneidung nicht geschwiegen; sondern sie beruht darauf, daß erst durch die Fügungen und Führungen Gottes und die Erfahrungen der Kirche, welche zur Heidenmission, wie Pl sie betrieb, geführt haben, die

[50]) Nur dreimal Rm 2, 16; 16, 25; 2 Tm 2, 8. Cf übrigens Bd IX², 100.

Unabhängigkeit des Christentums vom Judentum und eben damit die Gleichgiltigkeit des Unterschiedes zwischen Juden und Heiden für das Heil der Personen in ein helles Licht gerückt worden ist. Dann muß aber auch einleuchten, was Pl damit sagen will, daß die Art des göttlichen Richtens seinem Ev entsprechen werde. Selbstverständlich ist nicht gemeint, daß Gott je nach gläubiger Annahme oder Verwerfung dieses Ev freisprechen oder verurteilen werde; denn abgesehen davon, daß dies mit dem in v. 6—10 aufgestellten und bisher durch nichts widerrufenen obersten Grundsatz des göttlichen Gerichts unvereinbar wäre, redet Pl ja hier von dem Weltgericht, von dem Gericht über alle Menschen aller Zeiten, von denen nur ein verschwindend kleiner Bruchteil in der Lage gewesen ist, das Ev anzunehmen oder zu verwerfen; und er redet davon mit besonderer Rücksicht auf Heiden, die weder das Judentum, noch das Christentum angenommen haben, ganz zu schweigen von den christgläubigen Juden, die ja auch nicht durch das Ev des Pl für den Glauben gewonnen worden sind. Es kann *κατὰ τὸ εὐ.* überhaupt nicht, wie etwa sonst *κατὰ νόμον*[51]) den Maßstab bezeichnen, welchen Gott an die zu richtenden Menschen anlegt, um festzustellen, ob sie diesem entsprechen; denn dazu eignet sich das Ev des Pl ebensowenig als das mos. Gesetz, wo es sich um alle Menschen und besonders um diejenigen handelt, welche weder das mosaische Gesetz noch das Ev des Pl kennen gelernt haben. Die Kongruenz des göttlichen Richtens mit dem Ev des Pl kann also nur darin bestehen, daß Gott seinen Gnadenwillen, welcher erst in dem Ev des Pl in seiner alle Menschen ohne Unterschied umfassenden Tiefe und Weite ganz offenbar geworden ist, auch im Weltgericht wird walten lassen. Auch dann wird er zeigen, daß er nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden und aller Menschen Gott und Heiland ist.[52]) Eben dies kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er durch den in Jesus erschienenen Christ das Gericht halten wird; denn in Jesus, der nicht allein der Messias der Juden, sondern auch der zweite Adam ist (Rm 5, 14; 1 Kr 15, 45), ist jener die ganze Menschheit umfassende Gnadenwille verkörpert. Daß Gott diesem das Gericht übertragen hat (cf 2 Kr 5, 10; AG 17, 31), bürgt dafür, daß derselbe Gnadenwille Gottes auch im Endgericht zur Geltung kommen wird. Darf nach alle dem als gesichert gelten, daß v. 16 von keinem anderen als diesem Gericht handelt, so brauchte man doch darum nicht zu der Annahme einer großen Parenthese zu greifen, welche die Zeitangabe des v. 16 von dem Satz losgerissen hätte, zu dem sie angeblich gehört. Es wäre unbegreiflich, wie Pl darauf rechnen konnte, so

[51]) Jo 18, 31; 19, 7; AG 23, 3, nicht wesentlich verschieden von *διὰ νόμου* Rm 2, 12; Jk 2, 12.

[52]) Eph 3, 1—12; 1 Tm 2, 1—7 cf Rm 3, 29f.; 11, 30—32; 16, 25f.

verstanden zu werden. Weder v. 6 noch v. 10. 11. 12 oder 13 lassen in bezug auf Satzform oder Gedanke irgend etwas vermissen, so daß der Leser veranlaßt wäre, hinter den zunächst folgenden Sätzen den ergänzenden Abschluß eines angefangenen Satzes zu erwarten. Es fehlt auch in v. 16 jede Andeutung davon, daß hier ein fallen gelassener Faden wieder aufgenommen werde; ebenso jede Spur eines Anakoluths. Und warum hätte Pl, wenn v. 16 nach seiner Absicht z. B. mit v. 13 zusammengefaßt werden sollte, ihn nicht dorthin gestellt, woran sich dann v. 14 wörtlich so wie er jetzt lautet, unanstößig anschließen würde. Faßt man aber den Gedanken ins Auge, so enthalten v. 14—15 ja auch keine abschweifenden Nebengedanken, sondern dienen zur Rechtfertigung der alle Menschen umfassenden Behauptung von v. 13, indem sie zeigen, daß sie auch auf Heiden, auf die sie unanwendbar zu sein scheint, weil sie *ἄνομοι* sind, anwendbar sei (s. oben S. 120), woran sich v. 17—29 der Nachweis anschließt, daß der unparteiische Weltrichter die Regel von v. 13 erst recht auf die Juden anwenden werde. Es liegt also in v. 14—29 ein ohne Lücke an v. 13 sich anschließender klar disponirter und sauber durchgeführter Gedänkengang vor. Der einzige Grund aber, den man für die Annahme einer großen, diesen Gedankengang zerreißenden Parenthese geltend gemacht hat, daß nämlich der Hinweis auf den Tag des Endgerichts sich nicht mit den präsentischen Aussagen von v. 14f. vertrage, ist nichts weniger als zwingend. Denn erstens beziehen sich die sämtlichen Präsentia dieser Sätze nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt oder Zeitraum, welcher mit dem Moment der Aufzeichnung dieser Sätze zusammenfiele, sondern sind zeitlose Aussagen über das Tun und Sein einer gewissen Klasse von Heiden, welche, wenn sie überhaupt wahr sind, für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmäßig gelten.[53]) Zweitens bringt *ἐν ἡμέρᾳ* eine Zeitbestimmung nicht zu *ἐνδείκνυνται,* sondern zu den unmittelbar vorangehenden präs. Participien oder dem letzten derselben allein; diese Verbalform aber wird bekanntlich besonders häufig auch von zukünftigen Vorgängen gebraucht.[54]) Drittens hat Pl durch das *ἢ καί,* womit er zu *ἀπολογουμένων* übergeht, dieses dermaßen von *κατηγορούντων* abgerückt und zugleich betont, daß die Beziehung der Zeitangabe nur auf das letzte Part. dem

---

[53]) In dieser Beziehung sind zu vergleichen alle solche Aussagen, die von allen oder für alle Menschen, also auch für alle Zeiten gelten wie Ps 103, 15 oder Ps 116, 11, welche letztere Rm 3, 4 als Ausdruck einer erst im Endgericht zur vollen Evidenz gelangenden Wahrheit verwertet wird, obwohl der Psalmist sie auf grund seiner gemachten Erfahrung als eine jeder Zeit giltige Wahrheit ausgesprochen hat.

[54]) 1 Kr 2, 6 *τῶν καταργουμένων*, Mt 11, 3; Jo 6, 14 *ὁ ἐρχόμενος* = *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι* Mt 11, 14 cf 17, 10f.; Jo 1, 29 *ὁ αἴρων*, cf Bd IV, 118 A 20.

mit hörenden Ohren Lesenden sich von selbst aufdrängt. Der Übergang aus dem zeitlosen Präsens in eine auf einen zukünftigen Zeitpunkt bezügliche Aussage ist grammatisch um so unanstößiger, als nichts im Wege steht, trotz der Deutung auf das Endgericht *κρίνει*, nicht *κρινεῖ* zu schreiben.[55]) Was aber den Wechsel der Zeitvorstellung selbst anlangt, so fehlt es bei Pl nicht an ähnlichen Übergängen.[56]) Ohne zu verneinen, daß auch schon während des Weltlaufs oder des Erdenlebens des Einzelnen in der Dialektik des zurückblickenden Gewissens neben anklagenden Gedanken auch einmal solche laut werden, welche eine Verteidigung versuchen, stellt er sich doch vor, daß letzteres vor allem auch am Tage des Gerichts vorkommen werde. Der unparteiische Richter wird dem, welcher es zuvor nicht an strengen Selbstanklagen hat fehlen lassen, auch dann sein Ohr leihen, wenn er etwas zu seiner Entschuldigung vorzubringen hat. Die Heiden, welche hier geschildert sind, werden zur Entschuldigung ihres, den Anforderungen nicht nur des mos. Gesetzes, sondern auch ihres eigenen Gewissens oft wenig entsprechenden Verhaltens vor allem das geltend machen, daß sie außerhalb des Bereichs der höchsten und deutlichsten Offenbarungen Gottes gelebt haben; und der Gott, welcher durch den Weltheiland Jesus alle Menschen aller Völker und Zeiten richten wird und dabei seinen erst in dem Ev des Pl völlig offenbar gewordenen Willen, allen Menschen ohne Unterschied zum Heil zu verhelfen, maßgebend sein lassen will, wird solchen gewissenhaften Heiden ein milder Richter sein, um ein gerechter Richter zu sein. Er wird sie nicht darum verdammen, weil sie Heiden waren und weder das mos. Gesetz noch das Ev gehört haben; denn diese geschichtliche Bedingtheit ihres Lebens und Tuns gehört zu der Außenseite der Menschen (*πρόσωπον*), welches der unparteiische Richter für sein Urteil nicht maßgebend sein läßt.[57])

Daß Gott sich im Endgericht ebenso auch den Juden gegenüber erzeigt, wird v. 17–29 dargelegt. Während Pl vorher, wo er von Heiden und deren Verhältnis zu Gesetz und Gericht zu reden hatte, von diesen als von abwesenden nur in dritter Person

---

[55]) Griech. ebensogut wie deutsch: „an dem Tage, wann Gott richtet", cf zum Präs. von zukünftigen Handlungen. Blaß § 56, 8. 9; Winer § 40, 2.

[56]) Cf Rm 2, 5. Das *θησαυρίζειν* geschieht in der Gegenwart, aber vom Objekt, dem Zorn Gottes, wird doch geredet, als ob er erst am Gerichtstag vorhanden wäre. 1 Kr 1, 8 wird die Eigenschaft, in welcher die Leser befestigt und bewahrt bleiben sollen, welche ihnen also schon jetzt eignet, gleichwohl durch *ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ κτλ.* in den Zeitpunkt der Parusie verlegt, weil es sich vor allem dann darum fragen wird, ob sie von Anklage frei sind. Ähnlich Phl 1, 11 mit *εἰς ἡμέραν*.

[57]) Daß Pl sich hier im Einklang mit der Lehre Jesu hält, ist leicht einzusehen, cf Mt 10, 15; 11, 20—24; 12, 41—42 und besonders 25, 31—46; auch Jo 3, 17—21; 10, 16 Bd I², 468. 674f.; IV, 206ff. 452.

redete, wendet er sich nun, wo er zeigen will, welches die Stellung des Juden im Gericht sein werde, in persönlicher Anrede an den Einzelnen und zwar mit einem bloßen σύ, ohne den Angeredeten sonst näher zu kennzeichnen; denn erst aus dem ersten Satz, den er ihm zuruft, erkennen wir, daß der Angeredete ein Jude ist. Man gewinnt dadurch den Eindruck, daß Pl schon vorher Juden als Hörer oder Leser im Auge gehabt habe. Dem ist auch so. Wie die Anrede des Einzelnen, welcher über andere Menschen urteilt, während er selbst tut, was er an andern verurteilt (2, 1), voraussetzt, daß es auch unter den christlichen Lesern Leute gibt, welche sich unbedachter und anmaßlicher Weise über ihre Mitmenschen und Mitchristen zu urteilen erlauben (cf 14, 1—4), so die vorliegende Anrede des Juden, daß es unter den römischen Christen Juden gab, von welchen Pl durchaus nicht voraussetzen konnte, daß sie den in v. 9—29 entwickelten Gedanken sofort zustimmen werden. Es ist sogar anzunehmen, daß dies von der Mehrheit der Leser nicht zu erwarten war. Wozu hätte Pl sich sonst auch die Mühe genommen, so ausführlich und eindringlich zu zeigen, daß der Unterschied zwischen Juden und Heiden für das im Endgericht sich entscheidende Schicksal der Personen gleichgiltig sei. Heiden, wie sie v. 14f. geschildert waren, Heiden ohne Kenntnis des Gesetzes und des Ev gab es unter den römischen Christen selbstverständlich nicht; es war daher kein Anlaß, einen solchen anzureden. Die Apostrophe aber an den Juden erscheint nur dann natürlich,[58]) wenn nach Meinung des Pl unter den römischen Christen viele geborene Juden waren, welche noch zu sehr in den vererbten Vorstellungen befangen waren, um dieser eindringenden Belehrung über Sittlichkeit und Endschicksal sowohl der Heiden als der Juden entbehren zu können. Er redet nicht die Leser insgesamt an, sondern wendet sich an den Juden, der noch in manchem Judenchristen steckt und den Christen in ihm verdeckt. Da nicht im voraus zu entscheiden ist, wo der mit εἰ δέ[59]) beginnende Bedingungssatz sein Ende erreicht und der Nachsatz ihn ablöst, mögen vorläufig unter Absehen von der Anlage des weitläufigen Satzgefüges die einzelnen Aussagen in v. 17—22 erörtert werden. Der Jude jener Zeit nannte sich noch mit Stolz einen Juden und liebte es, auch in der Öffentlichkeit seinem Eigennamen die Bezeichnung als Jude beizufügen.[60]) Eben dies ist mit

---

[58]) Cf die Anreden an einzelne Rm 9, 19; 14, 4; 1 Kr 4, 7; 15, 36 (durch v. 35 vorbereitet); Jk 2, 20; aber auch solche an eine Vielheit Jk 4, 13; 5, 1.

[59]) Die antioch. LA ἴδε (L, viele Min, S^3), außer der Chrys, Thdr Thdrt keine andere kennen, kann als ein gar zu bequemer Versuch, die langgewundene Periode aufzulösen, gegen das viel früher und mannigfaltiger bezeugte εἰ δέ nicht aufkommen.

[60]) Ap 2, 9; 3, 9; häufig und harmlos in Grabschriften C. I. Gr. nr.

Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ gesagt; denn erstens kann dies Verbum ebenso wie alle folgenden nur ein Verhalten des Angeredeten bezeichnen, ist also als Medium, nicht als Passivum zu fassen, und zweitens wird es zwar auch von Verleihung eines Namens an etwas vorher namenloses gebraucht, hier aber nicht, da doch jeder Jude einen Eigennamen hat, zu welchem *Ἰουδαῖος* nur als Epitheton hinzutreten kann.[61]) Daß auch christgläubige Juden ihrem nationalen Selbstgefühl so oder ähnlich Ausdruck zu geben pflegten, sehen wir aus 2 Kr 11, 22; Phl 3, 2—5 sowie aus der pseudoklementinischen Literatur; und daraus, wie Pl an jenen Stellen, aber auch sonst, wo kein Gegensatz zu falscher Betonung des jüdischen Nationalgefühls obwaltet, dasselbe zum Ausdruck bringt,[62]) sieht man, wie wenig er dem Angeredeten daraus schon einen Vorwurf machen will, daß er ihm das gleiche nachsagt. Tadelnswert an sich ist auch das nicht, daß jener sich auf das Gesetz stützt[63]) und Gottes sich rühmt. Denn das Gesetz ist unter anderem auch dazu gegeben, daß es dem Israeliten als ein Stab diene, welcher seinem Gang festen Halt geben und ihn vor dem Ausgleiten bewahren soll; und Gottes als seines Gottes darf der Israelit sich rühmen.[64]) Von den Äußerungen der stolzen Freude an der Zugehörigkeit zum Volke Gottes wird v. 18 fortgeschritten zu dem inneren Bewußtsein des Juden, daß er als einer, der aus dem Gesetz Unterricht empfängt, den Willen, nämlich den allein maßgebenden Willen Gottes,[65]) kenne und das sittlich Differente zu prüfen in der Lage sei und es wirklich prüfe.[66]) Unterscheidet

---

9916. 9926, auch *Ἑβραῖοι* nr. 9922, cf Berliner, Die Juden in Rom I, 82 nr. 81 und dazu eine Grabschrift aus Portus (Mélanges Renier p. 440) *Καττία Ἀμμίας . . . καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ.*

[61]) Die Hinzufügung des väterlichen Namens zum Eigennamen (*πατρόθεν ὀνομάζειν* Il. 10, 68) ist ein *πατρόθεν ἐπονομάζειν* Thuc. 7, 69, 2.

[62]) Rm 9, 3; 11, 1; Gl 1, 13f.; 2, 15; 2 Tm 1, 3; AG 21, 39; 22, 3; 24, 14—18; 26, 4—7.

[63]) So *ἐπαναπαύεσθαι* = נִשְׁעַן Micha 3, 11 (von falschem Vertrauen auf Jahveh); 2 Reg 5, 18; 7, 2. 17 cf 1 Makk 8, 12.

[64]) Ps 34, 3; Jer 9, 23 (citirt 1 Kr 1, 31; 2 Kr 10, 17). — Nach Sap Sal 2, 16 sagen die gottlosen Heiden von dem Juden: *ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν*, ebendort v. 13 *ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ.*

[65]) *τὸ θέλημα* wahrscheinlich ebenso 1 Kr 16, 12 (cf Rm 1, 10; 1 Kr 4, 19; Jk 4, 15). Auch רָצוֹן, was LXX oft so übersetzen, wird manchmal absolut gebraucht von dem Gotte Wohlgefälligen Mal 2, 13 cf die sehr gebräuchliche, oft abgekürzt geschriebene, jüdische Formel יְהִי רָצוֹן und aram. יְהֵא רַעֲוָא „möge es (Gottes) Wille sein, daß". Für die Verwandtschaft der Begriffe *τὸ εὐάρεστον* und *τὸ θέλημα (τοῦ θεοῦ)* cf Rm 12, 2.

[66]) *δοκιμ. τὰ διαφέροντα* ebenso Phl 1, 10, nicht das vom Willen Gottes Abweichende, wofür Phl 1, 10 jede Anknüpfung im vorigen und hier wie dort ein passendes Verbum (*ἀποδοκιμάζεις, βδελύσσῃ*) fehlt, auch ein sonstiger Sprachgebrauch nicht nachzuweisen ist. Auch nicht das Ausgezeichnete, über das gewöhnliche Maß Hinausragende, denn es handelt sich doch nicht

sich der Jude mit diesem nicht unbegründeten Selbstbewußtsein scharf von den gesetzlos lebenden Heiden, so ergibt sich ihm aus der lebhaften Empfindung dieses Unterschiedes das Vertrauen zu sich selbst und zu seinem Beruf, „daß er sei ein Führer der Blinden, ein Licht der in Finsternis Befindlichen, ein Erzieher von Unverständigen, ein Lehrer von unmündigen Kindern, als der, welcher am Gesetz die Gestaltung oder deutliche Darstellung[67]) der Erkenntnis und der Wahrheit besitzt“ (19. 20). Wie stolz dies klingt und wie hochmütig es von dem einzelnen Juden, der so spricht, gemeint sein mag, so ist es doch ein an sich berechtigter Ausdruck des Bewußtseins um den Beruf, den Israel in der Tat empfangen hat,[67a]) „ein Licht der Heiden“ zu sein. Weissagungen von dem Knechte Jahvehs, dem dies gesagt ist (Jes 42, 6: 49, 6), haben die aus Israel hervorgegangenen Prediger des Ev nicht nur auf Jesus (Mt 12, 18 ff. cf Lc 2, 32), sondern auch auf sich selbst angewandt (AG 13, 47). — Alles v. 17—20 von dem angeredeten Juden Gesagte hing von *εἰ δὲ σύ* (17) ab, war also, wie sehr die Schilderung der vielfach zu beobachtenden Wirklichkeit entsprochen haben mag, doch nur Aussage einer bedingenden Voraussetzung für ein beabsichtigtes Urteil. Ein solches folgt aber in v. 21—22 noch nicht. Denn abgesehen davon, daß mit *οὖν* nicht der Nachsatz hinter einem Bedingungssatz eingeleitet zu werden pflegt, so folgt ja aus der angenommenen Wirklichkeit des hypothetisch vom Juden Gesagten, also daraus, daß er den Heiden gegenüber so denkt, redet und sich geberdet, wie v. 17—20 geschildert ist, nichts von dem, was nun v. 21—22 von ihm ausgesagt wird, daß er sich selbst nicht lehre, während er einen andern lehrt; daß er selbst stehle und die Ehe breche, während er ein Prediger der Gebote ist „du sollst nicht stehlen und nicht ehebrechen“; daß er selbst Tempelraub verübe, während er die Idole verabscheut. Selbst wenn alles, was vorher in hypothetischer Form

---

um die graduellen Unterschiede des mehr oder weniger Vorzüglichen, sondern um den Gegensatz von gut und bös, geboten und verboten. Also im Gegensatz zu *τὰ ἀδιάφορα* sind es die sittlich differenten und daher der Prüfung bedürftigen Dinge. Thdrt erklärt *τὰ ἐναντία ἀλλήλοις, δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν κτλ.* Cf Epict. I, 20, 12 *περὶ μὲν τἀγαθὰ καὶ κακά* opp. *τἀδιάφορα,* ähnlich II, 9, 15; 19, 13.

[67]) *μόρφωσις* wie 2 Tm 3, 5 nicht die Handlung des Gestaltens, sondern als *abstractum pro concreto* das Ergebnis derselben, wie unser „Darstellung“. Im Unterschied von *ὑποτύπωσις* (2 Tm 1, 13; Clem. strom. I, 12), der vieles nur andeutenden Skizze, ist *μόρφ.* eine allseitige Darstellung, welche die ganze Gestalt erkennen läßt und gleichsam handgreiflich macht. Das Gesetz ist dem Juden aber nicht eine solche, sondern die *μόρφ.*, und nicht irgend welcher Erkenntnis oder eines Stücks der Wahrheit, sondern der Erkenntnis und der Wahrheit schlechthin.

[67a]) Zu *ὁδηγὸς τυφλῶν* cf Mt 15, 14 von den Pharisäern und Rabbinen; Orac. Sibyll. III, 195 vom jüdischen Volk *οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.*

ihm nachgesagt war, eine handgreifliche Sünde, Heuchelei und lästerliche Selbstüberhebung wäre, was, wie gezeigt, durchaus nicht der Fall ist, würde ja in keiner Weise zutreffen, daß er dann, wenn er so denkt und redet, oder damit daß er sich so geberdet, es unterlasse, sich selbst die Wahrheit zu sagen, die er als Lehrer verkündigt, und dieselben Sünden begehe, vor welchen er als Prediger warnt und seinen Abscheu bezeugt (s. oben S. 105f. zu 2, 1). Die Annahme, daß mit v. 21 der Nachsatz beginne, wird nicht erträglicher, wenn man *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις, κλέπτεις, μοιχεύεις, ἱεροσυλεῖς* als Fragen faßt. Denn wer wollte es dem Juden verargen, wenn er diese aufdringlichen Fragen, statt sie reumütig zu bejahen, mit sittlicher und im einzelnen Fall vielleicht gerechter Entrüstung zurückwiese oder verneinte. Die Forderung eines Eingeständnisses, welche in diesen Fragen läge, wäre jedenfalls in dem Bedingungssatz (17—20) nicht begründet, und das bei dieser grammatischen Auffassung sich ergebende logische Verhältnis des Hauptsatzes zum Bedingungssatz ebenso sinnwidrig, wie wenn man jene Sätze als Behauptungen versteht. Der Sinn der Fragen könnte nicht der sein, ob der Angeredete sich erdreiste und sich nicht schäme, alle diese Sünden zu begehen. Denn dies würde ja wiederum voraussetzen, daß er sie begehe. Diese Voraussetzung ist aber ebensowenig stillschweigend aus der Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen abzuleiten, wie sie im Vordersatz begründet wäre. Jene Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen ist im Rm bisher nicht ausgesprochen, und sie mußte ausgesprochen werden, ehe man aus ihr die ungeheuerliche Folgerung ziehen konnte, daß jeder Jude ein Dieb, Ehebrecher und Tempelräuber sei. Es liegt daher am Tage, daß in v. 21f. vielmehr der Bedingungssatz sich fortsetzt.[68]) Das *οὖν* gehört nicht zu den Prädikaten *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις, κλέπτεις κτλ.*, sondern zu den Subjekten *ὁ διδάσκων, κηρύσσων κτλ.* Dies sind Apposi-

[68]) Eine Wiederholung des *εἰ* von v. 17 in v. 21 würde dem Leser deutlicher sagen, daß der Vordersatz sich fortsetze, also der Nachsatz erst mit v. 23 eintrete. Es wäre sogar möglich, daß ursprüngliches *EI* (vor *οὖν*) in *O* geändert worden wäre, um entsprechend den folgenden mit dem Artikel versehenen Participien ein *ὁ διδάσκων* zu haben, was doch nicht unbedingt erforderlich wäre. Es würde *εἰ οὖν διδάσκων κτλ.* zu übersetzen sein: „Wenn du also, während du einen anderen lehrst, dich selbst nicht lehrst; (wenn) du, der du predigst“ etc. Aber weder notwendig, noch wahrscheinlich ist diese Konjektur; nicht notwendig, weil keine Unterbrechung der angefangenen Periode durch Zwischensätze vorliegt (wie 1 Kr 8, 4; 11, 20; Phl 2, 23), und nicht wahrscheinlich, weil die Wiederaufnahme des *εἰ* von v. 17 durch *εἰ οὖν* in v. 21 doch nur eine scheinbare sein würde. Denn nicht die durch das zweite *εἰ* eingeleiteten Aussagen (*οὐ διδάσκεις, κλέπτεις κτλ.*), sondern die Participien (*ὁ*) *διδάσκων, ὁ κηρύσσων, ὁ λέγων, ὁ βδελυσσόμενος* sind eine Wiederaufnahme der durch das erste *εἰ* eingeleiteten Aussagen.

tionen zu dem *σύ* von v. 17 und sind passend durch *οὖν* eingeleitet, weil sie nur die Zusammenfassung alles dessen sind, was v. 17—20 von dem Angeredeten hypothetisch ausgesagt war. „(Wenn du), der du also (wie gesagt) einen anderen lehrst, dich selbst nicht lehrst; (wenn du) der du predigst“ usw. Es wird der Fall als wirklich gesetzt, daß ein seines Judentums stolz bewußter und der Missionspflicht Israels eifrig nachkommender Jude, wie es z. B. die Pharisäer (Mt 23, 15) und die mancherlei judenchristlichen „Apostel“ waren, mit denen Pl in Galatien und Korinth zu kämpfen und vor denen er Phl 3, 1 ff.; Rm 16, 17 f. zu warnen hatte, dabei ein sündhaftes Leben führt. Daß dies nicht ein unerhörter Ausnahmefall war, zeigen die Strafreden Jesu gegen die Pharisäer, die harten Urteile des Pl über seine judaistischen Gegner und die nach dem Leben gezeichneten, mehr als verdächtigen Gestalten umherziehender jüdischer Propheten und Exorcisten in der AG.[69]) Aus der Reihe der Sünden, von welchen Pl den Fall setzt, daß der Angeredete sie sich je und dann zu schulden kommen läßt, fällt die durch *ἱεροσυλεῖς* bezeichnete als ungleichartig heraus; denn mag man unter dem Heiligtum, das jener beraubt, die Götzentempel oder den Tempel zu Jerusalem verstehen, jedenfalls ist solcher Frevel nicht, wie in den drei vorigen Gegensätzen, das gerade Gegenteil von dem, was der Jude im Gegensatz zu den Heiden mit Stolz zur Schau trägt.[70]) Sein ausgesprochener Abscheu gegen die Idole ist und enthält keine Verurteilung des Tempelraubs. Aber einen die innere Unwahrheit des Angeredeten aufdeckenden Selbstwiderspruch bedeutet es doch, daß er die heidnischen Götzen als einen Greuel ansieht und bezeichnet, daneben aber die Wertgegenstände, welche in deren Tempeln aufbewahrt sind, so begehrenswert findet, daß er sie sich widerrechtlich aneignet, mit Verletzung nicht nur der römischen Staatsgesetze, sondern auch des eigenen jüdischen Gesetzes.[71]) Dieser einleuchtende Kontrast wird aber zerstört, wenn man *ἱεροσυλεῖς* von Beraubung des jüdischen Tempels versteht,[72]) was überdies auch dann, wenn

---

[69]) Mt 12, 39—45; 23, 3 (*λέγουσιν καὶ οὐ ποιοῦσιν*). 15—33; Mr 12, 40; Lc 16, 14. 18—31. — AG 13, 6—11; 19, 13—16 (cf N. kirchl. Ztschr. XV, 195—200). — Gl 2, 4; 5, 12; 6, 12 f.; 2 Kr 2, 17; 11, 3—22; Phl 3, 2; Rm 16, 18.

[70]) Aus dieser Erwägung vermutete Bentley (Crit. sacra ed. Ellis p. 28) als urspr. Text *ἱεροθυτεῖς*.

[71]) Deut 7, 25 f. wird verboten, aus Begierde nach dem Silber oder Gold der Götzenbilder solche sich anzueignen und ins Haus mitzunehmen, anstatt sie durch Feuer zu vertilgen. Ein Beispiel von Übertretung dieses Gebots 2 Makk 12, 40. Die rabbinischen Diskussionen in Mischna, Aboda zara IV, 1—7 und was Delitzsch S. 77 aus bab. Aboda 52ᵃ. 53ᵇ beibringt, beweisen, daß die Frage noch lange eine praktische blieb.

[72]) So wohl schon S¹ (du plünderst das Haus des Heiligtums), in neuerer Zeit besonders Hofmann. Man kann dafür nicht geltend machen,

man eine solche in der Hintanziehung der Tempelsteuer oder Darbringung minderwertiger Opfergaben erblickt, zu dem hier gezeichneten Bilde des pharisäisch gesinnten Juden wenig passen würde (cf Mt 17, 24; 23, 23 ff.; Lc 18, 11 f.). Wohl dagegen konnte ein solcher durch Beteiligung an der Beraubung eines heidnischen Tempels oder durch Ankauf und Umschmelzung eines gestohlenen Götzenbildes, Weihegeschenks oder Tempelgeräts aus Gold oder Silber und durch Verheimlichung seiner Herkunft meinen, seiner Verachtung gegen den Götzendienst den allerstärksten Ausdruck zu geben, während er doch in der Tat damit beweist, daß er dem Götzendienst der Habsucht ergeben ist cf Kl 3, 5; Mt 6, 19—24. Hiemit ist endlich der Schluß des Bedingungssatzes (17—22) erreicht, zu welchem v. 23 den kurzen Nachsatz bringt: „so entehrst du, der du dich des Gesetzes rühmst, durch die Übertretung des Gesetzes Gott". Schon der Übergang in die Form eines den Angeredeten charakterisirenden Relativsatzes markirt den hier eintretenden Wendepunkt der Periode. Wenn derselbe schon mit v. 21 eingetreten wäre, bliebe unbegreiflich, warum Pl vor Vollendung der Näherbestimmungen des Subjekts plötzlich in v. 23 die Form *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι* gewählt haben sollte, statt im Anschluß an die vier vorangehenden Participien fortzufahren: *ὁ ἐν νόμῳ καυχώμενος*. Er vermeidet dies, weil dadurch auch das folgende *διὰ τῆς παραβ. τ. ν. τ. ϑ. ἀτιμάζεις* mit den vier Prädikaten in v. 21—22 auf gleiche Linie gerückt uud zum Bestandteil des Relativsatzes gemacht worden wäre, zu welchem dann der Nachsatz fehlen würde. So nur gewinnen wir ein in den beiden Prämissen v. 17—20 und 21—22 logisch begründetes und sachlich unanfechtbares Urteil. Wenn ein Jude, stolz auf sein Gesetz und seinen Gott, sich berufen und befähigt fühlt, ein Lehrer der ohne Gott und Gesetz dahinlebenden Heiden zu sein, und wenn er daneben Sünden begeht, welche er an den Heiden rügt und als ihr Lehrer an der Hand seines Gesetzes ihnen untersagt, dann gilt im höchsten Maße gerade von ihm, dem Gesetzesstolzen, daß er durch seine Gesetzesübertretung seinem Gott Schande bereitet; denn dann gilt von diesem Juden, was die alten Propheten von den Israeliten ihrer Tage gesagt haben, daß der Name Gottes um ihretwillen unter den Heidenvölkern verlästert wird (24). In freiester Weise verwendet

---

daß *ἱεροσυλεῖς* in bezug auf Götzentempel nicht in den Mund des Pl passe, wo er in eigenem Namen, nicht vom Standpunkt eines Heiden redet (AG 19, 37 cf auch das echte *ἱερόϑυτον* 1 Kr 10, 28). Er wählt statt eines umständlicheren Ausdrucks (etwa *συλᾶς εἰδωλεῖα*) den technischen Ausdruck für das mit schweren Strafen belegte Verbrechen. Richtig alle Lat *sacrilegium facis*. Nur durch Druckfehler ist bei Sabatier in der A zu v. 23 aus Ambrosius zu Lc VII, 54 (ed. Vindob. p. 304, 7) und Abstr *sacrificium facis* angeführt.

Pl Worte und Gedanken aus Jes 52, 5 und Ez 36, 16—23 zum Ausdruck seines eigenen Gedankens und bemerkt nur nachträglich, daß dieses sein Urteil der hl. Schrift entspreche (s. oben S. 85 A 56). Der ersteren, sehr verschieden ausgelegten Stelle, entnimmt er mehr nur die Worte, und zwar nach der vom masor. Text stark abweichenden LXX,[73]) während die Übereinstimmung mit dem Grundtext sich darauf beschränkt, daß dort von einer unablässigen Verlästerung des Namens Gottes als einer Folge der Verbannung seines Volkes zuerst nach Ägypten, dann nach Assyrien und Babylonien gesagt ist. Um so deutlicher spricht Ezechiel aus, was Pl von dem unter die Völker der Erde zerstreuten Judenvolk seiner Zeit sagen will, daß Israel sowohl während seines Wohnens im eignen Lande, als im Exil durch seine Sünden den Heidenvölkern, unter denen sie wohnen, Anlaß gegeben hat, den Gott dieses Volkes zu verlästern.

Durch v. 17—24 ist bewiesen, daß dem Juden sein Haben, Hören und Predigen des geoffenbarten Gesetzes, worauf vor allem sein Bewußtsein der Überlegenheit über den Heiden sich gründet, vor Gott als dem unparteiischen Richter aller Menschen keinerlei Vorteil gewähre, daß also auf ihn die in v. 6—13 entwickelte Regel des göttlichen Endgerichts ihre rücksichtslose Anwendung finden werde. Da nun außerdem in v. 14—16 nachgewiesen war, daß die Heiden keineswegs darum, weil sie das geoffenbarte Gesetz nicht gekannt und überhaupt außerhalb des Bereichs der Heilsoffenbarung gestanden haben, von vornherein der Verdammnis verfallen sind, sondern daß dieselbe Regel im Endgericht auf sie angewandt werden kann und wird, wie auf die Juden, so schien damit jeder Vorzug der Zugehörigkeit zum Volke Gottes verneint zu sein. Pl konnte nicht erwarten, daß der Jude, dem er dies dargelegt hat, sich damit zufrieden geben werde. Wenn ein solcher sich mit Stolz einen Juden nannte und Gottes als seines Gottes sich rühmte (v. 17), so dachte er dabei doch nicht nur an seine Kenntnis des Gesetzes, oder gar an seine persönliche Gesetzeserfüllung, die ja kein gewissenhafter Jude für vollkommen halten konnte, sondern vor allem auch an seine Zugehörigkeit zum Abrahamsgeschlecht (Mt 3, 9; Jo 8, 33), zu dem von Gott zu seinem besonderen Eigentum erwählten, in einer zweitausendjährigen Geschichte durch Wort- und Tatoffenbarungen vor allen andern Völkern ausgezeichneten und wunderbar erhaltenen Volk. Darin war der Gedanke an alle diesem Volk verliehenen Gnaden und Verheißungen, an das Verdienst der Väter und an die von Gott selbst so manchmal zum Pfand seiner Bundestreue eingesetzte Ehre

---

[73]) Jes 52, 5 LXX *τάδε λέγει κύριος· δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσίν.*

seines Namens eingeschlossen. Die Zugehörigkeit zu diesem Volke Gottes aber stellte sich ihm vor jeder Reflexion auf seine persönliche Sittlichkeit in der Beschneidung dar, die er am 8. Tage nach seiner Geburt empfangen hatte und die ihn von der Masse der Heiden als den *ἀκρόβυστοι* ebenso deutlich unterschied, als er sich von den Heiden als *ἄνομοι* geschieden wußte. Pl mußte erwarten, daß ein Jude, wie er ihn geschildert hat, in wirklicher Wechselrede gegen seine bisherige Darlegung Einspruch erheben würde, etwa mit der Frage: Soll es denn in Gottes Augen gar nichts gelten und überhaupt keinen Wert haben, daß ich ein beschnittener Abrahamssohn bin? Diesem Einwand begegnet Pl, indem er alles, was er v. 17—24 dem Juden gesagt hat, aufrechterhält und durch den Satz (v. 25) bestätigt: „Denn Beschneidung nützt zwar, wenn du (das) Gesetz tust; [74]) wenn du aber ein Übertreter (des) Gesetzes bist, so ist deine Beschnittenheit Vorhaut geworden". Es wird also dem Juden eingeräumt, daß seine in der Beschneidung sich darstellende Zugehörigkeit zum Volke Gottes vorteilhaft sei. Worin jedoch der Vorteil bestehe, den sie gewährt, wird nicht gesagt und auch da, wo diese Frage eigens aufgeworfen wird (3, 1), nur unvollständig beantwortet. Aller Nachdruck liegt vielmehr auf der Bedingung, unter welcher allein dem Juden aus seinem Judentum ein wirklicher Nutzen erwächst; das ist die Umsetzung des dem Volk gegebenen Gesetzes in persönliche Tat. Daraus folgt aber unweigerlich, daß die Nichterfüllung der Bedingung die Beschnittenheit annullirt oder, stark ausgedrückt, in ihr Gegenteil verkehrt. Dabei wird auf die verschiedenen Grade der Erfüllung oder Übertretung des Gesetzes keine Rücksicht genommen; doch aber durch das Perf. *γέγονεν*, welches die Entwertung der Beschnittenheit als eine abgeschlossene Tatsache bezeichnet, angezeigt, daß als ein Gesetzesübertreter nur der angesehen wird, dessen Gesamtverhalten den Charakter der Gesetzwidrigkeit an sich trägt. Daraus ergibt sich, daß auch unter der Gesetzeserfüllung, welche als die erfüllbare Bedingung für die segensreiche Wirkung der Beschnittenheit genannt ist, nicht eine ausnahmslose Beobachtung aller gesetzlichen Vorschriften oder eine bestimmte Summe solcher Leistungen zu verstehen ist, sondern ein stetiges Gesamtverhalten, welches den Charakter der Gesetzmäßigkeit an sich trägt. [75]) Die

---

[74]) Statt *πράσσῃς* haben D* (G ist defekt) und die Lat (*observes* oder *custodias*) *φυλάσσῃς*, Assimilation an v. 26, nicht so Marcion GK II, 516. — Da hier vom Juden die Rede ist, bezeichnet *νόμον, νόμου* das mos. Gesetz, ist aber wie v. 13 artikellos, um die Begriffe der Gesetzeserfüllung und des Gesetzesübertreters schärfer hervortreten zu lassen cf Jk 1, 22f. *λόγου*.

[75]) Durch *ἐὰν — πράσσῃς, ἐὰν — ἦς* wird beides als ein andauerndes Tun und Sein dargestellt. Cf Mt 7, 21. 23 *ὁ ποιῶν, οἱ ἐργαζόμενοι*, Jo

Richtigkeit dieses Satzes vorausgesetzt, wird auch der weiteren Folgerung nicht widersprochen werden (26. 27): „Wenn nun die Unbeschnittenheit (d. h. die Klasse der Unbeschnittenen oder der Unbeschnittene)[76]) die Rechtssatzungen des Gesetzes beobachtet, wird dann nicht seine (des Unbeschnittenen) Unbeschnittenheit als Beschneidung gerechnet werden? und wird nicht die Unbeschnittenheit (d. h. der Unbeschnittene), welche (welcher) dies von Natur ist, indem (oder sofern) sie (er) das Gesetz erfüllt, dich, der du bei (oder trotz) Buchstabe und Beschneidung[77]) ein Gesetzesübertreter bist, richten"? Die Futura *λογισθήσεται* und *κρινεῖ* können nicht ein bloßer Ausdruck der logischen Forderung sein. Im Verhältnis zu v. 25 ist die ganze Aussage (26—27) als Folgerung aus dem vorigen, als eine daraus sich ergebende Forderung der Vernunft oder der Billigkeit durch *οὖν* gekennzeichnet. Innerhalb des so eingeleiteten Satzes aber müßte das, woraus die in der sich selbst bejahenden Frage ausgedrückte Erwartung sich ergeben sollte, als wirkliche Tatsache behauptet, und nicht durch *ἐάν* als möglicher Fall gesetzt sein.[78]) Dazu kommt, daß Pl in dem Zusammenhang von 2, 5 an den Tag des Endgerichts nie aus dem Auge verloren hat, der Leser daher auch unvermeidlich durch das Wort *κρινεῖ* an diesen Tag wieder erinnert wird. An diesem Tage erst, an welchem Juden und Heiden vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen werden, kann und wird es ja auch geschehen, daß der das Gesetz erfüllende Heide den das Gesetz übertretenden Juden richten wird. Dies wird selbstverständlich nicht so geschehen, daß

3, 20f.; Jk 1, 22—25. Dagegen Aoriste vom Standpunkt des Endgerichtes 2 Kr 5, 10; Jo 5, 29.

[76]) *ἡ ἀκροβυστία* bezeichnet v. 25^b. 26^b wie 4, 10f. und anderwärts den Zustand der Unbeschnittenheit entsprechend dem Gebrauch von *ἡ περιτομή* = Handlung der Beschneidung und Zustand der Beschnittenheit, dagegen v. 26^a. 27^a wie 3, 30; 4, 9; Gl 2, 7 die Gattung der Unbeschnittenen, entsprechend dem analogen Gebrauch von *ἡ περιτομή* an denselben Stellen und Eph 2, 11. Daher kann *αὐτοῦ* v. 26^b auf das erste *ἡ ἀκροβυστία* sich zurückbeziehen, als ob statt dessen *ὁ ἀκρόβυστος* geschrieben stünde.

[77]) Zu *διά* c. gen. zur Bezeichnung des begleitenden, die Handlung charakterisirenden Zustandes oder Umstandes cf Rm 4, 11; 14, 20; 2 Kr 2, 4 (unter Tränen); ähnlich auch 2 Kr 3, 19; 5, 7, ganz so im NT nur bei Pl, auch sonst ungewöhnlich. Was man bei Kühner-Gerth I, 482f. unter 3$^{b\ u.\ e}$ oder bei W. Schmidt, De Jos. eloc. 396f. findet, entspricht nicht genau. — Unter *γράμμα* ist hier wie v. 29 das geschriebene mos. Gesetz zu verstehen cf 2 Kr 3, 6f.

[78]) So 3, 30; 6, 5; 11, 24; 1 Kr 9, 11; Mt 6, 24; 7, 11; Jo 15, 20; Hb 9, 14. Dieses logische Fut. häufig auch in Fragen: Rm 8, 32. 39 (wo auch *δύναται* stehen könnte); Mt 7, 4; 12, 26; Mr 10, 23; Lc 11, 5. Was unter gewissen Umständen oder Bedingungen nach verständiger Überlegung zu erwarten ist, geschehen muß oder nicht geschehen kann, wird als ein zukünftiges vorgestellt, auch wenn es bereits längst geschehen oder nicht geschehen ist, oder auch in der Gegenwart häufig geschieht oder unterbleibt.

solch ein Heide an Stelle Gottes oder Christi sich auf den Richterstuhl setzen wird, sondern der Heide als Gesetzeserfüller, wie das artikellose *τὸν νόμον τελοῦσα* sagt, also vermöge seiner im Leben bewiesenen Gesetzmäßigkeit und ohne daß er im Gericht als Richter oder Ankläger oder Zeuge handelnd oder redend aufzutreten braucht, wird den Juden, der ein Gesetzesübertreter ist, durch sein Dasein und Sosein anklagen und verurteilen.[79]) An demselben Tage wird dann auch die Unbeschnittenheit eines solchen Heiden als Beschnittenheit gerechnet werden; Gott wird ihn nicht geringer schätzen als den beschnittenen Juden, sondern wird als unparteiischer Richter beide nach der v. 6—13 aufgestellten Regel behandeln. Es fragt sich aber, wo die Heiden zu finden sind, von welchen dies gilt. Es wird hier nicht wie v. 14—16 auf die wirklich vorkommenden Fälle hingewiesen, in welchen einzelne Heiden solches tun, was das Gesetz gebietet, sondern es wird von der Gattung der Unbeschnittenen der Fall gesetzt, daß sie Gesetzeserfüller seien und dem entsprechend im Endgericht werden zu stehen kommen. Und es wird von ihrer Gesetzeserfüllung nicht wie dort gesagt daß sie *φύσει* zu Stande komme (s. oben S. 120ff.), sondern von ihnen selbst, daß sie von Haus aus (*ἐκ φύσεως*) Unbeschnittene seien. Damit ist aber auch gesagt, daß bei diesen gebornen Heiden zu ihrem angeborenen Heidentum noch etwas anderes hinzugekommen ist, was sie darüber hinausgehoben hat. Sie sind Heiden nur noch in dem Sinn, wie Pl und Pt nach Gl 2, 15 Juden sind, und was sie über den Stand der Heiden hinaus weitergebracht hat, kann nichts anderes sein, als was die geborenen Juden wie Pl von der Masse ihres Volkes losgelöst hat, der Glaube an das Ev. Hat demnach Pl hier christgläubige Heiden im Auge, welche Gesetzeserfüller sind,[80]) so widerruft er doch damit nichts von dem v. 14—16 Gesagten; denn das hier von den Heidenchristen Gesagte ist *mutatis mutandis* auch auf die dort gemeinten Heiden anwendbar. Es kann der Übergang zu den Heidenchristen auch nicht befremden; denn auch der angeredete Jude ist, wie S. 135 gezeigt, durchaus nicht nur und nicht einmal zunächst außerhalb der Christenheit zu suchen. Dies bestätigt auch der Schluß der an ihn gerichteten Ansprache (v. 28. 29): „Denn nicht der, welcher es in sichtbarer Erscheinung ist, ist ein Jude, und nicht die, welche es in sichtbarer Erscheinung am Fleisch ist, ist eine Beschneidung, sondern der, welcher es im verborgenen ist, ist ein Jude, und Beschneidung ist eine solche des Herzens ver-

---

[79]) Cf Mt 12, 27. 41f.; Jo 5, 45. Bd I², 468 A 6.

[80]) Cf Rm 8, 4 (von dort hat G 2, 26 *δικαιωνα*, mit *μ* über *ν*, doch ohne *τά* davor, und g *iustitias* mit *m* über *s*); 13, 8—10; Gl 5, 14; Jk 2, 8 (da auch das sonst in der ganzen Bibel nicht mit *νόμον* als Objekt verbundene *τελεῖν*).

mittelst Geist und nicht Buchstaben. Und dessen (d. h. eines solchen Juden) Lob kommt nicht von Menschen, sondern von Gott".[81]) Wenn in einem Atemzug von einem näher charakterisirten Juden verneint, von einem andern gegenteilig charakterisirten Juden bejaht wird, daß er ein Jude sei, so gewinnt eben dadurch das Prädikat *Ἰουδαῖος* den Sinn „ein wahrer, dieses Namens werter Jude",[82]) und ebenso *περιτομή* den Sinn „die wahre Beschneidung". Wäre diese nur als Herzensbeschneidung beschrieben, so könnte man darunter eine Bekehrung verstehen, wie sie auch im vorchristlichen Judentum unter diesem Bilde gefordert wurde und möglich war (cf Deut 10, 16; Jer 4, 4 cf 9, 25; Ez 16, 30). Wenn aber Geist im Gegensatz zum Buchstaben d. h. zu dem geschriebenen Gesetz als das Mittel genannt wird, durch welches die wahre Beschneidung vollzogen wird,[83]) so ist damit eine Umwandlung und Wiedergeburt gemeint, welche im AT als eine Tat Gottes verheißen (Deut 30, 6) und in Weissagungen solchen Inhalts ohne Anwendung des Bildes von der Beschneidung als Wirkung eines am Ende der Tage über Israel auszugießenden Geistes beschrieben wird (Ez 36, 26; 39, 29). Durch Geist gewirkte Herzensbeschneidung findet sich nur bei dem Juden, welcher die Erfüllung jener Verheißungen durch Empfang des die christliche Gemeinde beseelenden Geistes an sich erlebt hat.[84]) Dessen Lob

---

[81]) Die Vervollständigung des Subjekts in den drei Sätzen 28ᵃ—29ᵃ durch Ergänzung eines zweiten *Ἰουδαῖος* bzw. *περιτομή* aus den gleichlautenden Prädikaten hat nichts auffälliges; aber die Abneigung gegen breite Umständlichkeit, welche in v. 28ᵇ. 29ᵃ die Fortlassung der Copula veranlaßte, führt in 29ᵇ doch zu einer ohne die vorangehenden Sätze kaum verständlichen Kürze. Nach Analogie der drei Sätze vorher wird *περιτομή* trotz der Voranstellung auch hier Prädikat sein und dasselbe Wort nochmals zu *καρδίας κτλ.* als Subjekt zu ergänzen sein. Über diesen Satz hinweg bezieht sich *οὗ* auf den Hauptbegriff *Ἰουδαῖος*, eine Nachlässigkeit anderer Art, aber nicht einmal so schlimm, wie in v. 26 das auf das erste *ἡ ἀκροβυστία*, weil es den Sinn von *ὁ ἀκρόβυστος* hat, zurückweisende *αὐτοῦ*. Sie wirkt um so weniger störend, weil der mit *οὗ* eingeleitete Satz nur der Form nach relativisch, dem Gedanken nach ein selbständiger und zwar abschließender Satz ist, cf Rm 3, 8, 30; 5, 14; Gl 2. 10; Hb 5, 7. 11; denn diese, den Lateinern noch viel geläufigere Verwendung des Relativs ist gerade auch da beobachtet worden, wo ein Zwischensatz das Relativ von seinem Stützpunkt trennt. Cf Andoc. de myst. 137, andere Beispiele bei Kühner-Gerth II, 435 b.

[82]) Cf die Unterscheidung Rm 9, 6 ff.; Gl 6, 16 f. (Bd IX, 283 f.); Ap 2, 9; 3, 9; Jo 1, 47 (*ἀληθῶς Ἰσραηλίτης*); 8, 33—44.

[83]) Zu *γράμμα* cf v. 27; 7, 6 und oben S. 143 A 77. Da *ἐν*, welches zu *γράμματι* zwar nicht wiederholt, aber doch zu ergänzen ist, im Verhältnis zu diesem nur instrumentale Bedeutung haben kann, so hat es diese auch im Verhältnis zu *πνεύματι*.

[84]) Cf Phl 3, 3, wo Pl von sich und dem gleichfalls am Fleisch und außerdem durch den Geist beschnittenen Timotheus spricht. Insbesondere an die Taufe zu denken, kann das an Heidenchristen gerichtete Wort Kl

stammt nicht von Menschen, am allerwenigsten von ihm selbst, sondern von Gott; aber es wird ihm erst am Tage des Gerichts in endgiltiger Weise von Gott zugeteilt werden cf 1 Kr 4, 5.

Wenn nach alle dem kein Leser, der an Gott als den unparteiischen Richter aller Menschen glaubt, der Behauptung widersprechen kann, daß für Gottes Entscheidung über das ewige Schicksal der Personen die Zugehörigkeit zum Volk Israel oder zur Heidenwelt gleichgiltig ist, so drängt sich die Frage auf, deren Berechtigung Pl schon 2, 25 anerkannt, aber nicht beantwortet hatte: „Was ist dann der Vorzug[85]) des Juden, oder welches ist der Nutzen der Beschneidung" (3, 1)? Das sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Gedanken; denn die Beschneidung ist das äußere Kennzeichen des Juden. Pl stellt die zweite Frage zur Auswahl neben die erste, um an 2, 25 und die Ausführung in 2, 28f. hörbar anzuknüpfen. Von Seiten des Juden, den er bisher angeredet hat, gleichviel ob er ein Feind des Ev oder trotz seines christlichen Bekenntnisses noch nicht zur vollen Einsicht in das Wesen des Ev gelangt ist, wie Pl von 1, 16 an es darzulegen begonnen hat, hat er diese Frage zu erwarten als Einwand gegen die Ausführungen in 2, 6—29; denn, was für den entscheidenden Tag des Endgerichts keinen Vorteil und Vorzug gewährt, scheint in religiöser und sittlicher Beziehung überhaupt ohne Wert und Nutzen zu sein. Pl kann aber diese Frage nicht unbeantwortet lassen, wenn er nicht den ganzen Ertrag seiner bisherigen Beweisführung wieder in Frage gestellt oder gar *ad absurdum* geführt sehen will. Denn die Behauptung, welche sich als Konsequenz seiner vorigen Darlegung zu ergeben scheint, daß die Zugehörigkeit zum Volke Gottes ohne allen Wert sei, würde das für jeden Juden und Judenchristen unerträgliche Urteil einschließen, daß alle diesem Volk von Abraham an gegebenen Gnaden und Verheißungen nichtig seien. Da Pl die Frage im Sinn des angeredeten Juden sich selbst in den Weg wirft, um den darin enthaltenen Einwand zu widerlegen, kann nur er es sein, der die Antwort darauf gibt (2ª): „viel in jeder Hinsicht". Da die zwei Fragen im grunde nur eine einzige sind, entspricht das Neutrum *πολύ* ebensowohl dem Fem. *τίς ἡ ὠφέλεια,* als dem *τί τὸ περισσόν.* Das kaum je anders als hyperbolisch gebrauchte *κατὰ πάντα*

2, 11—13 nicht veranlassen; denn diese wurde auch von falschen Brüdern aus Israel (Gl 2, 4) erschlichen.

[85]) Diese Bedeutung gewinnt *περισσός* mit seinen Derivaten, wo es nicht das Überschreiten des gewöhnlichen oder des bisherigen Maßes, sondern die Quantität in Vergleich mit einer bestimmten anderen Größe, Person oder Sache ausdrückt cf Mt 5, 47, häufiger dafür *περισσότερος* 1 Kr 12, 23; 15, 10; Mr 12, 40; 2 Kr 1, 12, gelegentlich noch durch *μᾶλλον* verstärkt Gl 1, 14; *πλεῖον* Mt 5, 20.

τρόπον[86]) aber findet seine Beschränkung teils in der Natur der Dinge, teils in c. 2, 6—29. Abgesehen davon, daß Judentum und Beschneidung im Endgericht keinen Vorteil gewähren, und abgesehen davon, daß der Jude an allen Gütern und Übeln des menschlichen Lebens teil hat, ist der Vorsprung, welchen der Jude vor dem Heiden voraushat, und somit der Nutzen der Beschnittenheit in jeder Hinsicht ein bedeutender. Die Rechtfertigung dieses Urteils beginnt mit den Worten (2^b): „Erstens, weil ihnen d. h. dem Volk Israel die Offenbarungsworte Gottes anvertraut wurden“.[87]) Wie 1, 8; 1 Kr 11, 18 bedient sich Pl eines *πρῶτον μέν*, dem kein *δεύτερον* oder *ἔπειτα δέ* (Hb 7, 2) folgt, um aus dem vielfachen, was zu sagen wäre, eines hervorzuheben, was vor allem andern (1 Tm 2, 1) oder doch seiner Bedeutung wegen in erster Linie (1 Kr 15, 3) zu nennen ist. Er läßt sich an der einen Erinnerung genügen, daß Israel der Empfänger aller Wortoffenbarungen Gottes ist. Die Beschränkung des die ganze unter diesen Begriff fallende Gattung umfassenden *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* auf die atl Offenbarungen oder gar auf die hl. Schriften Israels, ist reine Willkür; denn die Botschaft, welche Gott durch seinen Sohn den Menschen hat sagen lassen (1, 1. 9 oben S. 32 f.) ist nicht minder wie das, was er durch Moses (AG 7, 38) und die Propheten hat sagen lassen, sondern nur in noch vollkommenerer Weise ein *λόγιον*

---

[86]) *κατὰ πάντα τρόπον* Ign. Eph. 2, 2; Trall. 2, 3; Smyrn. 10, 1; ad Pol. 3, 2; Polyb. I, 87, 4; 88, 11; IV, 83, 2, auch *ἐκ παντὸς τρόπου* Polyb. III, 101, 3, nicht gleichbedeutend mit *παντὶ τρόπῳ* Phl 1, 18, wobei *τρόπος* die Art und Weise bedeutet cf *πολυτρόπως* Hb 1, 1.

[87]) *πρῶτον μὲν* (ohne *γάρ*) *ὅτι ἐπιστεύθησαν κτλ.* wird zu lesen sein mit BD*G, nicht wenigen Min, allen Lat, S^1 Kopt. Die Einschiebung eines *γάρ* (ℵAKL, Korr. von D, Masse der Min, die antioch. Ausleger, S^3) scheint eine Mischung dieses Textes mit dem des Orig. zu sein, welcher lautet: *πρῶτοι γὰρ επιστεύθησαν κτλ.* Die wichtigste Abweichung (*πρῶτοι*) war schon aus dem Komm. z. St. zu erkennen, obwohl Rufin den gewöhnlichen lat. Text an die Spitze gestellt hat (s. p. 146 Z. 5 v. u., 147, 2. 7; 149, 4; 151, 3; 217, 8), cf hom. 14, 12 in Jer. (ed. Klosterm. p. 160, 25 *πρῶτοι γὰρ ἐκεῖνοι ἐπιστ.*), tract. 14 in Matth. (de la Rue III, 778 *καὶ γὰρ πρῶτοι ἐπιστ.*). Dazu kommt nun das Zeugnis der Athoshs., welche als Text bietet, wie vorhin angegeben (Goltz S. 53); ebenso Eus. demonstr. IX, 9, 4 ohne Citationsformel. Cf auch eine auf Orig. hinweisende Randglosse in der Min 47 (s. unten Exc. I zu Rm 1, 7) und eine Glosse in Min 67, welche beide jedoch aus dem gewöhnlichen Text *ὅτι* hinzugenommen haben. Diese sachlich unanstößige (cf unten zu 5, 20; 10, 19; 15, 8 cf AG 13, 46) und daher nicht als Grundlage aller anderer Überlieferung anzusehende LA hat keinen nachweislich von Orig. unabhängigen Zeugen. — *πρῶτόν* heißt aber nicht (so Schott 191) „ein erstes“, was vorher *πολλά* statt *πολύ* voraussetzen würde, sondern wie 1, 8; 1 Kr 11, 18; 12, 28 „erstens“. Dann ist aber *ὅτι* auch nicht als Einführung eines ersten Vorzugs durch „daß“, sondern durch „weil“ als Einführung eines vor allem anderen zu nennenden Grundes für das vorangehende Urteil wiederzugeben.

τοῦ θεοῦ oder eine Vielheit von solchen,[88]) und der Sohn, durch welchen Gott zuletzt und in abschließender Weise geredet hat, hat mit seiner Verkündigung zeitlebens dem Volk der Beschneidung gedient (Rm 15, 8). Daß Israel diese letzte Wortoffenbarung Gottes ebensowenig wie die früheren, die es empfangen hat, für sich behalten solle, brauchte den Lesern des Briefs oder dem Juden, mit dem Pl sich im Zwiegespräch befindet, nicht erst umständlich gesagt zu werden, ist aber doch durch *ἐπιστεύθησαν* angedeutet; denn dadurch sind die Wortoffenbarungen Gottes als ein diesem Volk zur Verwaltung anvertrautes Gut vorgestellt (cf 1 Kr 9, 17; 4, 1) und an seinen Beruf erinnert, von diesem Gut anderen mitzuteilen (Rm 2, 19 oben S. 137) ein Beruf, den die Juden natürlich nicht erfüllen können, wenn sie es versäumen, das anvertraute Gut für sich selbst zu verwerten und dadurch sich selbst verwerflich machen, während sie anderen predigen (cf 1 Kr 9, 27). Das Urteil, daß die Erwählung Israels zum Empfänger der Wortoffenbarungen Gottes dem Angehörigen dieses Volks einen vielseitigen Vorzug verleihe, wird gegenüber einem naheliegenden Einwand bestätigt durch die Fragen (3): „Denn was (will es hiegegen bedeuten), wenn manche (von ihnen) sich untreu zeigten?[89]) Wird etwa ihre Untreue die Treue Gottes aufheben“? Da *πίστις* und die Bildungen gleichen Stammes im NT wie im Gemeingriechischen[90]) sowohl das Vertrauen bezeichnen, das man einer Person oder Sache schenkt, also den Glauben einschließen, als auch das Vertrauen, das eine Person oder Sache genießt, verdient oder rechtfertigt, also die Treue, Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit, so muß in jedem einzelnen Fall der Zusammenhang der Rede darüber entscheiden, wie sie gemeint seien. In un-

---

[88]) Cf 1 Kr 1, 6 = 2, 1; Hb 1, 1; 2, 1—4 (beides zusammengefaßt in *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Hb 5, 12).

[89]) Das *γάρ* hinter *τί* verliert auch da, wo es die Frage als eine sich aufdrängende und auf Antwort dringende kennzeichnet, z. B. Phl 1, 18; 1 Kr 4, 7; 5, 12; Mt 27, 23, nicht seine kausale oder konfirmative oder auch konsekutive (*γὲ — ἄρα*) Bedeutung. Da aber nicht die in v. 2 behauptete und mit voller Deutlichkeit ausgesprochene Tatsache selbst es sein kann, nach deren Bedeutung *τί ἐστιν* fragt, sondern die ihr scheinbar widersprechende Tatsache, welche mit *ἠπίστησάν τινες* angegeben wird, so muß *εἰ ἠπ. τ.* zur ersten Frage gezogen werden. Cf die mannigfaltigen, allerdings nicht von allen Auslegern überall anerkannten Fortsetzungen der durch *τί* (oder *τίς*) *γάρ* eingeleiteten Fragen Phl 1, 18; 1 Th 2, 19; Hb 12, 7, ohne *γάρ* Jk 2, 14; 1 Kr 15, 32; *τί οὖν* 1 Kr 9, 18; der das Subjekt zu *τί ἐστιν* bezeichnende Bedingungssatz vorangestellt Jo 21, 22, vorher und nachher 1 Kr 14, 6.

[90]) Wie annähernd schon אמן mit seinen Derivaten: נֶאֱמָן, אֱמוּנָה, אֱמוּנִים von der Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, הֶאֱמִין vom Vertrauen zu einer Person oder Sache. Ähnlich auch *fides*: *fidem habere* einerseits, *fidem praestare* andrerseits. Cf Schlatter, Der Glaube im NT. 3. Aufl. 1905, besonders S. 555—609.

mittelbarem Gegensatz zu der *πίστις* Gottes, womit doch nur die niemals sich verleugnende und so oft gepriesene Treue Gottes gemeint sein kann (1 Kr 1, 9; 10, 13; 1 Th 5, 24; 2 Th 3, 3), kann auch *ἀπιστεῖν*, was ja nichts anderes ist, als ein *ἄπιστος* sein und sich als einen solchen zeigen, nur den Mangel an bewiesener Treue bedeuten.[91]) An der Treue, welche Gott eben damit, daß er dem Volk Israel das hohe Gut seiner Wortoffenbarungen anvertraute, von allen Gliedern desselben gefordert hat, haben es manche derselben fehlen lassen. Diese Treue würde je nach dem mannigfaltigen Inhalt der *λόγια τοῦ θεοῦ* in sehr verschiedener Art sich haben zeigen müssen: gegenüber den Forderungen des Gesetzes im Gehorsam, gegenüber den Strafpredigten der Propheten in demütiger Buße, gegenüber den Verheißungen in zuversichtlichem Glauben, gegenüber der Predigt Jesu in freudiger Annahme des Ev, und in bezug auf den Beruf Israels, die ihm anvertrauten Güter allen Völkern zuzuwenden, in einem von allem eitlen Nationalstolz reingehaltenen Bemühen, die Erkenntnis des einen wahren Gottes und das von dem Gott Israels der ganzen Menschheit zugedachte Heil durch Lehre und Beispiel (cf 2, 17—24) zum Gemeingut aller Völker zu machen. Da Pl es hier noch nicht wie in c. 11 mit der Frage zu tun hat, ob dieser Beruf Israels noch in Kraft fortbestehe, sondern mit der Frage, ob der einzelne Jude an seiner Zugehörigkeit zu diesem Volk einen Vorzug und Vorteil besitze, läßt er hier außer Betracht, ob es viele oder wenige Juden gibt, welche durch ihre Untreue ihrer nationalen und zugleich religiösen Aufgabe nicht entsprochen haben und dadurch des Vorzugs verlustig gegangen sind (2, 25 ff.).

---

[91]) Ebenso *ἀπιστεῖν* synonym mit *ἀρνεῖσθαι*, opp. *πιστὸς μένει* 2 Tm 2, 13. So auch Ap 21, 8 *τοῖς δειλοῖς καὶ ἀπίστοις*, opp. der bis in den Tod getreue Zeuge Ap 2, 10. 13, von Christus 1, 5; 3, 14. Auch Hb 3, 12 überwiegt wegen der Verbindung mit dem Abfall von Gott der Begriff der Treulosigkeit cf 10, 35—39. Abgesehen von diesen Stellen und von AG 26, 8 (von der Unglaublichkeit einer Tatsache und der Unglaubwürdigkeit ihrer Verkündigung) bezeichnet *ἄπιστος*, *ἀπιστεῖν*, *ἀπιστία* im NT sonst immer den Unglauben, während *πιστός* oft genug die Treue, besonders in der Berufserfüllung bedeutet Mt 24, 45; 25, 21 ff.; Lc 16, 11 f.; 1 Kr 4, 2; Kl 1, 7; von der Zuverlässigkeit eines Worts 1 Tm 1, 15; 4, 9; 2 Tm 2, 11. — In dem *πιστευθῆναί τι* (v. 2) mit persönlichem Subjekt und sachlichem Objekt (Gl 2, 7; 1 Kr 9, 17; 1 Th 2, 4; 1 Tm 1, 11 „mit etwas betraut werden") liegt insofern, als dies das passiv gewendete *πιστεύειν τινί τι* (Lc 16, 11) ist, formell angedeutet, daß Gott zu dem, welchem er etwas anvertraut, das Vertrauen hegt, er werde gewissenhaft damit umgehn. Wo aber nicht ausdrücklich die Bedingtheit eines solchen Anvertrauens und Betrauens durch eine vorangegangene Prüfung erwähnt wird (1 Tm 1, 11 *πιστόν με ἡγήσατο* cf 1 Th 2, 4), ist doch damit nur die Forderung ausgesprochen, daß der, dem etwas anvertraut wird, in dessen Verwaltung Treue beweise oder, wie wir sagen, wo es sich um ein Verhältnis zwischen Mensch und Mensch handelt, das in ihn gesetzte Vertrauen rechtfertige.

Es hat zu allen Zeiten viele solche gegeben; aber auch wenn es von Abraham bis zu Christus nur hunderte gewesen wären, könnte einer durch den Hinweis auf diese Juden (τινές) die These von v. 2^a samt ihrer Begründung durch v. 2^b bestreiten, d. h. es könnte einer behaupten, Pl sei nach seinen Darlegungen in 2, 17—29 nicht mehr berechtigt, von einem großen Vorteil der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk zu reden. In der Konsequenz seiner vorigen Ausführungen liege vielmehr die Verneinung der Treue Gottes im Verhältnis zu seinem Volk. Da dieses Urteil aber ebenso lästerlich wie töricht wäre, so würde Pl damit, daß er sich zu demselben bekennen müßte, auch eingestehen, daß alles, was er bis dahin zuerst über die Bedeutungslosigkeit des Judeseins für das Endgericht und zuletzt über den vielseitigen Vorzug des Judeseins gesagt hat, unhaltbar sei. Es bedarf aber auch nur der Frage, ob es denn etwa der von manchen Juden bewiesenen Untreue jemals gelingen werde, die von Gott seinem Volke bewiesene Treue zu nichte zu machen, um das Recht zu ihrer entschiedenen Verneinung zu erweisen. Das Fut. *καταργήσει* gibt kein Recht, die Frage dahin zu verstehen, ob Gott sich durch die Untreue jener in Zukunft werde bewegen lassen, seine dem Volk gegebenen Verheißungen unerfüllt zu lassen. Denn es handelt sich, wie schon bemerkt, hier durchaus nicht darum, ob Israel noch auf eine durch Gottes Treue herrlich sich gestaltende Zukunft zu hoffen habe. Auch wäre der Ausdruck für diesen Gedanken ein ausgesucht dunkler; schon die dabei anzunehmende Bedeutung von *καταργεῖν* ist im Sprachgebrauch des Pl nicht nachzuweisen.[92]) Wie ihr Gegenstück, die Untreue mancher Israeliten, der Vergangenheit von Abraham bis zu Christus angehört (*ἠπίστησαν*, nicht *ἀπιστοῦσιν* oder *ἐὰν ἀπιστῶσιν*), so auch die Treue Gottes. Er hat sie durch alle Wechselfälle der israelitischen Geschichte hindurch damit bewiesen, daß er dieses sein Volk trotz aller seiner Untreue nicht hat fallen und fahren lassen, sondern, seiner Bundesstiftung und seinem eidlich bekräftigten Versprechen treu, alle seine Wortoffenbarungen und immer wieder neue, einschließlich der durch den Sohn erfolgten, diesem Volk als dem erwählten Volk der Offenbarung gegeben und damit zur Verwaltung anvertraut hat.[93]) Wie sollte es der Untrene der treulosen Juden je-

---

[92]) Dies von Pl 25mal, im NT sonst nur noch Lc 13, 7; Hb 2, 14 und von LXX nur viermal Esra 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8 für aram. בַּטֵּל gebrauchte Wort heißt ursprünglich und in der Regel „etwas in Kraft, Wirkung oder Geltung stehendes außer Kraft, Wirkung oder Geltung setzen“ und hat niemals ein zukünftiges Geschehen zum Objekt, obwohl Verhinderung einer zukünftigen Kraftäußerung die regelmäßige Folge des *καταργεῖν* ist.

[93]) Cf z. B. Ex 32, 31—34; 34, 6—10; Deut 4, 5—8; 7, 6—11; 2 Sam 7, 14f.; Ps 89, 20—38; 105, 8f.; Jes 55, 3. — Lc 1, 54f. 72f.; AG 3, 25.

mals gelingen, diese Taten Gottes ungeschehen zu machen und die darin bewiesene Bundestreue Gottes um ihre Geltung zu bringen und als nichtig darzustellen?[94]) Mit einem *μὴ γένοιτο*, welchem am wenigsten der vorher angeredete Jude widersprechen würde, weist Pl den Gedanken zurück, welchen ihm einer als Konsequenz seiner Darlegung in 2, 11—3, 5 aufrücken oder andichten möchte.[95]) Was er vielmehr[96]) als das schließliche Ergebnis aller Verhandlungen zwischen Gott und Menschen, also auch zwischen Gott und den Gliedern des Volkes Israel ins Auge faßt und geradezu herbeiwünscht, faßt er in die Worte: „es soll Gott wahrhaftig werden oder sein, jeder Mensch aber ein Lügner". *Γινέσθω*[97]) kann hier, wo es sich um die *ἀλήθεια* Gottes handelt, nur den sehr gewöhnlichen Sinn haben, daß Gott als der Wahrhaftige, was zu sein er nie aufgehört hat, in die Erscheinung trete, von allen erkannt und anerkannt werde. Unter den Begriff der *ἀλήθεια* fällt aber auch die Treue, insbesondere die Treue in bezug auf Zusagen und übernommene Verpflichtungen; denn wahrhaftig ist nicht nur der, dessen Aussagen wahr sind, sondern auch der, welcher sein gegebenes Wort durch die Tat wahr macht.[98]) In diesem Sinne sind alle Wege Gottes nicht nur Gnade sondern auch Wahrheit (Ps 25, 10); die Frommen rühmen beides an ihm unermüdlich (Ps 40, 11). Daß

---

[94]) Es könnte statt *καταργήσει* auch Praes., Aor. oder Perf. stehen; das Fut. ist, wie besonders in Fragen häufig, gewählt, um auszudrücken, daß, was bisher nicht geschehen ist oder geschieht, überhaupt unmöglich und undenkbar ist, darum auch niemals geschehen wird, cf Rm 8, 32f.; 9, 20; 10, 14; Lc 11, 5; auch in positiven und negativen Behauptungen Rm 3, 20. 30.

[95]) Cf Bd IX[2], 129 zu Gl 2, 17. Diese im Rm 10mal, sonst bei Pl nur noch 3mal, außerdem im NT nur noch Lc 20, 16 vorkommende Formel gebraucht LXX 4mal mit folgendem Dat. pers. und Infin. (Gen 44, 7. 17; Jos 24, 16; 1 Reg 21, 3), einmal mit Acc. c. Inf. (Jos 22, 29) für חָלִילָה, wofür anderwärts *μηδαμῶς* Gen 18, 25; 1 Sam 12, 23. Es ist Ausdruck des religiösen Abscheus, womit eine Zumutung oder Möglichkeit abgewiesen wird.

[96]) So *δέ* statt *ἀλλά* hinter negativem Satz manchmal, wo die positive Behauptung über das reine Gegenteil der negativen hinausgreift, Rm 11, 7; Hb 2, 9; Jk 5, 12.

[97]) Während das daneben nur schwach bezeugte *γενέσθω* den Eintritt des Moments, in welchem Gott als der Wahrhaftige und Treue unverkennbar für alle erscheint, nur schärfer hervorhebt, als *γινέσθω*, welches diesen Moment nur mitumfaßt, ist das von S[1] vorausgesetzte *ἐστιν γάρ* und das bei den Lateinern sehr verbreitete *est* wahrscheinlich aus dogmatischer Bedenklichkeit entstanden. Cf Cypr. ed. Vindob. p. 230. 452. 675. 732. 742, Abstr, d (gegen D), g (daneben *esto* = G *ἔστω*) *est enim*, Vulg *est autem*, dagegen Ambr, Aug, Rufin u. a. meist *sit autem*. — Zu *γίνεσθαι* im Sinn von „sich als etwas zeigen, erweisen" cf Bd I[3], 252 A 34; IV, 571 A 10; 673 A 10.

[98]) Rm 15, 8; Jo 3, 33 Bd IV, 221, cf auch Jo 7, 18 (opp. *ἀδικία*, wie Lc 16, 10 zu *πιστός*); Jo 8, 26; Mt 22, 16 und die in LXX so häufig durch *ἀλήθεια* übersetzten, auch durch *ἀληθής* und *ἀληθινός* umschriebenen Wörter אֱמֶת und אֱמוּנָה und dazu Schlatter a. a. O. 555ff.

er aber als der allein Treue und Wahrhaftige vor aller Welt dastehe, ist in der Tat eine Sache der Hoffnung und Sehnsucht. Diesen Ausdruck dafür wird Pl gewählt haben, weil ihm für den Ausdruck des Gegensatzes dazu bereits die Worte aus Ps 116, 11 *πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης* im Sinne lagen.[99]) Was dort Ausdruck einer schmerzlichen Erfahrung ist, verwendet er zum Ausdruck dessen, was er herbeiwünscht, weil es die unvermeidliche Kehrseite der völligen Offenbarung der Treue Gottes ist. Damit zugleich spricht er aber auch zum ersten Mal im Rm aus, daß kein Mensch Gotte die Treue gehalten hat, woraus sich aber auch zu ergeben scheint, daß aller Menschen im Endgericht, wenn es nach der Regel von 2, 6 oder 2, 13 gehalten wird, ein verdammendes Urteil wartet. Je schrecklicher dieser Gedanke ist und je offenbarer er in Widerspruch zu stehen scheint mit der in 1, 18—2, 29 festgehaltenen Unterscheidung von Gottlosen und Frommen, von Ungerechten und Gerechten, von Verdammlichen und Freizusprechenden, um so mehr fühlt Pl das Bedürfnis, die unlösliche Verbindung der schließlichen Offenbarung der Treue Gottes, auf welche der Fromme hoffen muß, mit der niederschlagenden Tatsache, daß gleichzeitig alle Menschen als entlarvte Lügner dastehen, als schriftgemäß zu erweisen. Als ob er bei seinen Lesern Kenntnis des Zusammenhangs voraussetzen könne, dem er sein Citat entnimmt, führt er aus Ps 51, 6 einen bloßen Absichtssatz an, welcher doch nur in Verbindung mit der Hauptaussage ein Verhältnis zwischen menschlicher Sünde und göttlicher Gerechtigkeit ausspricht, ähnlich dem, welches Pl v. 4[a] als das Ergebnis der Geschichte angedeutet hatte. Nach der alten, auch in LXX genau wiedergegebenen Überschrift dieses Bußpsalms ist es David, der, nach seinem tiefen Fall in Ehebruch und Meuchelmord und nachdem Nathan ihn zur Reue geführt hat (2 Sam 12, 1—14), zu Gott betet: „An dir allein habe ich gesündigt und, was böse in deinen Augen ist, getan, damit du gerecht seiest (oder Recht behaltest) mit deinem Sprechen (Urteilsspruch), rein seiest in deinem Richten". So nach dem masor. Text. Die LXX, welcher Pl sich anschließt, übersetzte unter Voraussetzung einer teilweise abweichenden Vokalisation und Berücksichtigung eines nicht sowohl hebr., als aram. Gebrauchs des Wortes זָכָה, זְכָא: „damit du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und s i e g e s t, indem du vor Gericht stehst".[100]) Während nach

[99]) Der vorangehende Vers 116, 2 wird 2 Kr 4, 13 citirt.

[100]) Statt בְּדָבְרֶךָ las LXX בִּדְבָרֶיךָ und statt בְּשָׁפְטֶךָ wahrscheinlich den Inf. Niphal בְּהִשָּׁפְטֶךָ. Sie verstand und übersetzte dieses Passivum aber sicherlich in dem Sinn von „rechten, einen Rechtsstreit führen" wie Jes 43, 26 (im Parallelglied wie hier צָדַק = *δικαιοῦσθαι*); Jer 2, 35; wie anderwärts *κρίνεσθαι* für רִיב Gen 26, 21; Jer 2, 9; Micha 6, 1. So auch Mt 5, 40; 1 Kr 6, 1. Nur bei dieser Fassung konnte LXX auf den Gedanken kommen,

dem Grundtext in offenbarer Bezugnahme auf das durch Nathan dem königlichen Sünder verkündigte göttliche Strafurteil (2 Sam 12, 7—12) Gott als der Richter über dessen Sünden vorgestellt wird, erscheint Gott in dieser Übersetzung, wie an so mancher Stelle des AT's,[1]) als die mit dem Menschen im Prozeß liegende Partei, welche Recht bekommt, während die Gegenpartei verurteilt wird. Der Unterschied dieser beiden Vorstellungen berührt aber die Sache kaum; denn auch wo die Entscheidung über Gottes Gerechtigkeit und Treue im Verhältnis zu Israel oder zu den Menschen und der Menschen Sünde und Treulosigkeit gegen Gott unter dem Bilde eines Rechtsstreites zwischen Gott und den Menschen dargestellt wird, ist, da es keinen Richter gibt, welcher über diesen Parteien steht, ausgeschlossen, daß Gott als Angeklagter den Urteilsspruch eines Richters zu erwarten hätte. Gott der Richter läßt sich vielmehr dazu herab, dem Menschen, der sich selbst rechtfertigen und über Gott sich beschweren möchte, wie ein möglicher Weise Schuldiger Rede und Antwort zu stehen, und er tut es in der Gewißheit, daß er aus solcher Auseinandersetzung als der allein Gerechte und Treue hervorgehen wird. Pl beschränkt sich auf die Anführung des Absichtssatzes, welcher dieses Ergebnis der als Gerichtsakt vorgestellten Auseinandersetzung zwischen Gott und Mensch, also auch zwischen dem Bundesgott Israels und seinem Volk (cf v. 3) in Aussicht stellt, und eben dies als den Zweck bezeichnet, welchem die menschliche Sünde schließlich hat dienen müssen. Daß der Psalmist mit dieser Zweckangabe nicht sagen wollte, daß er selbst bei Verübung seiner in leidenschaftlicher Verblendung begangenen Missetaten diesen Zweck im Auge gehabt habe, bedarf keines Beweises. Er spricht von dem Zweck, den Gott verfolgt hat, indem er ihn in solche Sünden geraten ließ. Daß er damit nicht die Schuld von sich auf Gott als den Urheber seiner Sünden abwälzen will, verbürgt der Inhalt dieses Satzes selbst und der von stärkstem Schuldbewußtsein zeugende Ernst des ganzen Bußgebetes. Aber an der finalen Bedeutung des von Pl citirten Satzes ist darum doch nicht zu rütteln. Gott hat es veranlaßt, daß die längst in dem Psalmisten vorhandene Sünde (Ps 51, 7) in so gräuliche Missetaten ausbreche, und er hat dies getan, damit er als der Richter, der auch abgesehen von diesen Ausbrüchen

תִּזְכֶּה statt durch *καθαρός, ἄμεμπτος, δίκαιος ἔσῃ* (cf Job 15, 14. 15; 25, 4; Micha 6, 11) nach junghebr. und aram. Gebrauch dieses Stammes durch *νικήσεις* zu übersetzen; denn dies gibt unausweichlich die Vorstellung eines zwischen zweien, eventuell, aber nicht notwendig, vor dem Richter auszufechtenden Rechtsstreites. Pl wird es nicht anders verstanden haben; denn auch für ihn handelt es sich um das Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel und um die Frage, ob Gott in diesem Verhältnis Treue bewiesen hat.

[1]) Cf Jes 1, 18; 43, 26; 58, 1 ff.; Jer 2, 35; Ez 20, 35 ff.; Micha 6, 1—5; Job 13, 3 ff.; 16, 21; 23, 3 ff.

der Sünde den Sünder verurteilen müßte, offensichtlich Recht behalte und als der vollkommen Gerechte dastehe und erscheine. Daß auch Pl diesen Gedanken sich angeeignet hat, beweist sein Citat und kann nach dem dreimaligen *παρέδωκεν* (1, 24. 26. 28) nicht mehr befremden.[2]) Doch nicht dieses Zweckverhältnis zwischen menschlicher Sünde und Gottes Gerechtigkeit, sondern nur den schließlichen Ertrag der allgemeinen Treulosigkeit der Menschen für den Erweis der Treue Gottes hatte er v. 4ª behauptet. So fußt er hierauf auch weiter mit den Worten (v. 5): „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt,[2a]) was werden wir (dann) sagen? ist etwa der Gott, welcher den Zorn verhängt, oder Gott, indem er den Zorn verhängt, ungerecht"? Anstatt, wie sonst regelmäßig, durch Einschiebung eines *οὖν* in die Frage *τί ἐροῦμεν*[3]) auszudrücken, daß er durch seine eigene vorangehende Darlegung veranlaßt sei, zu fragen, was er und die Leser, sofern diese seiner Darlegung mit Zustimmung gefolgt sind, auf grund derselben nun weiter sagen werden, hebt Pl diesmal den in der vorigen Erörterung enthaltenen Gedanken, welcher zu solcher Frage Anlaß gibt, in dem vorausgeschickten Bedingungssatz nur bestimmter und deutlicher hervor, als es durch ein bloßes *οὖν* geschehen konnte. Die logische Bedeutung dieser beinah ganz auf den Rm beschränkten Formel ist dadurch nicht verändert. Auch diesmal folgt sofort eine zweite Frage, welche den Sinn des *τί ἐροῦμεν* erst näher bestimmt und durch Form und Inhalt dem Leser eine verneinende Antwort abnötigt, in der Regel auch wie hier durch *μὴ γένοιτο* vom Apostel selbst energisch verneint wird. Also eine Folgerung, die ein anderer wider den Willen des Schriftstellers aus dessen bisheriger Darlegung ziehen könnte, wird durch diese dialektische Formel zurückgewiesen. Wir können sie deutlicher so wiedergeben: „Werde ich nun, wenn es sich so verhält,

[2]) S. oben S. 96f., auch unten zu 5, 20; 7, 13; Gl 3, 19 Bd IX², 172f.

[2a]) *συνιστάναι*, im NT (abgesehn von dem intrans. *συνέστηκα*) nur bei Pl, unterscheidet sich sehr bestimmt von *ἐνδείκνυσθαι* (s. oben S. 124 A 38 zu 2, 15 cf Bd IX², 130), und heißt überall etwas tatsächlich vorhandenes, aber nicht von vornherein oder für jedermann am Tage liegendes in die richtige, meistens günstige Beleuchtung bringen, was durch Worte, Briefe, gelegentlich auch durch Handlungen geschehen kann. So hier und Gl 2, 18; 2 Kr 6, 4.

[3]) Rm 4, 1 (ohne verneinende Antwort); 6, 1; 7, 7; 9, 14; wesentlich ebenso 1 Kr 10, 19 (*τί οὖν φημι*, aber ohne *μὴ γένοιτο*), ähnlichen Sinnes *λέγω οὖν* Rm 11, 1. 11; weniger vergleichbar 1 Kr 11, 22; Rm 8, 31, gar nicht Rm 9, 30; 11, 7, wo positive Antwort folgt; wohl dagegen *τί οὖν* ohne *ἐροῦμεν* Rm 6, 15 cf auch Rm 3, 3 (*τί γὰρ* und 3, 5 *τί ἐροῦμεν*, in beiden Stellen ist *οὖν* durch Bedingungssatz ersetzt). Das *τί οὖν* mit folgender zweiter Frage zur Einführung eines gegnerischen Einwandes öfter bei dem gleichzeitigen Stoiker Musonius Rufus ed. Hense p. 16, 16; 60, 4, viel häufiger bei Epiktet und zwar oft mit folgendem *μὴ γένοιτο* I, 1, 13; 2, 35; 8, 15; 12, 10 etc.

wie ich vorhin behauptet habe, genötigt sein zu sagen, daß Gott ungerecht sei" etc. Der gedachte Gegner ist es, der die Schlußfolgerung zieht, um die letzten Behauptungen des Schriftstellers *ad absurdum* zu führen; dieser aber weist sie ab und begründet ihre Abweisung, um das vorher Behauptete aufrecht zu erhalten, In der hypothetischen Wiederholung des vorher als schriftgemäß erwiesenen Gedankens ersetzt Pl den Gegensatz von Wahrhaftigkeit und Lüge oder Treue und Treulosigkeit durch den allgemeineren Gegensatz von Gerechtigkeit auf Seiten Gottes und Ungerechtigkeit auf Seiten der Menschen. Er gebraucht also *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* (letzteres ebenso 1, 18; 2, 8; enger 1, 29) hier in dem weiteren Sinn von sittlicher Güte und Rechtbeschaffenheit und deren Gegenteil. Ebenso in der Frage, zu deren Bejahung als einer Konsequenz der vorigen Lehraussagen der Gegner ihn drängen möchte, ob dann Gott nicht ungerecht sei, indem er den Zorn, nämlich seinen schon während des Weltlaufs gegen den Sünder gerichteten, im Endgericht vollends sich entladenden Zorn [4]) verhängt. Es scheint ein Beweis von Undankbarkeit, also eine Ungerechtigkeit darin zu liegen, daß Gott den Sünder, welcher durch seine Sünde die Gerechtigkeit Gottes in helles Licht stellt und somit zur Verherrlichung Gottes beiträgt oder beigetragen hat, seinen Zorn fühlen läßt, und zwar eine um so größere Ungerechtigkeit, wenn, wie der Psalmist geurteilt und Pl durch sein Citat wenigstens angedeutet hat, Gott selbst einzelne besonders entsetzliche Ausbrüche der Sünde zu dem Zweck veranlaßt hat, daß seine Gerechtigkeit um so heller strahle. Die schon in der Form der Frage (*μὴ ἄδικος κτλ.*) ausgedrückte Erwartung einer verneinenden Antwort macht die ausdrückliche Verneinung durch *μὴ γένοιτο* ebensowenig wie hinter den Fragen von v. 3 überflüssig. Denn die Frage heischt von dem vorgestellten Gegner, dessen Einwendung Pl widerlegen will, ein Nein, welches kein an Gott glaubender Mensch, am wenigsten der Jude oder Judenchrist, welcher die vorige Ausführung des Pl aus ihren angeblichen Konsequenzen bestreiten möchte, einen Augenblick zögern wird auszusprechen. Aber auch Pl selbst muß das Nein aussprechen; denn ihm hat der Gegner durch seinen Einwand des Gedankens fähig erklärt, daß Gott, mit seiner eigenen Verherrlichung zufrieden, gegen den Sünder sich undankbar und unbillig zeige. Der auffällige Umstand aber, daß diesmal zwischen die Frage und ihre Verneinung ein *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* tritt, hat teils zu willkürlicher Textänderung [5])

---

[4]) Cf Rm 1, 18; 2, 5. 8; 5, 9; 12, 19; 1 Th 1, 10; 2, 16. Zu dem Fehlen einer Angabe des Zielpunktes der Zornesäußerung cf das objektlose *μέμφεται* Rm 9, 19.

[5]) Über den von Orig. bevorzugten Text *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων* ohne *λέγω* s. Exc. II.

teils zu der unhaltbaren Beziehung dieses entschuldigenden Zwischensatzes auf die vorige Frage Veranlassung gegeben. Letzteres wäre aber nur dann möglich, wenn Pl von sich aus die Frage gestellt hätte und hinterdrein das Bedürfnis fühlte, sich darüber zu entschuldigen, daß er einen so törichten, ja lästerlichen Gedanken auch nur fragweise geäußert habe. Ist es vielmehr ein ihm von gegnerischer Seite aufgebürdeter Gedanke, den er ebensogut durch *ἐρεῖς μοι* oder *ἐρεῖ τις οὖν* hätte einführen können (cf 9, 19; 1 Kr 15, 35), so kann er davon nicht als seiner eigenen Aussage (*λέγω*) reden. Keiner einzigen vergleichbaren Frage hat er eine solche Bemerkung beigefügt und dagegen dieser oder einer gleichbedeutenden Redensart sonst sich bedient, wo er den freigewählten Ausdruck seines eigenen Gedankens dadurch als einen nicht auf Offenbarung, sondern auf menschlicher Erwägung beruhenden und die hohen und heiligen Dinge, von denen er handelt, am Maß menschlicher Verhältnisse messenden kennzeichnet und damit zugleich entschuldigt.[6] Andrerseits kann diese Zwischenbemerkung auch nicht dem *μὴ γένοιτο* für sich gelten; denn auch vom höchsten Standpunkt aus könnte Pl nicht anders, als jenen frivolen Gedanken mit Entrüstung zurückweisen. Es bezieht sich also das *κατὰ ἄ. λ.* auf das *μὴ γ.* samt seiner Begründung. Es ist auch nicht unpassend gestellt; denn gegenüber der fremden Einrede, die mit *τὴν ὀργήν* abgeschlossen ist, sollte die ganze Gegenrede des Pl v. 6—8 als ein *κατὰ ἄνθρ. λεγόμενον* charakterisirt werden, und sie ist in der Tat ein solches. „Ferne sei es, daß Gott mit der Verhängung seines Zornes eine Ungerechtigkeit begehe; denn[7]) wie wird er die Welt richten?“ d. h. wie würde er dann, wenn er ungerecht wäre,[8] die Welt richten? Die von keinem Christen oder Juden, weder von Pl, noch von dem Gegner, dessen Einwand er widerlegen will, bestrittene Tatsache, daß Gott die Welt richten

[6]) Gl 3, 15 zur Einleitung des folgenden; 1 Kr 9, 8 im Rückblick auf 9, 7; *ἀνθρώπινον λέγω* Rm 5, 19 in bezug auf die schon v. 18 mit *ἐδουλώθητε* begonnene, aber v. 19b—23 sich fortsetzende Betrachtung. Während *κατ' ἄνθρωπον*, in der Bibel überhaupt nur bei Pl (cf 1 Kr 3, 3; 15, 32; Gl 1, 11), = *ἀνθρώπινος, ἀνθρωπίνως* (opp. *ὑπὲρ ἄνθρωπον* cf 1 Kr 10, 13) übrigens dem klass. Sprachgebrauch entspricht (viele Belege bei Wettstein z. St.), scheint Pl mit seinem *κατὰ ἄ. λέγω* an jüdischen Gebrauch sich anzulehnen cf Delitzsch S. 78; Bacher, Älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung S. 98 כלשון בני אדם.

[7]) Das durch אA und wenige andere Hss bezeugte *δέ* statt *γάρ* hinter *εἰ* beruht auf Verkennung der Argumentation.

[8]) Da *μὴ γένοιτο* bedeutet „Gott ist nicht ungerecht, sondern gerecht“ und die Frage *πῶς κρινεῖ* einer Verneinung des Richters gleichkommt, so ist *ἐπεί* nicht anders gebraucht, wie mit *ἄρα* 1 Kr 5, 10 (nach negativem Satz „denn dann, wenn das Verneinte wirklich wäre“); 1 Kr 7, 14 (nach positivem Satz „denn sonst, wenn das Behauptete unwirklich wäre“), cf Epict. III, 12, 1; klassisch meist *ἐπεὶ ἄν* s. die Beispiele bei Kühner-Gerth II, 461; Blaß 280; Pape s. v.

wird, beweist seine Gerechtigkeit. Dieser Beweis gründet sich aber nicht auf die Voraussetzung, daß ein Ungerechter nicht der Weltrichter sein könne, wofür man sich etwa auf Gen 18, 25 beruft; denn diese These ist es ja gerade, welche der Gegner bestreitet, freilich nicht im Sinn seiner eigenen Meinung, aber doch so, daß er argumentirt, nach den vorigen Aussagen des Pl müsse dieser konsequenter Weise auch behaupten, daß Gott, indem er im Endgericht seinen Zorn an den Sündern ausläßt, sich ungerecht zeige, was eine ebenso törichte wie lästerliche Behauptung wäre. Wie sollte Pl diese Argumentation dadurch zu widerlegen meinen, daß er bei seinem Widerpart Zustimmung zu dem Satz voraussetzt, dessen Gegenteil jener vom Standpunkt des Pl bewiesen zu haben meint! Er kann nur Fuß fassen auf einer Tatsache, welche dem Gegner ebenso wie ihm selbst nach 1, 18—2, 8 feststeht, daß Gott die Welt richten wird. Inwiefern in dieser Tatsache ein Beweis für die Gerechtigkeit Gottes, insbesondre für die Gerechtigkeit seines Verfahrens mit dem Sünder liege, leuchtet nicht ohne weiteres ein. Es folgt aber auch eine bestätigende Erläuterung, welche dies nachweisen soll (v. 7—8): „Wenn nämlich die Wahrhaftigkeit (oder Treue) Gottes durch meine Lüge (oder Treulosigkeit) eine Steigerung erfahren hat in der Richtung auf seine Herrlichkeit, warum werde dann auch ich noch als Sünder gerichtet? und (warum geht es) nicht gemäß dem, wie wir verlästert werden und wie manche behaupten, daß wir sagen: ‚laßt uns das Schlechte tun, damit das Gute komme'? (Das sind) Leute, deren Strafurteil ein gerechtes ist." In dem vorausgeschickten Bedingungssatz greift Pl wieder auf seine eigene These von v. 4 zurück, welche der Gegner v. 5 zur Grundlage seines Angriffs gemacht hatte, und bekennt sich damit aufs neue zu derselben, und zwar so, daß er statt des allgemeineren Gegensatzes von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (5), wieder die engeren Begriffe *ἀλήϑεια* und *ψεῦσμα* einsetzt, von welchen er ausgegangen war (4). Durch *εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* wird *ἐπερίσσευσεν*, was an sich eine tatsächliche Zunahme der Wahrhaftigkeit Gottes bedeuten könnte, dahin näherbestimmt, daß es sich nur um eine Steigerung in ihrer Erweisung und Offenbarung (cf *συνίστησιν* v. 5), also um eine Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes durch die an das volle Licht gekommene Untreue der Menschen handelt. Weil Pl seinen eigenen Standpunkt gegen falsche Konsequenzen zu verteidigen hat, exemplificirt er an sich. Wenn jeder Mensch schließlich als Lügner dasteht, wird auch Pl nichts anderes für sich zu erwarten haben; und wie er die Schriftgemäßheit jener allgemeinen Erwartung durch das Wort eines einzelnen, mit seinem Gott redenden Sünders erwiesen hat, so kann er auch den schließlichen Ertrag seines Lebens im Verhältnis zu Gott mit den Worten ausdrücken: durch meine Lüge und Untreue

ist Gottes Wahrhaftigkeit verherrlicht worden. In der hierauf gegründeten Frage stellt er durch κἀγώ seinem Tun und Lassen seine Person gegenüber und drückt durch das hierin enthaltene καί und das vorgesetzte ἔτι den Gedanken aus, daß zu der vollendeten Verherrlichung Gottes durch sein Sündigen das Gerichtetwerden seiner Person als eines Sünders noch hinzukomme. Der Sinn der Frage ist demnach: warum Gott sich nicht daran genügen läßt, daß alle Lüge und überhaupt Sünde der Menschen im Lauf ihres Lebens und der Weltgeschichte zu einer Verherrlichung seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ausgeschlagen ist, sondern außerdem noch ein Gericht hält, in welchem er den Sünder als Sünder zur Rechenschaft zieht, und nach dem in seinem Tun und Lassen zu Tage getretenen sittlichen Charakter ihm seinen Lohn zuteilt (2, 5—8). Wenn er dieses unterließe und jenes täte, wenn er sich mit seiner eigenen Verherrlichung zufrieden gäbe und durch den Vorteil, welchen ihm der Sünder durch sein Sündigen verschafft hat, sich gleichsam bestechen und bewegen ließe, den bösen, in seiner Art nützlichen Knecht ungestraft zu lassen, dann könnte, ja müßte man von Gott sagen, daß er ungerecht sei, ein Begünstiger der Sünde und ein Schirmherr des Bösen, welcher den Dienst, den dieser ihm durch sein unsittliches Tun geleistet hat, durch einen ebenso unsittlichen Friedensschluß mit dem Sünder erwidert. Indem Gott sich nicht an dem Gericht über das Böse und die Bösen genügen läßt, welches während dieses Weltlaufs hier und da sich wahrnehmen läßt, aber auch vielfach verkannt wird (1, 18—2, 4), sondern ohne Rücksicht auf die im Lauf der Geschichte auch aus dem Tun der Bösen ihm erwachsene Verherrlichung einen Tag des Weltgerichts ansetzt, an welchem er den Sünder als Sünder richten wird, macht er sein Wort wahr, daß zwischen ihm und den Sündern kein Friede sein kann,[9]) und erweist er sich als den vollkommen Gerechten. Der κατὰ ἄνθρωπον geführte Beweis für die gerade im Weltgericht und durch die Art desselben sich offenbarende ethische Natur Gottes und die darin liegende Widerlegung der Behauptung, daß nach der von Pl vorher entwickelten Anschauung von der Verherrlichung Gottes durch die Sünde der Menschheit Gott in seinem Zorn gegen die Sünder nicht von dem Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen den ihm so nützlichen Sünder freizusprechen sei, ist mit v. 7 geleistet. Es muß seine besonderen Gründe haben, daß Pl die mit τί eingeleitete Frage gleichwohl in v. 8 sich fortsetzen läßt und das bis dahin nur indirekt angedeutete Gegenteil des wirklichen Verfahrens Gottes beschreibt. Ist der mit καὶ μή beginnende unvollständige Satz,

---

[9]) Cf den Kehrvers Jes 48, 22; 57, 21 mit seiner drastischen Ausführung am Schluß des 2. Jesajabuchs 66, 24.

woran ja nicht zu zweifeln ist, dem „warum" der vorigen Frage untergeordnet, so kann das ihm Fehlende auch nur aus dieser positiven Frage ergänzt werden, freilich nicht so, daß ein von dorther zu entnehmendes *κρίνομαι* ihn vervollständigte; denn ein *κρίνεσθαι* nach der in v. 8 aufgestellten und verneinten Regel wäre das Gegenteil eines *κρίνεσθαι ὡς ἁμαρτωλός* und überhaupt jedes wirklichen *κρίνεσθαι*; es wäre vielmehr eine Verwirklichung des Traums, in welchem der leichtsinnige Sünder nach 2, 3 sich wiegt. Es ist also dem vorigen nur der allgemeine Gedanke zu entnehmen, was dem Sünder anstatt des Gerichtes widerfahren möge und zwar nach diesem Leben; denn die ganze zweiteilige Frage hängt von dem Bedingungssatz v. 7ᵃ ab, setzt also voraus, daß der Sünder durch sein Sündigen zur Verherrlichung Gottes beigetragen hat. Es kann also nur ein *γενήσεται* oder vielmehr entsprechend dem präsentischen *κρίνομαι* in der ersten Hälfte der Frage ein futurisch gemeintes *γίνεταί μοι* ergänzt werden.[10]) Die Norm für das dem Gericht über den Sünder entgegengesetzte zukünftige Geschick desselben wird durch *καθώς* angegeben, durch Wiederholung aber dieser Konjunktion in zwei gegen einander selbständige Sätze zerlegt. Der erste Satz kann also nicht ein allgemeinerer, erst in dem zweiten näherbestimmter Ausdruck für die gleiche Tatsache sein. Der zweite Satz sagt von Leuten, welche dem Pl und den mit ihm Gleichgesinnten, seien dies alle Christen oder eine engere Klasse von solchen, den Grundsatz andichten und in den Mund legen: laßt uns ein unsittliches Leben führen zu dem Zweck, dadurch das Gute herbeizuführen. Das ist nicht der den Jesuiten nachgesagte Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, oder daß einzelne an sich unsittliche Handlungen erlaubt seien, wenn dadurch ein höherer sittlich guter Zweck zu erreichen sei. Denn *τὰ κακὰ ποιεῖν* ist nichts anderes als *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* (v. 2, 9), dieses nur in seiner Mannigfaltigkeit vorgestellt (Jo 5, 29; v. l. Rm 13, 3), und dem entsprechend *τὰ ἄγαθα* nicht irgend etwas Gutes, das man erstrebt, sondern der Inbegriff des Erstrebenswerten, und zwar da *ἔλθῃ* einer Näherbestimmung durch *ἐφ' ἡμᾶς* oder dgl. entbehrt,[11]) nicht nur die persönliche Seligkeit der so Redenden, sondern das Heil überhaupt, der Inbegriff aller Güter, welcher im Gegensatz zu dem bösen gegenwärtigen Weltlauf (Gl 1, 4) das Endziel aller frommen Hoffnung ist, die zur vollen Wircklichkeit gewordene *βασιλεία τοῦ θεοῦ*.[12]) Muß mit

---

[10]) Zu *γίνεταί τινι* cf Lc 1, 38 (*κατά τι*); Gl 6, 14; 2 Tm 3, 11; Jo 5, 14; AG 20, 16.

[11]) Nur Kopt und wenige Min fügen dies hinzu, was gleichbedeutend wäre mit *ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα* AG 8, 24; 13, 40 oder *τινί* Lc 21, 26.

[12]) Jer 17, 6 *ὅταν ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*, Jer 29, 32; 32, 42; 33, 9; Ps 127, 5; 2 Sam 7, 28.

dem voranstehenden *βλασφημούμεθα,* wie gezeigt, etwas anderes gemeint sein, als mit der im zweiten Satz erwähnten üblen Nachrede gewisser Leute, so bedarf es, da auch diese Nachrede eine Verleumdung und Lästerung ist, einer Ergänzung. Eine solche ist aber nur dem zweiten Satz zu entnehmen. Während jene als eine besondere Klasse vorgestellten Verleumder (*τινές*) den Christen, wie Pl einer ist, unsittliche Grundsätze und eine verderbliche Lehre nachsagen, bezieht sich die nicht auf ein bestimmtes Subjekt zurückgeführte, also allgemeiner verbreitete Verlästerung der Christen auf ihr Tun und Lassen als ein unsittliches. Man nennt sie *κακοποιοί,* bezeichnet sie also als Leute, welche dem angeblichen Grundsatz *ποιήσωμεν τὰ κακά* nachleben.[13]) Dieses Urteil über die Christen verbreitete sich hauptsächlich unter der heidnischen Bevölkerung. Die Verleumdung dagegen, welche das zweite *καθώς* einführt, kann nur von Juden und Judenchristen ausgegangen sein, welche alles von ihrem Gesetz abweichende als sündhaft ansahen und das gesetzesfreie Ev, wie Pl und seine Gehilfen es den Heiden predigten, als eine zur Unsittlichkeit anleitende Lehre verabscheuten (cf Bd IX², 127 ff. zu Gl 2, 17). Der Zorn, welcher in dem Schlußwort *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν* auflodert, bestätigt dies.[14]) Man sieht aufs neue, daß Pl auch 3, 1—8, obwohl er den Juden nicht mehr wie 2, 17—29 anredet, gegen Einwendungen und Vorwürfe, die von Seiten getaufter und ungetaufter Juden gegen seine bisherige Darlegung erhoben werden könnten, diese verteidigt, und daß er voraussetzt, auch die römischen Christen möchten den Einflüsterungen von dieser Seite zugänglich sein.

Erkennt man als ursprünglichen Text von v. 9 *τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προῃτιασάμεθα γὰρ κτλ.,*[15]) so ist auch

---

[13]) 1 Pt 2, 12. 15; 4, 4. 15; Tac. ann. XV, 44. — 1 Kr 4, 13; 10, 30; 2 Kr 6, 8, und die Apologie 1 Th 2, 3 ff. — S^1 verwischt den Unterschied zwischen den beiden Sätzen, indem er übersetzt, als ob das Original lautete: *καθὼς βλασφημοῦσί τινες περὶ ἡμῶν καὶ λέγουσιν κτλ.*

[14]) Cf 1 Th 2, 16; Gl 1, 6—10; 5, 7—12; 6, 16 f.; Phl 3, 2; 1 Kr 16, 22; 2 Kr 11, 2—22.

[15]) So (abgesehen von der v. l. *προεχώμεθα* in AL) ℵABKLP (dieser om. *οὐ πάντως*) fast alle Min, Abstr Vulg, Kopt, S^3 (?), wahrscheinlich auch Orig., obwohl Ruf. den gewöhnlichen lat. Text substituirt. Dagegen *τί οὖν προκατέχομεν περισσόν* (ohne *οὐ πάντως*) D*G, dg, S^1, Chrys. (p. 86. 511) Thdr (ergibt sich aus dem kleinen Fragment der Auslegung p. 50) Severianus, Thdrt (diese beiden nur *κατέχομεν*). Dunkel Ephr. *quid prodest nobis si praecellimus,* jedenfalls aber om. *οὐ πάντως,* wie auch S^3. So ziemlich dieselben Zeugen *ῃτιασάμεθα* (D*, eine Hs. des Chrys. om. *γάρ* dahinter, S^1 dafür ein mehrdeutiges ר). Die Schwierigkeit des *οὐ πάντως,* welches deshalb beseitigt wurde, und die Erinnerung an 3, 1, welche durch die Notwendigkeit der Identität des Wir in v. 8 und 9 hätte ferngehalten werden sollen, verursachte diese LA. Nur Thdr erkannte trotz Übernahme derselben richtig, daß Pl hier im Namen der Christen rede. Äußerst unwahrscheinlich ist dieser Text besonders darum, weil die gestellte Frage ohne

keine andere Interpunktion als diese möglich; denn wenn man *τί οὖν προεχόμεθα* als eine einzige Frage nähme, würde das adverbielle *οὐ πάντως* statt eines *οὐδέν* eine unbegreifliche Antwort auf die Frage nach dem Objekt einer Handlung sein. Es dient also *τί οὖν* als Einleitung zu einer zweiten nur aus dem einen Wort *προεχόμεθα* bestehenden Frage,[16]) um sie als eine solche zu bezeichnen, welche sich als eine Folgerung aufdrängt und deren Bejahung aus der vorigen Darlegung sich zu ergeben scheint. Nimmt man *προέχεσθαι* in der diesem Verb, besonders im Medium häufig zukommenden Bedeutung „etwas vor sich halten", meistens um sich dadurch zu schützen, so ist der Mangel eines Objekts unerträglich. Die Bedeutung „Vorschutz haben" oder in besserem Deutsch „einen Vorschutz, ein Schutzmittel haben" könnte man dem Wort nur geben, wenn es gestattet wäre, ein Indefin. *τὶ* zu ergänzen; und nur unter dieser Voraussetzung könnte die Antwort „wir haben keinen" kurz durch *οὔ* im Sinn von „nein" gegeben werden (Jo 21, 5). Es ist also, wie auch von altersher geschehen ist,[17]) die Bedeutung „über andere emporragen, sich hervortun" anzunehmen, welche *προέχειν* so häufig hat, sowohl wo es absolut, als wo es mit dem Gen. der Person und Dativ der Sache oder einer dieser Näherbestimmungen gebraucht ist.[18]) Es will aber der auffällige Gebrauch des Med. im Unterschied von dem so gewöhnlichen Akt. nicht übersehen sein, zu welchem es sich verhält wie *ἀπέχεσθαι* (sich von etwas fernhalten, einer Sache enthalten) zu *ἀπέχειν* (von etwas entfernt sein). Nicht das ist die Frage, zu welcher die

---

Antwort bliebe, indem v. 9ᵇ—20 nur Motivirung der Fragestellung wäre und auch v. 21 ff. noch keine entsprechende Antwort bringen würde.

[16]) Cf 6, 15 wo neben *ἁμαρτήσωμεν* auch *-σομεν* bezeugt ist, wie hier *προεχώμεθα* neben *-όμεθα* s. A 15. Auf die ähnliche Frage *τίς οὖν* läßt Epiktet (s. auch oben S. 154 A 3) die dadurch eingeleitete zweite Frage in einem einzigen Substantiv bestehen II, 8, 2.

[17]) Dies beweist die wahrscheinlich schon im 2. Jahrh. aufgekommene und sehr weit verbreitete LA *τί οὖν προκατέχομεν περισσόν*, wenn sie eine erleichternde Emendation von urspr. *τί οὖν(;) προεχόμεθα* ist s. vorhin A 15. Dazu kommt die von Hier. nur herübergenommene Übersetzung *praecellimus eos* (Abstr, e und Korrekt. von d); ferner Orig., wenn anders er unseren Text gehabt, und wenn Ruf. (Lommatzsch p. 172) treu übersetzt hat: *Quodsi omnes sub peccato sunt, ergo non erit elationis causa uni adversus alium.* Auch Kopt.

[18]) In der griech. Bibel das Wort nur hier; Symm. Koh 10, 10 wie es scheint: vorzüglicher sein. Ziemlich nahe kommt *ὑπερέχειν* (Rm 13, 4; Phl 2, 3; 3, 8; 4, 7; *ὑπεροχή* 1 Tm 2, 2; 1 Kr 2, 2). Daß die jedenfalls sehr seltene passive Bedeutung „übertroffen werden" hier nicht anwendbar ist, bedarf keines Beweises. Ebensowenig, daß das Subjekt von *προεχόμεθα* kein anderes als das von *βλασφημούμεθα* (8) und *προῃτιασάμεθα* (9ᵇ) sein kann. Nachdem Pl sich und seinesgleichen durch *ἡμᾶς* ihren Verleumdern (*τινὲς . . ὧν*) gegenübergestellt hatte (8), war auch kein Bedürfnis, v. 9 das Subjekt nochmals durch *ἡμεῖς* gegensätzlich hervorzuheben.

letzten Ausführungen dringenden Anlaß geben, ob Pl und die gleichgesinnten Christen, die er mit sich zusammenfaßt, tatsächlich die anderen Menschen überragen, sondern ob sie selbst sich über die Höhenlage des gemeinmenschlichen Lebens und Schicksals hinausheben und darüber erhaben dünken. So scheint es, wenn sie, wie v. 8 geschehen, das göttliche Verdammungsurteil über ihre Widersacher im voraus bestätigen, und wenn sie, wie v. 4, mit herzloser Kälte den Tag herbeiwünschen, an welchem alle Menschen und nach dem Zusammenhang mit v. 1—3 insbesondere die nach ihrem Urteil ungläubigen Juden als Lügner und Abtrünnige von dem allein getreuen Gott sollen verurteilt werden. Die Antwort lautet nun nicht, wie so oft bei Pl hinter gleichartigen Fragen, *μὴ γένοιτο*, sondern *οὐ πάντως*, und schon darum ist sehr unwahrscheinlich, daß dies gleich jenem oder gleich einem *οὐδαμῶς* (keineswegs, durchaus nicht) eine energische Verneinung bedeute.[19]) Diese Deutung ist auch sprachlich bedenklich, vor allem aber ist sie sachlich unannehmbar. Pl konnte nicht sagen, daß er und die ihm gleichgesinnten Christen sich durchaus nicht emporheben und erhaben wissen über den Zustand und das Endschicksal der sündigen Menschheit, wie er beide vorher geschildert hat. Denn er steht im Begriff zu zeigen, daß die Christen allerdings darüber hinausgehoben und sich auch dessen bewußt sind (3. 20—28). Darum kann er auf jene Frage nur antworten, was er antwortet: „nicht

[19]) So die Lat schon vor Hier. *nequaquam* und auch noch unsere Grammatiker Winer § 61, 4; Buttmann S. 334; Blaß § 75, 7 (der aber auf grund der LA von DG etc. s. A 15 conjicirt *τί οὖν προκατέχομεν; πάντως ᾐτιασάμεθα* ohne *οὐ* und *γάρ*). Aber erstlich gebraucht Pl außer *μὴ γένοιτο* für die starke Verneinung *πάντως οὐ* 1 Kr 16, 12 (Epict. I, 1, 8) und dagegen *οὐ πάντως* (1 Kr 5, 10) im Sinn von *non omnino* „nicht ganz allgemein, sondern mit sehr wesentlicher Einschränkung". Ebenso Clem. hom. 4, 8; 19, 9; 20, 5; Orig. in Jo. ed. Preuschen p. 84, 28; 101, 1; 145, 11; ähnlich *οὐ πάνυ* 288, 12; *οὐ παντελῶς* Herm. sim. 7, 4. Verzichtet man ferner, wie billig, auf Vergleichung des urbanen *οὐ πάνυ* der Attiker („nicht sonderlich, schwerlich, das möchte ich nicht behaupten", im Sinne einer ernstlichen Verneinung), weil dabei von einer Versetzung der Negation nicht die Rede sein kann (Kühner-Gerth II. 180 A 3) und solche Litotes dem kraftvollen Stil des Pl gar zu wenig entspricht. so sind die Belege für *οὐ πάντως* im Sinn von *πάντως οὐ* oder *οὐδαμῶς* wenig überzeugend. Theognis v. 305 ist doch wohl zu übersetzen: „die Bösen sind nicht schlechthin oder von vornherein als Böse (als vollendete Bösewichter) aus Mutterleibe hervorgegangen, sondern" etc. Andere Fälle (ep. ad Diogn. 9, 1; Epiph. haer. 38, 6; Herodot V, 34 adverbielles *οὐδὲν πάντως*) sind auch darum wenig beweisend, weil die Negation dort ein dem Satz eingefügtes „nicht" ist, hier dagegen, wenn man es nicht das *πάντως* verneinen läßt, ein exklamatorisches „nein" (opp. *ναί* cf Jk 5, 12) wäre, neben welchem man das hinzutretende *πάντως* doch nicht, wie Winer, in einem Atemzug durch „ganz und gar" und beides zusammen durch „in keiner Weise" wiedergeben kann. — Das richtige Verständnis vertreten Grotius, Bengel (nur mit falscher Beziehung des Wir auf die Juden), Hengel.

schlechthin oder in jeder Hinsicht". Warum er die Frage, ob er und die ihm gleichgesinnten Christen sich über Gottes unnachsichtiges Gericht erhaben dünken, nicht schlechthin und ohne Einschränkung bejahen oder verneinen kann und will, begründet der Satz: „denn wir beschuldigten vorhin Juden sowohl als Griechen,[20]) daß sie sämtlich unter der Sünde seien". Im Anschluß an die durch *προεχόμεθα* dargebotene sinnliche Anschauung wird die Sünde, mit der alle Menschen behaftet sind, als eine Decke vorgestellt, unter der sie alle liegen, ohne ihr Haupt darüber hinausheben zu können.[21]) Wie sollten nun Christen wie der Jude Pl und seine Gesinnungsgenossen aus Israel oder die durch sie zum Glauben gebrachten Hellenen, in deren aller Namen Pl dieses Urteil über Juden und Hellenen ohne Unterschied und über alles, was Mensch heißt, so eben ausgesprochen hat, sich einbilden, von vornherein und schlechthin über diese Beschaffenheit und Lage aller Menschen hinauszuragen und über das darum ihrer als Sünder wartende Gericht Gottes erhaben zu sein? Während in 1, 18—2, 29 der Unterschied zwischen frommen und gottlosen, gerechten und ungerechten Juden und Heiden als ein wesentlicher und auch für die endgerichtliche Entscheidung Gottes über das Schicksal der Menschen maßgebender festgehalten wurde, ist in 3, 4—7 ausgesprochen, daß schließlich alle Menschen als verdammliche Sünder dem allein getreuen und gerechten Gott gegenüberstehen werden. Hierauf also weist *προῃτιασάμεθα* zurück. Wie ernst es der Apostel mit dieser Anklage gegen alle Menschen meint, und von wie grundlegender Bedeutung sie für seine weitere Darlegung ist, zeigt er dadurch, daß er noch einmal, wie schon 3, 4 in aller Kürze, nunmehr durch eine ganze Kette von atl Sprüchen (v. 10—18) die Schriftgemäßheit des Urteils von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen dartut. Nur das erste, aus Ps 14, 1—3 oder dem beinah wörtlich gleichlautenden

[20]) Nur ganz vereinzelt (A) wurde *πρῶτον* hinter *Ἰουδαίους τε* aus 1, 16; 2, 9. 10 eingeschoben. Den gleichen Gedanken wollte Klosterm. S. 18 erreichen, indem er für *προαιτιᾶσθαι* die Bedeutung „in erster Linie, vor anderen beschuldigen" postulirt, was durch Vergleichung von *προτιμᾶν* schwerlich zu rechtfertigen ist; denn schon im Simplex zu diesem Kompos. (cf *προκρίνειν*, was jedoch auch temporal gebraucht wird, *προαιρεῖσθαι*, *προηγεῖσθαι* Rm 12, 10 durch *τιμῇ* verstärkt) ist die Vorstellung des Rangunterschiedes gegeben, nicht dagegen in den wirklich vergleichbaren Verben *προκατηγορεῖν*, *προλέγειν*, *προγράφειν*, in welchen *πρό* temporale Bedeutung hat, gleichviel ob der Moment der Aussage, worin sie vorkommen (2 Kr 7, 3; Eph 3, 3), oder ein später folgendes Ereignis das korrelate *posterius* bildet. Auch sachlich ist jene Deutung unannehmbar, weil da, wo Juden und Heiden in erste Linie gestellt waren (1, 16; 2, 9. 10), die Beschuldigung, daß sie alle unter der Sünde seien, gar nicht ausgesprochen war, was 3, 4 zum ersten Mal geschieht s. oben S. 152, unten S. 170f.

[21]) Gl 3, 22; Rm 7, 14 cf Mt 8, 8; Gl 3, 10; Rm 6, 14.

Ps 53, 2—4 entnommene Citat (v. 10—12) enthält das deutliche Urteil, daß allen Menschen ohne Ausnahme die Frömmigkeit und Sittlichkeit fehle, welche Gott, indem er vom Himmel droben zur Erde unter ihm auf die Menschenkinder hinabschaut, dort sucht.[22]) Im ganzen auch hier an LXX sich anschließend, behandelt Pl den Text doch mit bemerkenswerter Freiheit. Abgesehen davon, daß er den einleitenden, die Veranlassung des scharfen Urteils angebenden Satz Ps 14, 1ᵃ und die malerische Beschreibung des prüfend auf die Menschenwelt herniederschauenden Gottes in Ps 14, 2ᵃ fortläßt (s. A 22), faßt er das vernichtende Urteil über das Tun der Menschenkinder aus Ps 14, 1ᵇ in den kurzen, weder dem hebr. noch dem griech. Text entnommenen Ausdruck *οὐκ ἔστιν δίκαιος* und verschärft ihn, indem er gleich hier ein dem mas. Text fehlendes, ursprünglich aber auch wohl in LXX nicht ausgedrücktes „auch nicht einer" (*οὐδὲ εἷς*) hinzufügt, das dem hebr. אֵין גַּם־אֶחָד entspricht, welches er in v. 12 (= Ps 14, 3) nach LXX durch *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* wiedergibt. Der durch diese letztere Zutat geschaffene Gleichklang zwischen Anfang und Ende des Citats gibt diesem eine rednerische Abrundung. Durch Beseitigung der beiden Halbverse, welche der Schilderung des Dichters dramatische Lebendigkeit geben, wird verhütet, daß die Aufmerksamkeit des Lesers auf Dinge abgelenkt werde, auf die es dem Ap. hier nicht ankommt, und durch das eine Wort *δίκαιος* statt der weitläufigen Umschreibung desselben Begriffs im Psalm wird der Zusammenhang sowohl mit v. 4f. als mit v. 20ff. einleuchtender gemacht. Das zweite, ohne Andeutung des Übergangs zu einem anderen Schriftstück angeschlossene Citat aus Ps 5, 10 (v. 13 *τάφος — ἐδολιοῦσαν*) „ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen haben sie Trug geübt"[23]) bezieht sich auf die Feinde des

---

[22]) Der mas. Text von Ps 14, 1—3 sagt (mit den Varianten von Ps 53 in Klammern). (1) „Es sprach der Tor in seinem Herzen: es gibt keinen Gott. Sie haben verderbt, abscheulich gemacht ihr Handeln (53 ihren Frevel); es gibt keinen, der Gutes tut. (2) Jahveh (53 Gott) vom Himmel schaute herab auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob ein Verständiger dasei, einer, der Gott sucht. (3) Alles ist abgewichen (53 sie alle sind abgefallen), sämtlich sind sie verdorben. Es gibt keinen, der Gutes tut; es gibt auch nicht einen." Hieran schließt sich in LXX nach den ältesten Hss eine größere Interpolation aus Rm 3, 13—18 (*τάφος — ὀφθαλμῶν αὐτῶν*). Man darf daher vermuten, daß der Zusatz der LXX hinter v. 1 *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* (vereinzelt auch in Ps 53, 2 bezeugt) gleichfalls aus Rm 3, 10 (*οὐδὲ εἷς*) stamme und nur der Übersetzung von אֵין גַּם־אֶחָד in Ps 14, 3 assimilirt worden sei.

[23]) Ganz nach LXX aber auch ohne wesentliche Abweichung vom hebr, ebenso das folgende Citat aus Ps 140, 4ᵇ. Der Übergang der Erinnerung des Pl von der einen zur anderen Stelle ist offenbar dadurch veranlaßt, daß in dem nicht citirten Halbvers Ps 140, 4ᵃ („sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange") ebenso wie am Schluß des vorher citirten Verses aus

Dichters, welche er von dem gerechten Gott gerichtet zu sehen hofft. Wiederum einem andern, gleichfalls dem David zugeschriebenen und ebenso gegen dessen Feinde gerichteten Gebetslied (Ps 140, 4) sind die Worte entnommen: „Otterngift ist unter ihren Lippen“ (s. A 23). Der Ps 10, aus dessen v. 7 die Worte[24]) genommen sind: „(sie), deren Mund voller Fluch und Bitterkeit ist“ (v. 14), ist den vorher benutzten Liedern nicht nur im allgemeinen gleichartig, sondern auch dadurch mit Ps 14, welchem Pl alle diese Psalmworte gewissermaßen einverleibt, verbunden, daß das Bekenntnis der Atheisten, womit Ps 14 beginnt, Ps 10, 4 in der Form zu lesen ist: „Es gibt keinen Gott: (das sind) alle seine Gedanken.“ Während v. 13—14 die in Worten des Hasses und der Arglist hervorbrechende Sünde geschildert war, bezieht sich v. 15—17 auf die Äußerung derselben lieblosen Gesinnung in blutigen, alles verwüstenden, den Frieden störenden und durch keine Scheu vor Gott zurückgehaltenen Freveltaten. Die Worte: „schnell (eigentlich: scharf) sind ihre Füße, Blut zu vergießen; Zerstörung und Elend ist auf ihren Wegen (lassen sie als Spuren ihres Durchzugs zurück) und den Weg des Friedens erkannten (kennen) sie nicht“ sind ein Auszug aus Jes 59, 7f., wo sie Bestandteil einer Strafpredigt über das Israel zur Zeit dieses Propheten sind.[25]) Der abschließende Satz (v. 18): „Es ist keine Furcht vor Gott ihnen vor Augen“ aus Ps 36, 2[26]) kehrt insofern zum Anfang

Ps 5, 10 von der Zunge arglistiger Feinde die Rede ist. An Kehle, Zunge, Lippen, die aber als geschlossen, noch nicht im Sprechen sich bewegend vorgestellt sind, schließt sich passend der Mund an, welcher Flüche und bittere Worte ausstößt. Es wird aber, um Wiederholung zu vermeiden, nur der Halbvers Ps 10, 8^a, nicht auch 10, 8^b citirt, worin wieder von der Zunge die Rede ist.

[24]) LXX *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου*, von Pl durch Beseitigung des hebraisirenden *αὐτοῦ* neben *οὗ* (cf Blaß § 50, 4: nur B und wenige andere haben *αὐτῶν*) durch Umstellung von *ἀρᾶς* und *γέμει* und Fortlassung von *καὶ δόλου*, was nach v. 13 überflüssig war, gefügiger gemacht und durch den Plural *ὧν* statt *οὗ* dem vorigen Satz angegliedert.

[25]) Jes 59, 1—3 ist das durch seine Missetaten von seinem Gott geschiedene Volk angeredet; in v. 9ff. faßt der Prophet sich mit diesem Volk zusammen; in dem mittleren Stück v. 4—8 redet er in dritter Person von der bösartigen Mehrheit des Volkes. LXX v. 7 *οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα* (al. + *ἀναίτιον* = hebr. נָקִי), beinah wörtlich ebenso Prov 1, 16. In seiner Abkürzung dieser Worte gebraucht Pl *ὀξεῖς* wie LXX Amos 2, 15 von den Füßen cf Hab 1, 8. — Das weiter in LXX folgende *καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν* (nicht alle + *διαλογισμοὶ*) *ἀφρόνων* (al. *ἀπὸ φόνων*) übergehend, gibt er in v. 16—17 genau, was LXX hierauf folgen läßt. Warum Orig. z. St. das nicht bemerkte und an eine noch erst zu suchende Stelle eines andern Propheten dachte (cf auch das Scholion des Ath. bei Goltz S. 54), bedarf noch der Aufklärung.

[26]) Genau nach LXX. Das hebr. פַּחַד אֱלֹהִים, Schrecken Gottes (Job 31, 23; 1 Chron 14, 17; 2 Chron 14, 13) ist wesentlich verschieden von der viel gepriesenen יִרְאַת יהוה (Ps 19, 10; 111, 10; Prov 1, 7).

der Citatenreihe zurück, als hier wieder wie v. 11 von der Unsittlichkeit auf die Gottlosigkeit zurückgegriffen wird. Es geschieht jedoch nicht so, daß die *ἀσέβεια* wie 1, 18ff. als eine selbständige Verirrung neben die *ἀδικία* gestellt und beide in ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander dargestellt werden. Auch abgesehen von dem zu grunde liegenden hebr. Ausdruck, zeigt *ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν*, daß *φόβος θεοῦ* hier nicht die umfassende Bedeutung Frömmigkeit hat. Diese hat, wer sie hat, nicht vor Augen, sondern im Herzen. Hier dagegen handelt es sich um das Erschrecken vor dem strafenden Gott, durch dessen Vergegenwärtigung der nicht völlig verhärtete Frevler von seinen Missetaten sich würde abschrecken lassen. Indem Pl diese mannigfaltigen Schriftaussagen über die Frevelhaftigkeit bestimmter Menschen dem an die Spitze gestellten Wort aus Ps 14 anschließt und unterordnet, welches allein die Ungerechtigkeit aller Menschen ausspricht, will er natürlich nicht im Widerspruch mit dem klaren Sinn der weiterhin angeführten Stellen den Schein erwecken, als ob eine jede derselben für sich denselben, alle Menschen umfassenden Sinn haben, sondern er verwendet sie zur Ausmalung des in Ps 14, 1—3 skizzirten Bildes mit den durch andere Schriftstellen dargebotenen Farben und eben damit zum Ausdruck seines eigenen Gedankens.[27] Nur vermöge ihrer Unterordnung unter das erste Citat beweisen sie die Schriftgemäßheit der in v. 9^{b} wieder in Erinnerung gebrachten und damit aufrechterhaltenen Beschuldigung, daß Juden wie Hellenen ohne Ausnahme, also auch die aus Israel oder der Heidenwelt hergekommenen Christen unter der Sünde seien. Diese Beschuldigung aber sollte als Beweis dafür dienen, daß Pl und die seinem Urteil über die Sündhaftigkeit aller Menschen zustimmenden Christen sich nicht ohne weiteres und in jeder Hinsicht über Gottes unnachsichtiges Gericht erhaben dünken können (v. 9^{a}). Vollendet ist damit der Beweis noch nicht; denn es wäre ja denkbar, daß Pl und seinesgleichen, ähnlich wie jener Leichtsinnige in 2, 3f. und in anderer Weise der auf seine Zugehörigkeit zum erwähnten Volke Gottes stolze Jude (2, 17—29), die Konsequenz jener Selbstbeschuldigung für ihr persönliches Schicksal im Endgericht sich nicht klar machten oder durch eine eigens zu diesem Zweck ersonnene Lehre die Hoffnung begründeten, trotz ihrer zugestandenen Sündhaftigkeit dem verdammenden Urteil des göttlichen Richters zu entgehen. Darum stellt Pl neben das *προῃτιασάμεθα* (v. 9^{b}), ganz wie 2, 2 (oben S. 107 A 5), mit einem *οἴδαμεν δέ* als ein zweites, dem *γάρ* von 9^{b}

---

[27]) Theodor behauptete übertreibend dasselbe auch von dem Citat aus Ps 14, bemerkte aber übrigens richtig: „wie auch wir noch heute in den kirchlichen Predigten Bibelsprüche anwenden, weil sie dem Sinn nach zu dem, was von uns gesagt wird, passen mögen“.

untergeordnetes Argument für das Urteil *οὐ πάντως* (9ᵃ) den Satz: „Wir wissen aber, daß das Gesetz alles, was es sagt, zu den innerhalb des Gesetzes (Stehenden) spricht, damit jeder Mund verstumme und die ganze Welt Gotte unter das Recht falle (dem Recht und Gericht Gottes verfalle)“. Für das richtige Verständnis dieses von altersher wunderlich mißdeuteten Satzes ist vor allem daran zu erinnern, daß das Wir in *οἴδαμεν* selbstverständlich kein anderes sein kann, als das der gleichen Verbalformen in v. 8—9. Also nicht etwa mit den ihm als Feinde und Verleumder der christlichen Lehre gegenüberstehenden Juden (so z. B. Chrys.) oder Judaisten, sondern mit den Lesern, auf deren Zustimmung zu seiner bisherigen Darlegung er rechnet, oder auch mit allen ihm gleichgesinnten Christen faßt Pl auch hier sich zusammen.[28]) Er fährt ferner fort in der Begründung des *οὐ πάντως* (9ᵃ) d. h. in der Beseitigung des bösen Scheines, welcher von gegnerischer Seite zur Bestreitung seiner Ausführungen in v. 4—8 benutzt werden könnte, als ob er und seinesgleichen aus irgend welchen Gründen oder auch ohne jeden Grund in eitler Selbstüberhebung sich einbildeten, von vornherein und in jeder Hinsicht von dem verdammenden Urteil Gottes im Endgericht unberührt zu bleiben. Es beruht also auf einem Mißverständnis des ganzen Zusammenhangs, wenn man den Apostel in v. 19 zeigen läßt, daß auch die Juden verdammliche Sünder seien, als ob das nach v. 4 noch erst eines Beweises bedürfte. Nicht um die Juden, sondern um Pl und die ihm gleichgesinnten Christen handelt es sich. Und wie sollte er jenen Satz bewiesen haben? Unter der Voraussetzung, daß *ὁ νόμος* eine Bezeichnung der ganzen hl. Schrift sei, soll er behauptet haben, daß alle vorher aus Psalmen und Propheten, nur gerade nicht aus dem Gesetz angeführten Urteile über die menschliche Sündhaftigkeit auf die Juden oder auch auf die Juden sich beziehen. Als ob ein Jude von gesunden Sinnen hätte bestreiten können, daß z. B. Jes 59, 7f. von Juden handele, oder als ob Pl der Torheit fähig gewesen sei zu behaupten, alles was im AT von menschlicher Sünde zu lesen sei, beziehe sich auf Israel.[29]) Aber auch sprachlich unmöglich ist diese und jede ähnliche Deutung. Sind mit *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ*, wie niemand bezweifelt, die Israeliten als die innerhalb der Schranken des mos. Gesetzes Lebenden im Gegensatz zu den Heiden als *ἄνομοι* bezeichnet (s. oben S. 118f. zu 2, 12), so muß es als eine stilistische Unmöglichkeit gelten, daß das nur durch ein einziges Wort davon getrennte *ὁ νόμος* die ganze hl. Schrift

[28]) Cf *οἴδαμεν* Rm 2, 2; 8, 22. 28; 1 Kr 8, 4; 2 Kr 5, 1; 1 Tm 1, 8; 1 Jo 3, 2; 5, 15—20.

[29]) Z. B. Gen 6, 1—7; 18, 20—19, 38; oder die sogen. „Lasten“ der Propheten über die Heidenvölker.

bezeichne, zumal Pl *ὁ νόμος* nur an einer einzigen Stelle in diesem Sinn,[30]) sonst überall, so auch im ganzen Rm vom mos. Gesetz oder von dem dieses Gesetz enthaltenden Pentateuch gebraucht. So also auch in dem Satz *ὅσα ὁ νόμος λέγει.* Beachtet man ferner den Unterschied zwischen *λέγειν* d. h. sagen, seinen Gedanken, seine wirkliche oder angebliche Meinung äußern und *λαλεῖν,* d. h. sprechen, hörbar reden,[31]) so kann man auch nicht, als ob dastünde, *ὅσα ὁ νόμος λαλεῖ, τοῖς* (oder deutlicher *περὶ τῶν*) *ἐν τῷ νόμῳ λέγει,* verstehen, der ganze Wortlaut des Gesetzes beziehe sich auf die ihm unterstellten Juden, sondern nur: alles was das Gesetz meint und direkt oder indirekt (cf 1 Kr 9, 8—10) als den Willen des Gesetzgebers zu erkennen gibt, gebe es den ihm unterstellten Menschen, dem jüdischen Volk zu hören (s. A 31). Wenn hiemit der Satz zu Ende wäre, würde er allerdings eine selbstverständliche und nicht des Sagens werte Behauptung sein. Daraus folgt aber nur, daß er nur zur Einleitung des folgenden Absichtssatzes dient, und daß auf diesem der stärkere Ton liegt. Wer hört aber auch nicht den nachdrücklichen Gegensatz von *πᾶν στόμα* und *πᾶς ὁ κόσμος* zu *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ*! Das Gesetz ist nur dem Volk Israel gegeben und predigt nur den Juden; aber der damit beabsichtigte Erfolg ist der, daß jedes Menschen Mund verstumme und alle Welt dem Gerichte Gottes verfalle. Daß dies das Endergebnis der Geschichte sein werde, war schon v. 4 ausgesprochen. Neu aber und nichts weniger als selbstverständlich ist der Gedanke, daß zu diesem Endzweck das mos. Gesetz und zwar in allen seinen Teilen den Juden gegeben sei und seit mehr als 1000 Jahren diesen predige. Die Frage, woher die Christen dies wissen,[32]) findet ihre Beantwortung in dem Satz: „weil in Folge von Gesetzeswerken alles Fleisch vor ihm nicht gerecht werden wird", welcher seinerseits wieder durch den Satz begründet wird: „denn

---

30) 1 Kr 14, 21 cf Bd IV, 461 A 38 zu Jo 10, 34. — Auch artikelloses *νόμος* bez. oft genug das mos. Gesetz Rm 2, 12. 13. 17. 25; 3, 20.

31) Cf Bd IV, 398 A 1; 406 A 15 und hier unten zu 7, 1; 11, 13. Das hier gemeinte *λέγειν* (Rm 4, 3. 6; 9, 17. 25; 11, 2) würde auch dann stattfinden, wenn niemand das Gesetz läse oder hörte; das *λαλεῖν* geschah am Sinai und geschieht allemal, so oft das Gesetz in den Synagogen gelesen und gehört wird cf Bd IX², 225 zu Gl 4, 21. — Der Unterschied wurde verwischt von Orig. (in Jo. tom. 19, 3), א*, welche zweimal *λαλεῖ* (cf dg Abstr, Vulg zweimal *loquitur*), sowie von DGK, welche zweimal *λέγει* haben (cf S¹, wogegen S³ richtig zuerst אמר, dann ממלל).

32) *διότι,* auch hier *propterea quod* (cf 1, 19. 21), bringt eine Begründung nicht sowohl für den Satz *ὅτι ὅσα κτλ.* an sich, welcher vielmehr durch *οἴδαμεν* als ein keiner Begründung bedürftiger Bestandteil des Wissens eines Pl und aller ihm gleichgesinnten Christen eingeführt war, als dafür, daß sie solches wissen.

durch Gesetz (entsteht) Erkenntnis der Sünde". Wie Gl 2, 16[33]) spricht Pl auch hier eine auf seiner eigenen Erfahrung und derjenigen aller echten Christen aus Israel beruhende Erkenntnis in Worten aus Ps 143, 2 aus, ohne diese als Schriftworte einzuführen (cf dagegen 3, 4. 10) oder sie zu einem förmlichen Schriftbeweis zu verwenden. Um so freier konnte er in der Aneignung des Psalmwortes verfahren. Wie der Psalmist, so hat auch Pl unter dem Gesetz gestanden, hat am Gesetz den Maßstab der Gerechtigkeit gehabt und hat darnach gestrebt, durch Erfüllung des Gesetzes ein vor Gott Gerechter zu werden. Darum kann er in das Bekenntnis des Psalmisten einfügen, was dieser nur eben nicht ausdrücklich gesagt hat, daß es keinem Menschen gelingen werde, in folge von Werken, wie sie das Gesetz vom Israeliten fordert, Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen. Daß er diesmal (anders Gl 2, 16) auch noch das in der Gebetsanrede an Gott gerichtete *ἐνώπιόν σου* mit der notwendigen Änderung der Person (*αὐτοῦ*) aufnimmt, entspricht ebensosehr dem Zusammenhang von Ps 143, 2, wo die Bitte an Gott vorangeht: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht", als dem Gedankengang des Apostels von 2, 5 an, worin es sich darum fragt, wie der Mensch schließlich vor Gott zu stehen kommen wird. Indem er endlich auch hier wie Gl 2, 16 anstatt des dem Urtext entsprechenden *πᾶς ζῶν* der LXX *πᾶσα σάρξ* schreibt, erinnert er an die Beschaffenheit der menschlichen Natur, in welcher es begründet ist (cf 7, 14—18; 8, 3), daß es keinem Menschen je gelingen wird, durch Erfüllung des Gesetzes oder in folge von Werken, wie das Gesetz sie fordert, die Stellung eines Gerechten vor Gott als dem Richter zu erlangen. Indem dieses Urteil schließlich noch durch den Satz bestätigt wird: „Denn durch Gesetz (entsteht) Erkenntnis der Sünde", wird die Voraussetzung der vorher verneinten Möglichkeit verneint. Aus diesem Gegensatz ergibt sich die notwendige Näherbestimmung des kurzen, sonst mehrdeutigen Schlußsatzes. Es ist damit nicht gesagt, daß der einzige Zweck des Gesetzes oder, da *νόμος* artikellos steht, jedes Gesetzes Sündenerkenntnis sei; auch nicht, daß Gesetz das einzige Mittel sei, durch welches der Mensch zur Sündenerkenntnis gebracht werden kann, sondern daß Gesetz als solches und somit auch das mos. Gesetz nicht ein geeignetes Mittel sei, dem Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott zu verhelfen oder mit anderen Worten die Sünde sei es zu überwinden sei es wieder gut zu machen, sondern daß es

---

[33]) Cf Bd IX², 123f. Auch hier ist kaum zu entscheiden, ob *ἐξ ἐργ. ν.* vor *οὐ δικ.* (אABKLP, S¹S³) oder hinter demselben (DG Lat) zu lesen sei. Über die Bedeutung von *δικαιοῦσθαι*, welches in diesem aus Ps 143 entlehnten wie in dem v. 4 wörtlich aus Ps 51 angeführten Spruch den Kal צָדַק entspricht, s. unten zu v. 24—30.

auf die Sünde nur die eine gute Wirkung übe, daß der Mensch sie gründlich oder besser als ohnedies erkenne und anerkenne.[34]) Ist das, was die beiden sich ergänzenden Sätze von v. 20 aussagen, eine von Pl und allen gleich ihm aus dem Stande unter dem Gesetz zu aufrichtigem Glauben an das Ev gekommene Juden erfahrene, im wesentlichen auch schon von dem israelitischen Dichter von Ps 143 auf grund eigener Erfahrung bezeugte Wahrheit, so enthalten diese Sätze auch den zureichenden Grund für ihr Wissen darum, daß nach Gottes Ratschluß das ihrem Volk gegebene und Gottes gebietenden Willen diesem Volk predigende Gesetz dazu dienen soll, daß jedes Menschen Mund vor dem göttlichen Richter verstumme und alle Welt seinem Strafurteil über die Sünde und die Sünder verfalle. Die Erfahrung, welche alle frommen und gewissenhaften Israeliten unter dem Gesetz und mit dem Gesetz im Lauf so vieler Jahrhunderte gemacht haben, verschließt allen Menschen, auch denen, welche nicht unter dem Gesetz gelebt haben oder leben, den Mund. Kein Heide kann sagen, er würde einen so deutlich ausgesprochenen Willen Gottes befolgt haben, wenn er ihn gekannt hätte; denn nicht weil sie Juden sind, sondern weil sie Menschen oder weil sie, wie alle Menschen, Fleisch vom Fleisch geboren sind, haben die Juden jene niederschlagende Erfahrung mit dem Gesetz gemacht.

II. Der Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben 3, 21—5, 11.

Ein kurzer Rückblick auf den Gedankengang von 1, 18 an wird nicht überflüssig sein. Von der Entfaltung des Gedankens, daß nur der Gerechte zum Leben gelangen werde, weil Gottes Zorn schon während dieses Weltlaufs gegen alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit gerichtet sei und am Tage des Weltgerichts ohne jede Rücksicht auf den Unterschied zwischen Juden und Heiden sich entladen werde (1, 18—2, 29), ist der Ap. im Gegensatz zu Einwendungen, welche von jüdischer und judaistischer Seite hiegegen erhoben wurden oder zu erwarten waren, zu dem Urteil fortgeschritten, daß schließlich alle Menschen als Lügner und Sünder dem allein wahrhaftigen und gerechten Gott als ihrem Richter gegenüberstehen werden (3, 1—4). Nachdem er alsdann auch dieses Urteil gegen Einwendungen von derselben Seite verteidigt hat (3, 5—8), tritt er dem Schein entgegen, als ob er und

---

[34]) So etwa mag *ἐπίγνωσις, ἐπιγινώσκειν* im Unterschied von *γνῶσις, γινώσκειν* wiedergegeben werden, cf 1 Kr 13, 12 (beides neben einander); Rm 1, 21; 7, 7 (*τὴν ἁμαρτίαν*) einerseits, 1, 28. 32 andrerseits.

die ihm gleichgesinnten Christen, welche dieses entsetzliche Ergebnis aller zwischen Gott und den Menschen verlaufenden Geschichte auszusprechen wagen, für sich selbst eine Ausnahmestellung beanspruchen und über das allen Menschen in Aussicht gestellte Schicksal der Verdammung im Endgericht sich erhaben dünken (3, 9ª). Die Versicherung, daß dies nicht schlechthin und von vornherein von ihnen gelte und ihre Meinung sei, begründet er durch breitere Wiederholung des Urteils, daß alle Menschen, gleichviel ob Juden oder Hellenen, also auch die so denkenden und lehrenden Christen aus Israel oder der Heidenwelt unter der Sünde seien (9ᵇ), und bestätigt dieses Urteil weiterhin erstens durch den Nachweis seiner Schriftgemäßheit (10—18) und zweitens durch Berufung auf seine und aller Gleichgesinnten Erkenntnis, daß die Erfahrung, welche sie selbst und alle frommen Israeliten von jeher bei ihrem Leben unter dem Gesetz gemacht haben, für die ganze Menschheit beweisend sei, d. h. daß es keinem Sterblichen je gelingen werde, durch eigene Leistungen, insbesondere durch Erfüllung des im Gesetz offenbarten Willens Gottes die Stellung eines Gerechten vor Gott zu erlangen (19—20). Hätte Pl die Frage von v. 9ª mit einem entschiedenen und uneingeschränkten „nein“ (*οὐδαμῶς* oder *μὴ γένοιτο*) beantwortet, so hätte er damit behauptet und nunmehr bewiesen, daß es für keinen Menschen, also auch für alle Christen nicht, ein Entrinnen vor dem verdammenden und vernichtenden Gericht Gottes gebe, daß also auch alle auf eine Errettung der Menschheit abzielende Offenbarung Gottes mit Einschluß der durch Christus vermittelten und im Ev verkündigten ihren ausgesprochenen Zweck verfehlt habe und niemals erreichen werde. Daß dies nicht die Meinung des Pl sei, sagt jeder Leser sich selbst, wenn er sich nur an das erinnert, was 1, 16 f. und 2, 16 von Ev gesagt war. Daran hat ihn der Ap. aber auch 3, 9 erinnert. Denn indem er dort jene Frage durch *οὐ πάντως* beantwortete (oben S. 162), sprach er bereits indirekt aus, daß er und alle an das Ev gläubigen Menschen allerdings der Zuversicht leben, daß sie im Gericht vor Gott bestehen werden; nur nicht schlechthin und von vornherein meinen sie über Gottes die Sünder verdammendes Gericht erhaben zu sein, nämlich nicht auf grund der Einbildung, daß sie keine verdammlichen Sünder seien, oder daß sie wegen eigener Gotte wohlgefälliger Leistungen auf seinen Freispruch rechnen können. Aber eben nur indirekt ist dies bis dahin gesagt; und da die Frage von v. 9ª durch *οὐ πάντως* nur erst sehr unvollständig beantwortet ist, muß der teilnehmende Leser darauf gespannt sein zu hören, worauf denn die Zuversicht der Christen sich gründe, daß sie trotz ihrer Sündhaftigkeit dereinst als die Gerechten aus dem Gericht hervorgehen werden, und daß sie schon jetzt nicht unter dem Zorn, sondern unter der Gnade Gottes stehen.

Zur Beantwortung dieser Frage und damit zur positiven Ausführung des Themas von 1, 16 f. geht der Ap. 3, 21 mit einem *νυνὶ δέ* über, welches jedenfalls nicht zeitlich gemeint ist, als ob bis dahin ausschließlich von vergangenen oder zukünftigen Ereignissen oder Zuständen, Dingen oder Personen die Rede gewesen wäre. Nur entfernt vergleichbar ist auch der häufige Gebrauch dieser Partikelverbindung zur Einführung des wahren Sachverhaltes hinter einer auf eine irreale Voraussetzung gegründeten hypothetischen Aussage.[35]) Es wird vielmehr von den in 1, 18—3, 20 dargelegten negativen Beweisen für die These von 1, 16 f., welche auf eine allgemeine unentrinnbare Verdammnis der Menschheit hinauszulaufen schienen, zu einer bis dahin nicht berücksichtigten Tatsache übergegangen, welche in Verbindung mit den negativen Argumenten den ergänzenden positiven Beweis für seine These leistet. „Nun aber ist unabhängig von Gesetz eine Gottesgerechtigkeit offenbar geworden, welche von dem Gesetz und den Propheten bezeugt wird." In hörbarem Gegensatz zu der verneinten Möglichkeit, daß ein Mensch in folge von Gesetzeswerken gerecht werden könne, und daß überhaupt durch Gesetz Sünde in irgend welchem Sinn beseitigt werde, wird durch *χωρὶς νόμου,* welches vermöge seiner Stellung vor *δικ. ϑ.* nicht zu diesem, sondern zum Prädikat gehört, nachdrücklich betont, daß ohne Vermittlung sei es des mos. sei es irgend eines anderen Gesetzes eine Gerechtigkeit in die Erscheinung getreten sei, welche im Unterschied von einer solchen, die der Mensch von sich aus durch eigene Leistungen herstellen möchte, auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt wird. Denn der Gedanke einer von Gott herrührenden und zur Aneignung durch die Menschen bestimmten Gerechtigkeit ist es, wie zu 1, 17 gezeigt wurde, welchen Pl durch *δικαιοσύνη ϑεοῦ* ausdrückt (oben S. 80 ff.), und der Wiedereintritt dieses Begriffs an der vorliegenden Stelle bestätigt die dort gegebene Erklärung; denn der Zusammenhang mit v. 20 fordert ebensosehr eine Erklärung darüber, daß es eine für den Menschen erreichbare Gerechtigkeit gebe, mit welcher er vor Gott bestehen kann (*δικαιωϑήσεται ἐνώπιον τοῦ ϑεοῦ*), als darüber, woher ihm eine solche kommen soll, da er selbst sie durch Gesetzeserfüllung (*ἐξ ἔργων νόμου*) nicht herstellen kann. Als ein dem Menschen an sich nicht nur mangelndes, sondern auch verborgenes Gut wurde sie dort durch das Prädikat *ἀποκαλύπτεται* und wird sie hier durch *πεφανέρωται* charakterisirt. Während aber dort gesagt war, daß sie je und dann im Ev oder durch die Predigt dem einzelnen Hörer desselben enthüllt werde, hören wir

---

[35]) Cf 1 Kr 15, 20. Da zwischen *νῦν* und *νυνί* mit folgendem *δέ* kein wesentlicher Unterschied ist (Kühner-Gerth II, 117), gehören viele Stellen hieher, wo *νῦν* entweder ausschließlich (Jk 4, 16; Jo 8, 40; 9, 41) oder neben *νυνί* (1 Kr 12, 18. 20; Hb 8, 6; 9, 26) überliefert ist.

hier, daß sie ein für allemal offenbar geworden und für die Menschen erkennbar sei. Beide Aussagen setzen voraus, daß diese Gerechtigkeit schon vor ihrer Enthüllung oder ihrem Sichtbarwerden existirt hat, und die Frage nach dem persönlichen Träger der Gottesgerechtigkeit in der Zeit vor ihrer Enthüllung und Offenbarung kann hier nicht anders wie zu 1, 17 (oben S. 82 ff.) beantwortet werden: in der Person des gerechten Menschen Jesus ist die von Gott stammende und der sündigen Menschheit zugedachte Gerechtigkeit vorhanden (cf Rm 5, 15—19; 10, 6—10; 1 Kr 1, 30). In ihm hat Gott den Einen gefunden, nach welchem er solange vergeblich ausgeschaut hat (cf v. 10—12 aus Ps 14, 2—3). Man könnte daher versucht sein, in der Sendung und innerweltlichen Erscheinung Christi die *φανέρωσις* der Gottesgerechtigkeit zu erblicken.[36]) Dies geht jedoch nicht an; denn damit, daß der gerechte Mensch geboren ist, als Knabe und Jüngling heranwächst, ist den Menschen noch nicht die in ihm für sie vorhandene Gottesgerechtigkeit offenbar geworden. Dies geschah erst dadurch, daß Jesus als Prediger des Ev unter seinem Volk auftrat und durch die Predigt seines Ev, welches die von Gott verheißene gute Botschaft ist (Rm 1, 1. 9; 16, 25), sich selbst bezeugte als den einzigen Menschen, welcher den Argen und das Arge überwunden und von Gott die Vollmacht empfangen hat, auf Erden den Sündern, die sich von ihm zu Buße und Glaube rufen lassen, Sündenvergebung zu bringen.[37]) Seitdem ist die in ihm verkörperte Gottesgerechtigkeit nicht mehr ein verschwiegenes Geheimnis oder Gegenstand einer dunklen Ahnung, sondern offenbare, für die Menschen erkennbare und erreichbare Wirklichkeit. Diese ein für allemal erfolgte *φανέρωσις* der Gottesgerechtigkeit für die Menschheit setzt sich fort und erneuert sich immer wieder in einer *ἀποκάλυψις*

---

[36]) Cf 1 Tm 3, 16; 2 Tm 1, 10; (Tt 2, 11; 3, 4); 1 Jo 1, 2; 1 Pt 1, 20. Alle diese und noch andere Stellen sind nicht vergleichbar; denn sie sagen von dem präexistenten, vordem in Gott verborgenen Christus oder dem vorzeitlichen Gnadenwillen oder dem ewigen Leben, daß sie mit der Fleischwerdung in die Erscheinung getreten seien, und zu solchen Subjekten paßt dieses Prädikat. Hier aber handelt es sich um die Gerechtigkeit des Menschen Jesus, welche vor seiner Menschwerdung noch gar nicht existirt hat, also auch nicht in und mit der Menschwerdung aus der früheren Verborgenheit in die Erscheinung getreten sein kann. Auch will bedacht sein, daß an allen genannten Stellen *ἐφανερώθη, φανερωθείς, ἐπεφάνη* steht, hier dagegen *πεφανέρωται*. Jene Aoriste weisen auf das Ereignis des Eintritts des vorher Existirenden, aber noch Unsichtbaren in die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung; dieses auf die jetzt noch vorhandene, seit der Erhöhung Jesu gar nicht mehr sinnlich wahrnehmbare, nur im Wort des Ev zu findende Gottesgerechtigkeit. Darum muß auch ihre *φανέρωσις* durch das Ev erfolgt sein.

[37]) Es genüge, aus dem Ev des Paulusschülers anzuführen Lc 4, 17—21; 5, 20—24; 7, 37—50. — 10, 18; 11, 21 f. cf 4, 1—13.

an die Einzelnen, so oft das Ev Gottes und Christi gepredigt und im Glauben aufgenommen wird. So verhält sich das hiesige πεφανέρωται zu dem ἀποκαλύπτεται von 1, 17. Wie aber von dem Ev trotz der Neuheit seiner geschichtlichen Erscheinung in hl. Schriften aus alter Zeit zu lesen ist (Rm 1, 2), so wird auch der wesentliche Inhalt des von Jesus und seinen Aposteln gepredigten Ev, das ist die Gottesgerechtigkeit, vom Gesetz und von den Propheten bezeugt. Nur an dieser Stelle seiner Briefe bedient Pl sich dieser bei den Juden sehr gebräuchlichen Benennung ihrer gesamten hl. Schrift nach den beiden wichtigsten Bestandteilen, der Thorah d. h. dem Pentateuch und den N^e^biim, wozu außer den prophetischen Büchern im engeren Sinn auch die älteren Geschichtsbücher gezählt wurden.[38]) Er tut es aber, um zu sagen, daß die hl. Schrift Israels in allen ihren Teilen, auch in den nach Moses genannten Büchern, welche nach dem darin enthaltenen Gesetz ὁ νόμος heißen, der neuen, durch das Ev enthüllten Gottesgerechtigkeit ein zustimmendes Zeugnis ausstellen, obwohl diese Enthüllung χωρὶς νόμου, unabbängig von irgend welchem Gesetz erfolgt ist, und die Gottesgerechtigkeit selbst sogar in einem ausschließenden Gegensatz zu aller vom Gesetz aus angestrebten Gerechtigkeit steht (cf v. 20). Ohne diesen Gedanken schon hier weiter zu verfolgen und durch einzelne Belege zu beweisen,[39]) bestimmt Pl nach einer anderen Seite den Begriff der δικ. θεοῦ näher durch die Apposition (22): „eine Gottesgerechtigkeit aber durch Glauben an Jesus Christus in der Richtung auf alle und über alle Glaubenden".[40]) Schon durch die Anordung des Satzes ist gesichert, daß διὰ πίστεως nicht wie χωρὶς νόμου, vor oder hinter

---

[38]) Mt 5, 17 (Bd I², 208); 7, 12; 11, 13; 22, 40; Lc 16, 16 (24, 40); AG 13, 15; 24, 14; 28, 23.

[39]) Er tut dies später reichlich z. B. 4, 3—21; 10, 5—11. Aber auch an der vorliegenden Stelle war der Hinweis auf Gesetz und Propheten am Platz; denn in v. 24—25 lehnt sich Pl an Institutionen des mos. Gesetzes an. S. A 49—57.

[40]) Die Tilgung von καὶ ἐπὶ πάντας hinter εἰς πάντας (Tschd., W.-H.) ist schwerlich zu billigen. Der Kreis der Zeugen dafür (א*ABCP, wenige Min, Kopt) ist ein viel engerer als der für den vollständigeren Text (DG, dg, Abstr, viele Hss der Vulg, ferner KL, fast alle Min, Chrys. Thdrt, S¹ S³). Die Auslassung konnte leicht mechanisch entstehen, aber auch darum, weil einer der beiden Ausdrücke entbehrlich schien (weshalb auch gelegentliche Citate wie Clem. paed. I, 72; Orig. Sel. in ps. wenig Beweiskraft haben), und weil der Unterschied ihrer Bedeutung dunkel war. Aus denselben Gründen erklärt sich auch, daß manche Hss der Vulg nur ἐπὶ π. wiedergeben, und daß Sh für beide Ausdrücke nur „denjenigen, die an ihn glauben" bietet und das aus S¹ herübergenommene „auch" (= καί vor ἐπὶ π.) vor διὰ πίστεως stellt. Unerklärlich dagegen erscheint die nachträgliche Zusetzung des anscheinend so überflüssigen, dunkeln und durch keine Parallelstelle nahegelegten καὶ ἐπὶ π. — Ebensowenig wird die Echtheit von Ἰησοῦ (om. B und vielleicht Marcion) vor Χριστοῦ zu beanstanden sein.

welchem es dann auch stehen müßte, als Adverb zu πεφανέρωται gehört, sondern attributive Näherbestimmung des eben darum mit einem δέ noch einmal hervorgehobenen Begriffs δικαιοσύνη θεοῦ ist.[41]) Dazu kommt, daß die φανέρωσις derselben nicht durch Glauben, sondern, wie gezeigt, durch die Predigt und Selbstbezeugung Jesu erfolgt ist. Noch weniger kann die Entstehung der Gottesgerechtigkeit, welche die Voraussetzung ihrer φανέρωσις ist und mit der Entstehung des gerechten Menschen Jesus zusammenfällt (s. oben S. 173), als durch Glauben vermittelt gedacht werden. Die Meinung kann also nur die sein, daß jene Gottesgerechtigkeit nur dadurch in Wirklichkeit das wird und wahrhaftig ist, was sie sein soll, daß die einzelnen Menschen, denen sie im Ev zum Zweck ihrer Aneignung nahegebracht und enthüllt wird (cf 1, 17 oben S. 82), an Jesus Christus glauben.[42]) Es ist eine deutlichere

---

[41]) Cf Rm 9, 30; 1 Kr 2, 6; Phl 2, 8. Über attributive Adverbialien s. oben S. 34 A 28 zu 1, 4.

[42]) Gegen die von Haußleiter vertretene Ansicht, daß hier und 3, 25. 26 unter πίστις Ἰ. Χρ. der von Jesus geleistete Glaube als Mittel der Herstellung der Gottesgerechtigkeit zu verstehen sei, kann hier nur in Kürze folgendes bemerkt werden: 1) So gewiß Jesus nach den Evv und Hb 12, 2 als ein gläubiger Mensch betrachtet werden kann, so wenig läßt sich diese Betrachtungsweise an irgend einer Stelle bei Pl nachweisen. Er bezeichnet das Wohlverhalten Jesu, auf welchem die Versöhnung, Erlösung und Rechtfertigung beruht, sonst als demütigen aktiven und passiven Gehorsam gegen Gott (Rm 5, 18f.; 15, 3—8; Phl 2, 8), als eine vollkommene, jedes sündige Wollen und Handeln ausschließende Rechtsverwirklichung, als tatsächliche Lebensgerechtigkeit (Rm 5, 18; 2 Kr 5, 21), als einen Beweis aufopfernder, freigibiger Liebe und Gnade (Gottes und) Christi zu den sündigen Menschen (Rm 5, 6f. 15f.; 8, 35. 37; Gl 2, 20; Eph 5, 2), niemals aber als Glaube oder auch nur als eine Betätigung des Glaubens im Tun und Leiden. 2) Da bis dahin im Rm überhaupt vom Verhalten Christi noch mit keiner Silbe die Rede war, konnte kein Leser erraten, daß hier das gläubige Verhalten Jesu als Mittel der Herstellung seiner eigenen und damit aller gleich ihm Glaubenden Gerechtigkeit gemeint sei, zumal es sich nach dem Zusammenhang um den einzigen, den verdammlichen Sündern noch offenstehenden Weg zur Gerechtigkeit vor Gott handelt. Diesen Weg aber hat Jesus nicht zu beschreiten gehabt. Wie alles in 1, 18—3, 20 von jenen Gesagte paßt vor allem 3, 20 nicht auf ihn. Er hat ja das Gesetz erfüllt, und nicht nur sein Glaube ist eben dadurch ganz anders motivirt und anders geartet, als derjenige der Sünder, welche im Glauben die ihnen im Ev sich darbietende Gerechtigkeit ergreifen, sondern vor allem sein persönliches Gerechtsein ist etwas ganz anderes, als das Gerechtwerden der glaubenden Sünder. Worauf jenes beruht, sieht man Rm 8, 3. 3) Unerträglich wäre die Artikellosigkeit von πίστις v. 22. 25. 26, wenn darunter nicht das allen Hörern des Ev zugemutete Glauben im allgemeinen, sondern das bestimmte und besondere Verhalten Jesu während seines Erdenlebens verstanden werden sollte, von welchem hier als bekannt vorausgesetzt würde, daß es im Glauben bestanden habe. 4) Ein Grund, den Genitiv bei πίστις als Gen. subj. zu fassen, kann auch aus v. 26 nicht hergeleitet werden, vorausgesetzt, daß dort Ἰησοῦ ohne weiteren Zusatz zu lesen ist. Denn da der christliche Glaube sich stets auf die Person des Erlösers richtet und gründet, ist es

Wiederaufnahme des schon 1, 17 durch ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ausgedrückten Gedankens. Diese Bedeutung von διὰ πίστεως wird auch dadurch bestätigt, daß die folgenden, wiederum attributiv zu δικ. θεοῦ gehörigen Adverbialen εἰς πάντας κτλ. gleichfalls nicht auf die Entstehung oder die ein für allemal geschehene φανέρωσις der Gottesgerechtigkeit sich beziehen, sondern auf die Glaubenden, die gläubigen Hörer des Ev als das Ziel hinweisen, wohin die bereits in der Welt vorhandene und für die Menschheit erkennbar gewordene Gottesgerechtigkeit gelangen soll. Wohin immer das Ev kommt, kommt auch die Gottesgerechtigkeit (cf 10, 4—21); aber sie kommt in den Besitz der Hörer des Ev nur unter der Bedingung des Glaubens, d. h. sie kommt zu allen und über alle, die das an sie herantretende Ev gläubig aufnehmen und damit die von oben stammende Gerechtigkeit sich zu eigen machen.[43]) Wenn zur Bestätigung des ohnehin schon durch seine Wiederholung stark betonten πάντας hinzugefügt wird: „denn es gibt keinen Unterschied“, so könnte damit gesagt sein, daß unter allen Menschen, sofern sie nur glauben, kein Unterschied bestehe, welcher Gott hindern könnte, ihnen die Gottesgerechtigkeit zuzuwenden. Es wäre damit allen anderen Unterschieden unter den Menschen außer dem zwischen Glauben und Nichtglauben, z. B. den nationalen, socialen, kulturellen, sexuellen Gegensätzen die Bedeutung für das Verhältnis zu Gott abgesprochen (cf 1, 14. 17; 10, 12; Gl 3, 28). Aber eine andere Wendung erhält das οὐ γάρ ἐστιν διαστολή durch den dieses Urteil bestätigenden Satz (23): „denn sie alle sündigten und ermangeln der Anerkennung von seiten Gottes“. Selbstverständlich kann πάντες hier keinen anderen Sinn haben als v. 22. Nicht von den Menschen überhaupt gilt diese Aussage, sondern von allen Glaubenden, und es wird von ihnen nicht gesagt, daß sie „allzumal Sünder sind“ (Luther), sondern daß sie in der ihrem Gläubigwerden vorangegangenen Zeit gesündigt haben, daß sie ein Leben in Sünden hinter sich haben. Hieran schließt sich als eine weitere Folge καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Daß unter ἡ δόξα

---

für die grammatische Fassung des Gen. obj. bei πίστις gleichgiltig, ob der Herr als Christus (Ps 3, 9) oder als Christus Jesus (Gl 2, 16) oder als Jesus Christus (Gl 3, 22) oder als der Sohn Gottes (Gl 2, 20) oder nur mit dem Namen Jesus (Rm 3, 26) bezeichnet ist. S. unten A 91 zu Rm 3, 26.

[43]) Durch εἰς πάντας ist die Vorstellung gegeben, daß das die Gottesgerechtigkeit zum Inhalt habende Ev auf seinem Wege über die Erde zu allen Menschen hinkommt (cf 10, 18), durch ἐπὶ πάντας, daß die vom Himmel stammende, im Ev enthaltene Gottesgerechtigkeit über die auf Erden wohnenden Menschen herabkommt. Cf ἐπί c. acc. 1, 18; 2, 2. 9; 9, 23; 11, 22; 2 Kr 12, 9. Die Verteilung der beiden Bestimmungen auf die Gläubigen aus Israel und aus den Heiden (so Thdrt) läßt sich nicht begründen, cf dagegen 3, 30; 15, 8f.

τ. ϑ. hier und 5, 2 nicht die Gotte eignende Herrlichkeit oder Gottes herrliches Wesen selbst (1, 23) oder die Gotte gebührende Ehre (4, 20), sondern wie unter *δικαιοσύνη, δύναμις, εὐαγγέλιον τοῦ ϑεοῦ* (1, 1. 16. 17) ein von Gott den Menschen zugedachtes und zukommendes Gut zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Begriff von *ὑστερεῖσϑαι*. Fraglich aber ist, ob damit die von Gott dem Menschen in der Schöpfung verliehene Herrlichkeit und Würde gemeint ist (Ps 8, 6—9; Gen 1, 27—30; Jk 3, 9), oder die Ehre und Anerkennung, welche Gott dem gerechten Menschen nicht versagt und versagen wird.[44]) Von ersterer aber würde nicht gesagt sein, daß alle Glaubenden daran Mangel leiden, sondern daß sie dieselbe verloren haben oder dem Tod verfallen sind (cf 5, 12—21; 7, 10—24). Dem hiesigen Zusammenhang, in welchem es sich darum fragt, ob und wie der Mensch vor Gott als ein Gerechter zu stehen komme, entspricht nur die andere Bedeutung. In dieser Beziehung also besteht unter den Gläubigen kein Unterschied; keiner von ihnen hat eine durch eigenes Wirken erworbene Gerechtigkeit und eine hierauf sich beziehende Anerkennung Gottes aufzuweisen; denn sie alle haben, gleichviel wie ihr Leben seit der Bekehrung beurteilt werden mag, ein sündhaftes Leben mindestens hinter sich. Ist hiemit der Satz, daß in bezug auf den Erwerb einer vor Gott giltigen Gerechtigkeit unter den Christgläubigen kein Unterschied bestehe, negativ begründet durch den Hinweis auf den gemeinsamen Mangel an einer selbsterworbenen Gerechtigkeit, so wird er v. 24 auch noch positiv gerechtfertigt durch Beschreibung des allen Gläubigen gemeinsamen Weges zur Gerechtigkeit. Es geschieht in Form des dem vorigen Satz untergeordneten, also auch noch von dem *γάρ* in v. 22 abhängigen Participalsatzes (24): „während sie geschenkweise vermöge seiner (Gottes) Gnade durch die in Christus Jesus (gegebene) Befreiung gerecht werden“. Sehen wir vorläufig von einer genaueren Bestimmung des Begriffs *δικαιοῦσϑαι* ab, welche erst nach Untersuchung der hier und v. 28. 30 demselben beigefügten Adverbialien gegeben werden kann, so ergibt sich schon aus dem Tempus von *δικαιούμενοι*, daß hierunter ein der Gegenwart angehöriger Vorgang des religiösen Lebens zu verstehen ist. Nachdem v. 23 vom Standpunkt des in der Gegenwart stattfindenden Gläubigwerdens ein Rückblick auf die vorchristliche Vergangenheit derer getan wurde, welche dem Ev und der in demselben an sie herantretenden Glaubensgerechtigkeit glaubend entgegenkommen, wird v. 24 nicht etwa auf den zu-

[44]) Jo 12, 43 *δόξα τοῦ ϑεοῦ* opp. *τῶν ἀνϑρώπων* = *παρὰ τοῦ ϑεοῦ* und *παρὰ ἀνϑρώπων* Jo 5, 41. 44. Auch Rm 2, 7. 10 bedeutet *δόξα* (nach der Ordnung der Begriffe) nicht die tatsächliche Verherrlichung, die leibliche Verklärung, sondern dasselbe, was Rm 2, 29; 1 Kr 4, 5 *ὁ ἔπαινος* heißt, die Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens.

künftigen Tag des Gerichts hingewiesen (cf 2, 5f. 12f. 3, 6), was überall nur durch Part. fut. oder durch *μέλλοντες δικαιοῦσθαι* deutlich auszudrücken wäre, vollends aber hier nicht anders ausgedrückt werden konnte, wo vorher nichts gesagt ist, was den Tag des Gerichtes zu vergegenwärtigen geeignet war. Durch v. 21—22 ist der Leser vielmehr in die Gegenwart seit dem Kommen Christi versetzt, in welcher die Gottesgerechtigkeit als offenkundige Realität vorhanden ist, in Gestalt des Ev an die Einzelnen, die das Ev hören, herantritt und von denen, die das Ev gläubig aufnehmen, nicht nur erkannt, sondern auch angeeignet wird, weshalb sie auch „eine Gottesgerechtigkeit durch Glauben an Jesus Christus" genannt werden konnte. Also in bezug auf diesen in die Gegenwart fallenden Moment ihres Gläubigwerdens[45]) wird von den Christgläubigen behauptet, daß sie ein *δικαιοῦσθαι* erleben. Daß dieses *δικ.* geschenkweise (*δωρεάν*) geschieht, bildet den Gegensatz zu jeder dasselbe bedingenden Gegenleistung des Menschen, welcher dabei etwas empfängt.[46]) Die Gabe kann keine andere sein, als das Ergebnis des *δικαιωθῆναι*, die Gerechtigkeit, deren alle Menschen, die zum Glauben kommen, nach v. 23 von sich aus ermangeln cf 5, 17. Dieser Gedanke wird durch *τῇ αὐτοῦ χάριτι* noch verstärkt.[47]) Zugleich wird durch das auf *τοῦ θεοῦ* zurückbezügliche und durch seine Voranstellung betonte *αὐτοῦ* hervorgehoben, daß Gott es ist, welcher vermöge seiner nur in ihm selbst begründeten Gnade dem Menschen zu der ihm mangelnden Gerechtigkeit verhilft. Gott ist, wie sofort v. 26 und weiterhin noch mehrmals (v. 30; 4, 5; 8, 33) deutlicher gesagt wird, *ὁ δικαιῶν*. Schwieriger ist der Sinn der letzten Näherbestimmung von *δικαιούμενοι* zu bestimmen: *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰ.* Das zwar unterliegt keiner Frage, daß *ἀπολύτρωσις* wie auch *λύτρωσις* nach Etymologie und ansehnlichem Sprachgebrauch die Befreiung einer in Haft (Kriegsgefangenschaft, Sklaverei, Schuldhaft oder auch Verpflichtung) befindlichen Person oder Sache gegen Zahlung eines Lösegeldes (*λύτρον, λύτρα*) oder Leistung irgend

---

[45]) Es heißt v. 22 nicht *τοὺς πιστεύσαντας* oder *πεπιστευκότας*, sondern *πιστεύοντας*. Da nicht zu allen gleichzeitig das Ev und die Gottesgerechtigkeit kommt, versteht sich von selbst, daß in diesem *πιστεύοντας* und ebenso in *δικαιούμενοι* die zeitlich auseinanderfallenden Einzelfälle zusammengefaßt sind. Es ist ein und derselbe, nach einander von vielen erlebte zweiseitige Vorgang: das *πιστεύειν* und das *δικαιοῦσθαι*. Daß derselbe nicht dem Gerichtstag, sondern der Geschichte vor dem Gericht angehört, wird v. 26 u. 28; 5, 1; 8, 30 vollends unwidersprechlich.

[46]) Cf Mt 10, 8; 2 Kr 11, 7; Ap 21, 6. Die abgeleitete Bedeutung *frustra* (Gl 2, 21 Bd IX², 135 A 72) ist hier natürlich unanwendbar.

[47]) Cf die Verbindung von *χάρις* und *δωρεά* 5, 15. 17, von *χάρισμα* und *δώρημα* 5, 16, und den Gegensatz von *χάρις* und *ὀφείλημα* 4, 4 oder auch *ἔργα* 11, 6; Eph 2, 8f. (da auch *θεοῦ τὸ δῶρον*).

eines Äquivalents bedeutet.[48]) Aber erstens ist nicht zu verkennen, daß, besonders bei übertragenem Gebrauch von *ἀπολυτροῦν* und *ἀπολύτρωσις* die etymologisch begründete Näherbestimmung des Begriffs, wonach er die Zahlung eines Lösegeldes einschließt, oft völlig verwischt erscheint,[49]) so daß nur die allgemeine Vorstellung der Befreiung aus einer Haft, Gebundenheit oder Verpflichtung übrigbleibt und *ἀπολυτροῦν* sich von *ἀπολύειν* oder *ἀφιέναι*[50]) nicht mehr wesentlich unterscheidet. Zweitens ist nicht zu übersehen, daß je nachdem man entweder die regelmäßige Bedeutung des act. *λυτροῦν, ἀπολυτροῦν* (*dimittere*) oder diejenige des med. *λυτροῦσθαι, ἀπολυτροῦσθαι* (*redimere*) zu grunde legt, auch die abgeleiteten Substantiva entweder die Handlung dessen bezeichnen, welcher den ihm Verhafteten aus der Haft entläßt, freigibt,[51]) oder die Handlung dessen, welcher durch Zahlung eines

---

[48]) Cf Bd I², 551 A 87; S. 604 ff., besonders A 92.

[49]) Dies gilt z. B. von allen Fällen, wo die Worte auf die schließliche Erlösung, die Befreiung vom Tode und der Vergänglichkeit angewandt sind: Rm 8, 23 (*τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος* cf v. 21 *ἐλευθερωθήσεται, ἐλευθερία*); Eph 1, 14; 4, 30; auch wohl 1 Kr 1, 30, cf Lc 21, 18; denn wem sollte Gott oder Christus zum Zweck dieser Befreiung ein *λύτρον* geben, und worin sollte dieses bestehen? Das Gleiche gilt von den Stellen, wo die Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten als Tat Gottes durch *λυτροῦσθαι, λύτρωσις* bezeichnet wird: Ex 6, 6 (*λυτρώσομαι ὑμᾶς* = *ῥύσομαι ὑμᾶς ἐκ τῆς δουλείας*); 15, 13; Ps 111, 9. Cf auch Jes 52, 3. — Dan 4, 30ᶜ LXX ohne Äquivalent im Grundtext und bei Theod. *ὁ χρόνος τῆς ἀπολυτρώσεώς μου*, die Zeit meiner Befreiung vom Wahnsinn.

[50]) Auch *ἀπολύειν* (act. und pass.) heißt von altersher freigeben, freilassen sowohl gegen Lösegeld (Ilias 1, 95; Plato republ. III, 390. 392) oder gegen andere Leistungen, Versprechungen und dgl. (2 Makk 6, 22. 25 pass.; 12, 25 act. cf v. 24 *ἐξαφεῖναι σῶον*), als auch ohne Lösegeld z. B. Entlassung von Soldaten aus dem Dienst Xenoph. hist. hell. VI, 5, 21 (daneben *ἀφῆκεν*); 1 Makk 11, 38, Freisprechung von Angeklagten und Strafgefangenen Susanna 53 (Theod., *ἠφίεις* LXX); Mt 27, 5; AG 26, 52; Hb 13, 3, Entlassung des Weibes durch Ehescheidung Mt 5, 31 f., Erlösung vom Leben Tob 3, 13 (vat. *ἀπολῦσαί με*, ℵ *ἀπολυθῆναί με*). — Dagegen im med. sehr gewöhnlich loskaufen.

[51]) *ἀπολυτροῦν* gegen Lösegeld freilassen Ex 21, 8 (unterschieden von v. 11 *ἐξελεύσεται δωρεὰν ἄνευ ἀργυρίου*); Plato legg. XI, 919 A; Ep. Phil. ad Ath. 3 (Demosth. or. XII); Polyb. 2, 6, 6; 22, 18, 12 (al. 22, 21, 8); Ep. Aristeae 20 (= *ἀπολύειν* c. 15. 22. 24; *ἀπόλυσις* c. 14. 16. 19; *ἐλευθεροῦσθαι* c. 27). Demgemäß bez. *ἀπολύτρωσις* die Freisprechung und Freilassung gegen Zahlung eines *λύτρον* oder gegen Leistung eines mit einem *λύτρον* vergleichbaren Äquivalents. So Hb 11, 35 *οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν* mit Beziehung auf 2 Makk 6, 18—31 (v. 22 *ἵνα τοῦτο πράξας ἀπολυθῇ τοῦ θανάτου*, v. 30 *δυνάμενος ἀπολυθῆναι τοῦ θανάτου* cf A 50): sie nahmen das Anerbieten, sie unter der Bedingung einer heuchlerischen Verleugnung des Judentums von der Todesstrafe freizusprechen, nicht an. So Philo. omnis prob. lib. 17 *ἀπογνοὺς ἀπολύτρωσιν*, auf die ihm angebotene Freilassung gegen Lösegeld verzichtend, tötete er sich selbst. Über *ἀπολύτρωσις* Plut. Pompejus 24 Reiske III, 754 s. A 52. Aber auch ohne die Vorstellung eines Loskaufs durch *λύτρα* Rm 8, 23; Eph 1, 14; 4. 30 s. oben A 49; Clem.

Lösegelds oder auch ohne solches die Befreiung des einem anderen

---

strom. VII, 56 in eschatologischem Sinn: ἀπολυθέντων ἡμῶν κολάσεως . . . μεθ' ἣν ἀπολύτρωσιν κτλ. Nahe verwandt ist der Gebrauch Hb 9, 15 εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν παραβάσεων, was sich zu εἰς ἄφεσιν (τῶν) ἁμαρτιῶν Mr 1, 4 cf Hb 9, 22; 10, 18 verhält, wie *dimissio* zu *remissio*, indem an die Stelle der Personen, die Gott, der λυτρωτής seiner Gemeinde (Ps 19, 15; 78, 35), aus der Haft entläßt, deren Sündenschuld tritt, welche er ihnen erläßt, cf Mt 18, 25—27; Ps 130, 7f. πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις, καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ (dafür σώσει Mt 1, 21). Daher auch die Gleichsetzung von ἀπολύτρωσις mit ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν Kl 1, 14; Eph 1, 7, welche nicht möglich wäre, wenn nicht Gott als das Subjekt beider Handlungen gedacht würde. Indem Gott die Sündenschuld erläßt, entläßt er die durch ihre Sünden gleichsam in Schuldhaft bei ihm Befindlichen aus der Haft. — Eine Inschrift von Kos (Paton and Hicks The inscr. of Kos, Oxford 1891 p. 52 nr. 29 = Herzog, Koische Forschungen u. Funde, 1899 S. 39 Z. 7) gebraucht ἀπολύτρωσις neben ἀπελευθέρωσις für Emanicipation von Sklaven, also im Sinn der in zahlreichen inschriftlichen Emancipationsurkunden von Delphi wiederkehrenden Formel ἐφ' ᾧτε (oder ἐφ' ὅτῳ) ἐλεύθερος (-ρον, -ρα, -ραν) εἶμεν (= εἶναι) s. E. Curtius, Anecd. Delphica, 1843 Nr. 2, 6; 4, 5; 5, 7; 6, 9; 8, 10; 13, 11. Es handelt sich dabei um eine aus dem alten Hierodulenwesen erwachsene, seit der Diadochenzeit sehr verbreitete Form der Emancipation (cf Curtius l. l. p. 10—47; Foucart, Arch. des missions scientif. 2. Série, tom. III, 375ff.), welche nach Deißmann (Licht vom Osten, 1908 S. 253) Pl „zur Grundlage einer seiner tiefsinnigsten Christuskontemplationen gemacht“ haben soll, d. h. so ziemlich alles dessen, was Pl über die durch Christus bewirkte Erlösung zu sagen weiß und durch ἀπολύτρωσις, ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν, ἐλευθεροῦν, ἐλευθερία, ἀπελεύθερος κτλ. ausdrückt. Dies dürfte jedoch wieder eine der heute üblichen Überschätzungen hellenischer und hellenistischer Parallelen auf Kosten der dem Hebräer und Rabbinenschüler Pl viel näher liegenden Parallelen aus „Gesetz und Propheten“ sein, deren Zeugnis Pl in 3, 21 ausdrücklich für das, was folgt, in Anspruch genommen hat. Jene Form der Emancipation bestand darin, daß der Besitzer des Sklaven diesen unter sehr umständlichen Formalitäten an einen Gott und dessen Tempel verkaufte unter der Bedingung, daß dieser die Freiheit erlange. Dieser Akt war einerseits ein reeller Sklavenverkauf, bei welchem der Besitzer den auf dem Sklavenmarkt üblichen Kaufpreis durch die Tempelpriester ausgezahlt bekam und überdies meistens durch allerlei Klauseln mehr seinen und seiner Erben Vorteil als das Wohl des Sklaven zu wahren wußte. Andrerseits war dieser Akt nur ein fiktiver Kauf seitens der Gottheit und ihrer priesterlichen Vertreter; denn der von seinem Besitzer verkaufte und von der Gottheit angekaufte Sklave ging nicht wirklich in den Besitz der Gottheit über, wurde nicht Tempelsklave, sondern erhielt die volle, fortan unter den Schutz der Gottheit und außerdem noch der bürgerlichen Gesetze gestellte Freiheit; und der Kaufpreis wurde in Wirklichkeit nicht von dem fiktiven Käufer, der Gottheit gezahlt, d. h. von der Priesterschaft dem Tempelschatz entnommen, sondern mußte zuvor von dem Sklaven aus seinem *Peculium*, seinen Ersparnissen an den Tempel entrichtet werden, cf Curtius p. 36; Foucart p. 384. 424; Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 374. In Wirklichkeit also kauft der Sklave unter Zustimmung seines Herrn sich selbst los, bewirkt dadurch in Verbindung mit der Fiktion eines Verkaufs seitens seines Herrn und eines Ankaufs seitens der Gottheit seine Emancipation, d. h. wird sein eigener Herr, der weder einem Gott noch einem Menschen zum Gehorsam verpflichtet ist. Auch bei weitgehender Anwendung des *Omne simile claudicat* sollte man einsehen, daß was Pl von der

Verhafteten, sei es Person oder Sache, bewirkt.[52]) Die letztere Bedeutung, welche durch einflußreiche Übersetzungen mehr oder weniger bestimmt ausgedrückt und von den meisten Auslegern festgehalten worden ist,[53]) ist jedenfalls in ihrer engeren, etymologisch begründeten Fassung (*redemptio*, Befreiung der Verhafteten durch Zahlung eines *λύτρον*) hier unanwendbar; denn die voranstehenden Näherbestimmungen des *δικαιοῦσθαι*, welche, wie gezeigt, durch ihre Voranstellung und ihre Vereinigung sehr stark betont sind: *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, schließen die Vorstellung einer Befreiung in folge von Zahlung eines Lösegeldes geradezu aus,[54]) wie geläufig diese Vorstellung sonst dem Ap. gewesen

---

ἀπολύτρωσις und dem dadurch begründeten Verhältnis des Menschen zu Gott und Christus lehrt, mit diesem besonderen, ebenso scheinheiligen wie künstlichen Modus der Sklavenbefreiung nichts zu schaffen hat. Selbst da, wo Pl die Vorstellung einer durch Loskauf bewirkten Befreiung ausdrückt (s. A 55), zeigt sich keine Spur von Beziehung auf jenen Brauch, sondern nur die Vergleichung mit dem schlichten Loskauf sei es eines Sklaven oder eines Kriegsgefangenen oder eines in Schuldhaft Befindlichen oder eines durch Verpflichtung Gebundenen. Wo aber die Vorstellung eines Loskaufs entweder nicht ausgedrückt oder durch den sonstigen Inhalt der Aussage ausgeschlossen ist (Rm 8, 23 s. A 49. 51), fällt jede Veranlassung fort, dieselbe einzutragen, oder speciell an Sklavenemancipation und vollends an die erörterte komplicirte Art derselben zu denken, welche in ihren charakteristischen Formen viel mehr Unähnlichkeiten als Ähnlichkeiten mit dem, was Gott durch Christus zur Befreiung der sündigen Menschheit getan hat, aufweist.

[52]) Dies die regelmäßige Bedeutung des med. *λυτροῦσθαι* in LXX, welche niemals das act. *λυτροῦν* hat, meist für גאל oder פדה. Dan 4, 24 (27) LXX u. Theod. für aram. פרק; Test. XII patr. Levi 2, 10; Lc 24, 21; Tt 2, 14; Barn. 14, 5. 8; Herm. vis. 4, 1, 7; Plato Theaet. 165 E (reflexiv, wofür Lev 25, 49 *ἑαυτόν*); Polyb. 18 (al. 17), 16, 1; Plut. Cimon 7. Demgemäß *λύτρωσις* Loskauf Lev 25, 48; Plut. Aratus 11; im weiteren Sinn: Befreiung, Erlösung Ps 111, 9; Lc 1, 68; 2, 38; Hb 9, 12; 1 Clem. 12, 7; auch Lösegeld Num 18, 16; Didache 4, 7 (in Almosen bestehend). — Das med. *ἀπολυτροῦσθαι* ist recht selten, in der Bibel nicht zu finden. Es liegt aber in wesentlich gleicher Bedeutung wie med. *λυτροῦσθαι* dem pass. Gebrauch zu grund Zeph. 3, 1 (al. 3, 3); Plut. Pompejus 24 Reiske p. 755. Für den entsprechenden Gebrauch von *ἀπολύτρωσις* = Loskauf fehlen, wie es scheint, die sicheren Beispiele. Polyb. 6, 58, 11; 27, 11, 3 gebraucht dafür *διαλύτρωσις*, die meisten lassen sich an *λύτρωσις* genügen s. vorher. Bei Plut. Pompejus 24 p. 754 steht *πόλεων αἰχμαλωτῶν ἀπολυτρώσεις* am Ende einer Reihe von Untaten der Piraten, bedeutet also nicht Loskauf, sondern Freilassung der von ihnen eroberten Städte seitens der Piraten gegen Lösegeld, gehört also zu den Belegen für diese Bedeutung in A 51.

[53]) Vulg, dg *redemptio*, S[1]S[3]Sh פורקנא, Luther Erlösung; Engl. auth. version *redemption*. Mit Entschiedenheit ist dagegen und für die oben vertretene Deutung Klosterm. S. 80 ff. eingetreten.

[54]) Ex 21, 2. 11 (s. A 51). Die Absicht einer geistreichen *Condradictio in adjecto*, wie sie Jes 52, 3; 55, 1 f.; Ps 44, 13 vorliegt, würde statt *δικαιούμενοι* ein Wort erfordert haben, welches die zu *δωρεάν* gegensätzliche Vorstellung des Kaufs oder Loskaufs deutlich ausdrückt, etwa *ἀπολυτρούμενοι, ἐξαγοραζόμενοι*.

ist.[55]) Aber auch die abgeschwächte allgemeinere Bedeutung einer Befreiung der in Haft Befindlichen durch Einwirkung eines Anderen auf den, der sie in Haft hält, ist hier ausgeschlossen. Denn es könnte als der, welcher durch irgend etwas Gott dazu bewegt, die durch ihre Sündenschuld ihm Verhafteten freizugeben, als *λυτρωτής* oder *σωτήρ* nur Christus gedacht werden; hier aber handelt es sich um die *δικαίωσις*, deren Subjekt, wie gezeigt, Gott ist. Ferner müßte, wenn doch damit die Vorstellung verbunden werden sollte, daß Christus durch seine erlösende Tätigkeit den zureichenden Grund für das von Gott ausgeübte *δικαιοῦν* geschaffen habe, erstens Christus als der *ἀπολυτρούμενος*, und zweitens diese seine Leistung als Grund der *δικαίωσις* bezeichnet sein, etwa durch *ἀπολυτρωθέντες διὰ Χριστοῦ Ι.* oder *διὰ τὴν ἀπολύτρωσιν, ἥ ἐλυτρώσατο ἡμᾶς Χρ. Ἰ.* Statt dessen heißt es, daß die *ἀπολ.* in Christus vorliege, und nicht auf grund und wegen derselben (*διὰ τὴν ἀπολ.*), sondern durch dieselbe (*διὰ τῆς ἀπολ.*) soll das von Gott ausgehende *δικαιοῦσθαι* der Glaubenden sich vollziehen. Es kann daher nur die andere, im Sprachgebrauch mindestens überwiegende Bedeutung von *ἀπολύτρωσις* Platz greifen (*dimissio, manumissio*), wonach es den Schulderlaß und die damit zusammenfallende Freilassung des durch ihre Sündenschuld in Schuldhaft Geratenen, hier also die Befreiung als Tat Gottes bezeichnet (A 51). Dafür entscheidet auch die Analogie der sehr ähnlichen Aussagen über Christus Kl 1, 14 (und Eph 1, 7): *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.* Gott gegenüber sind alle Menschen mit Einschluß derer, welche gläubig werden, verschuldet (v. 23); seinem verdammenden Gericht müßten sie schließlich, wenn ihnen nicht eine Befreiung widerfährt, ausnahmslos verfallen (v. 19). Darum kann auch nur Gott es sein, der sie aus der Schuldhaft entläßt, sie von Schuld und Strafe zugleich freispricht (Mt 18, 27; Bd I², 367f.). Das hat Gott in dem Messias Jesus und durch ihn getan. Seinen Willen, daß die durch ihre Sünde seinem Zorn und Gericht verfallenen Menschen unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens an seinen offenbar gewordenen Willen von Schuld und Strafe befreit seien, hat er schon dadurch erklärt und nicht nur erklärt, sondern auch zu verwirklichen begonnen, daß er seinem Volk den verheißenen Erlöser sandte.[56]) In noch deutlicherer und wirksamerer Weise hat Gott beides getan, indem er Jesus in der Ausrichtung des Berufs, zu welchem er ihn gesandt hat, allem Volk eine allgemeine Amnestie, ein Gnaden- und Erlaßjahr verkündigen ließ, in welchem alle Verschuldeten

---

[55]) Gl 3, 14; 4, 5 (5, 1. 13); 1 Kr 6, 20; 7, 22f.; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14 cf Mt 20, 23 (Bd I³, 605); 1 Pt 1, 18; 2 Pt 2, 1; Ap 5, 9; 14, 3f.

[56]) Cf Lc 1, 68; Mt 1, 21; Jo 3, 16; Gl 4, 4f.; s. unten zu Rm 8, 3.

ihrer Schuld, alle Gefangenen ihrer Haft erledigt werden; [57]) und indem er ihm Vollmacht gab, den einzelnen ihrer Schuld Bewußten den Schulderlaß, welchen Gott im Himmel ihnen gewährt, auf Erden in glaubhafter und wirksamer Weise zuzusprechen, daß sie sich frei von Schuld fühlen dürfen und sollen.[58]) Am innigsten aber erscheint die von Gott gewährte *ἀπολύτρωσις* mit der Person Christi verknüpft und findet daher das *τὴν ἐν Χρ. Ἰ.* seine stärkste Rechtfertigung im Tode Jesu sowohl nach den eigenen Aussagen Jesu [59]) als nach dem Gemeinglauben der apostolischen Gemeinde. Daß Pl vor allem diesen Gipfelpunkt der in Christus vorhandenen *ἀπολύτρωσις* im Auge hat, zeigt der zur Erläuterung von v. 24 angefügte Relativsatz v. 25. Daß Jesus in seinem Sterben sein Leben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* hingegeben (Mt 20, 28; 1 Tm 2, 6), also als der *λυτρωτής* (*ὁ λυτρωσάμενος*) seiner Gemeinde sich dargestellt hat (Tt 2, 14), nötigt nicht nachträglich zu der vorhin abgewiesenen Annahme, daß Pl *ἀπολύτρωσις* hier im Sinn eines von Christus vollzogenen Loskaufs verstanden haben wollte; denn er betrachtet in v. 25 das Sterben Christi nicht als Tat Christi, sondern, wie so manchmal (Rm 5, 5—8; 8, 32; 2 Kr 5, 18 f.), als eine Tat Gottes in Christo. Gott also bleibt in v. 25 wie in v. 24 das Subjekt der *ἀπολύτρωσις*. In wiefern aber man sagen könne, daß Gott in Christo eine Freilassung der ihm durch ihre Sünde verhafteten Menschheit vollzogen habe, auf welcher die *δικαίωσις* aller Glaubenden beruht, erklärt der Satz: „welchen (Christum) er als ein Sühnemittel durch den Glauben in seinem Blute öffentlich hingestellt hat". Etymologisch betrachtet ist *τὸ ἱλαστήριον* [60]) nichts anderes als das substantivirte Neutrum des von einem zu postulirenden Subst. *ἱλαστήρ* abgeleiteten Adj.

---

[57]) Lc 4, 17—21 nach Jes 61, 1—2. Das dortige *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός* (שְׁנַת רָצוֹן לַיהוָה cf Jes 49, 8) ist wohl kein festgeprägter Name des Jobeljahrs (Lev 25, 10 f. יוֹבֵל, *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως*, Ez 46, 17 שְׁנַת הַדְּרוֹר, *ἔτος ἀφέσεως*), bezeichnet aber doch ein solches; denn die prophetische Schilderung entspricht in wesentlichen Stücken den Vorschriften Lev 25, 8 ff.; auch das Wort דְּרוֹר Jes 61, 1 weist auf Lev 25, 10 cf Ez 46, 10, und das Jes 61, 2 zur Charakteristik des Jahres gewählte רָצוֹן soll an die in diesem Jahr erfolgende Abtragung oder Tilgung aller Schulden erinnern, cf das Wort רָצָה Jes 40, 2; Lev 26, 34. 36. 41. 43; 2 Chron 36, 21. Daß aber Pl bei Anwendung des Begriffs *ἀπολύτρωσις* an das jüdische Erlaßjahr dachte, wird auch dadurch bestätigt, daß er sofort zu *ἱλαστήριον* übergeht; denn am Versöhnungstage (*τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἐξιλασμοῦ* Lev 25, 9) soll das Jobeljahr ausgerufen werden. Auch das Citat aus Jes 49, 8 in 2 Kr 6, 2 weist auf denselben Anschauungskreis.

[58]) Mt 9, 2—6 (Bd I^2, 367 ff.); Lc 7, 36—50; Jo 13, 10; 15, 3 (Bd IV, 530. 562).

[59]) Mt 20, 28 (Bd I^2, 604 ff.); 26, 28; Mr 10, 45; 14, 24; Jo 10, 11—18; 15, 13.

[60]) Cf Deißmann, Ztschr. ntl Wiss. 1903 S. 193—212.

ἱλαστήριος,[61]) kann aber sehr verschiedene Dinge bezeichnen, die zum *ἱλάσκεσθαι* dienen oder doch damit enge verbunden sind. Unrichtig war jedenfalls die mask. Fassung der älteren Lateiner (*propitiatorem*), welche auch neuere Exegeten glaubten annehmen zu dürfen.[62]) Es müßte mindestens nachgewiesen werden, daß von *ἱλαστήριος* oder von irgend einem andern Adjektiv gleicher Bildung außer dem Neutr. auch das Masc. substantivirt worden wäre, was schwerlich gelingen wird. Wie manche andere substantivirte Neutra dieser Bildung[63]) bezeichnet *ἱλαστήριον* häufig den Ort der betreffenden Handlung. So ist es gemeint, wenn in

---

[61]) Cf *φυλακτήρ* (schon Ilias 9, 66 = *φύλαξ*), *φυλακτήριος* (bewachend, schützend), *τὸ φυλακτήριον* Wachposten, Wachturm, aber auch allgem. Schutzmittel, besonders Amulet, Behälter des Talismans Epiph. haer. 51, 1; daher Mt 23, 5 für die jüdischen Thephilin (Bd I², 642 A 67); *δηλητήρ, δηλητήριος, τὸ δηλητήριον* das tötliche Gift; *σωτήρ, σωτήριος* adj. Tit 2, 11; Sap 1, 14; *τὸ σωτήριον* Lc 2, 30; 3, 6; Eph 6, 17, oft in LXX, meist kaum mehr von *σωτηρία* zu unterscheiden. Daß die Form *ἱλαστήρ* neben *ἱλαστής* in den Lexx. nicht nachgewiesen ist, tut nichts zur Sache. Es fehlt auch *ἱκετήρ* neben *ἱκέτης* als Voraussetzung von *ἱκετήριος* (wohl *ἱκτήρ* — *ἱκτήριος*), und es gibt kein *δικαστήρ* neben *δικαστής* als Voraussetzung von *τὸ δικαστήριον*. Für *χαριστήριον* scheint weder *χαριστής* noch *χαριστήρ* nachweisbar. Bei anderen Wörtern dieser Bildung z. B. *θυσιαστήριον* fehlt der Nachweis für den adj. Gebrauch. Auch *ἱλαστήριος* findet sich selten adj. gebraucht. Ex 25, 17 (nach einer Variante auch 37, 6) scheint *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* entweder Doppelübersetzung für כפרת, cf *ἐπίθεμα* für den Deckel der Bundeslade bei Jos. ant. III, 6, 5 Niese 135. 137 und bei Philo vita Mos. III, 8; pref. 19 (dreimal mit der Angabe, daß dieses *ἐπίθεμα* in der Schrift *ἱλ.* heiße); oder es heißt „als *ἱλαστ.* einen Deckel von Gold“, cf Jos. ant. XVI, 7, 1 *τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας . . κατεσκευάσατο* d. h. „als ein die Furcht beschwichtigendes *ἱλ.* errichtete er ein Denkmal aus weißem Stein“. IV Makk 17, 22 entspricht die LA des א *τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου* besser, als die ohne Artikel vor *θαν.*, dem Parallelglied *τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων*. Sicher dagegen ist *τὰς ἱλαστηρίους χεῖρας ἐπιτιθέναι* bei Philost. hist. eccl. IV, 7. Cf die oft citirte Stelle aus Niceph. Vita Sym. Styl. Acta SS. Mai V, 355 *χεῖρας ἱκετηρίους, εἰ βούλει δὲ ἱλαστηρίους ἐκτεῖνας θεῷ* und Fayûm towns ed. Grenfell-Hunt p. 313 Nr. 337 aus dem 2. Jahrh. n. Chr. *εἱλαστηρίους θυσίας*.

[62]) Z. B. v. Hengel I. 329; Haußleiter S. 22. Unverständlich ist mir, wie letzterer dies durch Berufung auf das rein adjekt. *σωτήριος* Tt 2, 12 zu rechtfertigen meint, und wie Deißmann S. 209 die Möglichkeit, *ἱλ.* als Acc. des masc. Adj. zu fassen, concediren mag, dessen Charakter übrigens durch die participiale Wiedergabe „als Versöhnenden oder Sühnenden“ verwischt wird. In gutem Deutsch würde jeder dafür „Versöhner“ u. dgl. sagen. Es handelt sich allerdings um die Funktion des *ἱλάσκεσθαι*, zu deren Träger Gott Christum bestimmt oder gemacht hat. Der Träger einer Funktion, eines Amtes u. dgl. kann aber nur dann durch ein Adj. oder, was häufiger vorkommt, durch ein Part. als solches bezeichnet werden (*ἄρχων, ἡγούμενος, πρεσβύτερος*, Referent, Beamter), wenn die adj. oder partic. Form durch konstanten Gebrauch völlig substantivirt ist. Ein solcher Gebrauch läßt sich aber m. W. von keinem einzigen mask. Adj. auf *-ήριος* nachweisen.

[63]) *βουλευτήριον, δικαστήριον, θυσιαστήριον, κοιτήριον, ἀγνιστήριον, ἁγνευτήριον* (cf N. kirchl. Ztschr. 1908 S. 278.

LXX regelmäßig und nach ihr Hb 9, 5 die כַּפֹּרֶת, der Deckel der Bundeslade unter der nicht unbestrittenen Voraussetzung, daß der Name von כִּפֶּר im Sinne von sühnen gebildet sei, ἱλ. heißt; denn dies war zwar nicht die einzige, aber doch als Ort der symbolischen Gegenwart Gottes die vornehmste Stelle des Tempels, an welche am Versöhnungstag der Hohepriester das sühnkräftige Blut der Sündopfer sprengte.[64]) Aus gleichartigem Grunde wird auch הָעֲזָרָה, die Einfriedigung des Brandopferaltars, durch ἱλ. wiedergegeben.[65]) Als Stätten, wo man Sühne seiner Sünden und Gnade bei Gott findet, werden in der jüngeren Literatur Kirchen, Klöster, besonders auch die Altäre nicht selten ἱλαστήρια genannt.[66]) Aber auch ein zur Sühne eines Frevels am Tatort errichtetes kostbares Denkmal heißt so bei Josephus.[67]) Endlich finden wir das Wort auch so gebraucht, daß es geradezu durch Sühne oder Sühnopfer und zwar im Sinne der sühnenden Handlung wiedergegeben werden kann.[68]) Der Sprachgebrauch allein kann demnach nicht darüber entscheiden, wie Pl das Wort an dieser einzigen Stelle, wo er und, abgesehen von Hb 9, 5, das NT es gebraucht, es verstanden haben wollte. Gegen die uralte und noch nicht ausgestorbene Meinung, daß er damit Jesus als das ntl Gegenbild

[64]) Lev 16, 14—19. Das Blut sollte nicht nur auf den Deckel der Lade, sondern auch auf den Boden vor der Lade und an den Räucheraltar und den Brandopferaltar gesprengt bzw. gestrichen werden (cf in Kürze Köhler, Atl Gesch. I, 447 ff.), im zweiten Tempel auch an den Vorhang Joma V, 4 cf Lev 4, 16—18.

[65]) Ez 43. 14. 17. 20 cf den ganzen Abschnitt 43, 18—27 und 45, 18—25. In 45, 19 steht jedoch für dasselbe Wort τὸ ἱερόν und 2 Chr 4, 9; 6, 13, wo es mit חצר synonym gebraucht ist, αὐλή und αὐλὴ τοῦ ἱεροῦ.

[66]) Basil. Seleuc. (5. Jahrh.) sagt von einem Theklakloster (Vita et mir. Theclae ed. Pantinus p. 124) ὡς εἶναι πάνδημον ἰατρεῖον τὸν τόπον καὶ κοινὸν καθεστάναι τῆς γῆς ἁπάσης ἱλαστήριον. Andere Beispiele gibt Deißmann S. 196 f.

[67]) Ant. XVI, 7, 1 s. oben A 61. In den von Deißmann S. 195 an die Spitze gestellten Beispielen (Inscript. of Cos ed. Paton and Hicks Nr. 81. 347; Dio Chrys. XI p. 355 Reiske) ist der Gedanke der Sühne für Sünden oder der Versöhnung der Gottheit gänzlich oder beinah gänzlich verwischt.

[68]) IV Makk 17, 20—24 nach der wahrscheinlicheren LA s. A 61. Die Märtyrer, die bis in den Tod ihre Heiligkeit bewahrt haben, haben dadurch ihrem ganzen Volk eine Reinigung (von Sünden und Gottes Gnade) zugewandt. Sie sind ein ἀντίψυχον der Sünde des Volks geworden, was mehr sagen will, als der abgeschliffene Gebrauch dieses Worts bei Ignatius (cf meinen Ign. S. 421 f.), und „durch das Blut dieser Frommen und das ἱλαστήριον ihres Todes hat die göttliche Vorsehung das vorher geplagte Israel gerettet“. Hier könnte der im Gen. epexeg. neben ἱλ. gestellte Tod als das Sühnmittel gedacht sein. Da aber das Sterben ein Vorgang ist, ist der Tod wahrscheinlicher als Sühnehandlung gedacht, ἱλαστήριον also = ἱλασμός. Orig. hom. XII, 12 in Jerem. citirt einmal Rm 3, 25 mit ἱλασμός statt ἱλαστήριον. Es wäre zu vergleichen der häufige Gebrauch von σωτήριον = σωτηρία und von φίλτρον Liebeszaubermittel = φιλία Liebe.

der Kapporeth, des Deckels der Bundeslade bezeichnet habe,[69]) ergeben sich aus dem sonstigen Inhalt des Satzes und der Analogie der ntl Typologie gewichtige Gründe. Nirgendwo sonst wird die Person Jesu mit einem Gerät des atl Kultus verglichen. Es würde der einleuchtende Vergleichungspunkt zwischen der Kapporeth und dem sterbenden, sein Blut vergießenden Jesus fehlen. Nur etwa das Kreuzesholz, welches vom Blute Jesu benetzt wurde (Kl 1, 20), hätte als Gegenbild der mit dem Blut des Sündopfers besprengten Kapporeth, aber mindestens ebensogut des Brandopferaltars (Ex 29, 12. 16. 20; Lev 4, 18) angesehen werden können. Je seltsamer der Gedanke wäre, um so deutlicher hätte er ausgedrückt werden müssen. Der Name eines nur einmal existirenden Gegenstandes, der übrigens in dem Tempel, welchen Pl kannte, gar nicht mehr vorhanden war, konnte nicht stillschweigend als Gattungsbegriff prädikativ verwendet werden.[70]) Es mußte entweder die Vergleichung Christi mit jenem Einzelding förmlich ausgesprochen werden (Rm 5, 14; Hb 7, 3), was auch in der prägnanten Form der Identificirung geschehen konnte (1 Kr 10, 4), oder es mußte durch eine gegensätzliche Näherbestimmung und den Artikel ausgedrückt werden, daß Christus die vollkommenere Verwirklichung der durch die Kapporeth vorgebildeten Idee sei.[71]) Unverträglich mit dieser Deutung von *ἱλ.* ist auch *προέθετο*, was hier doch nichts anderes heißen kann, als daß Gott Christum von sich aus öffentlich hingestellt hat.[72]) Denn die Bundeslade samt ihrem Deckel war im Allerheiligsten vor aller Augen verborgen und selbst für den Hohenpriester am Versöhnungsfest durch die Wolken des Weihrauchs absichtlich verschleiert. Diese tiefgreifende Unähnlichkeit würde Pl aber nicht unausgesprochen gelassen

---

[69]) So z. B. Orig., Thdrt, Luther, wie schon seine Übersetzung „Gnadenstuhl" sowohl hier als im AT zeigt; mit besonderem Eifer Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung II[1], 167. 169 ff.

[70]) Wie *προσφορὰ καὶ θυσία* Eph 5, 2, um ein von Ritschl S. 171 wenig glücklich gewähltes Beispiel zu nennen, oder *κύριος καὶ Χριστός* AG 2, 36, *ἀρχιερεύς* Hb 2, 17, oder *ἁμαρτία* 2 Kr 5, 21, *κατάρα* Gl 3, 13.

[71]) 1 Kr 15, 45. 47 *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος,* 1 Kr 5, 7 *τὸ πάσχα ἡμῶν,* Gl 4, 26 *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ,* auch Mt 11, 14.

[72]) Gegen die Fassung von *προέθετο* in der Bedeutung „sich vornehmen, einen Vorsatz fassen" (Rm 1, 13; Eph 1, 9, so schon Orig. Chrys. Abstr *in Christo proposuit deus i. e. disposuit, propitium se futurum humano generi, si credant*) spricht 1) daß das Wort in diesem Sinne schwerlich, wie das in diesem Fall synonyme *προώρισεν,* einen doppelten Akkus. erträgt, 2) daß nach dem Zusammenhang von 3, 21 an nicht von dem der Erlösung vorangehenden Ratschluß, sondern von der erlösenden Tat Gottes die Rede ist. Es ist also die sehr gewöhnliche Bedeutung von *προτίθεσθαι* anzunehmen: öffentlich hinstellen, zur Schau stellen. Cf auch Bd IX[2], 139 zu *προεγράφη ἐσταυρωμένος* Gl 3, 1.

haben,[73]) und die Eintragung dieses sehr wesentlichen Gedankens durch Ritschl (S. 171) ist unzulässig. Wenn man aber, wie Ritschl, wozu weder das Wort ἱλ. noch die Erinnerung an das Blut Christi einen Anhalt bietet, an die Eigenschaft der Kapporeth als symbolischer Thronsitz Gottes denken dürfte, würde sich die unerträgliche Vorstellung ergeben, daß Gott den Stuhl, auf dem er thront, vor sich hingestellt und der Welt zu sehen gegeben habe. Gott sitzt ewiglich auf seinem Thron, auch wo dieser als ein Thron der Gnade vorgestellt wird (Gl 4, 16), was er dadurch geworden ist, daß Christus als unser Fürbitter zur Rechten Gottes thront (Rm 8, 34). Ist nach alle dem von der technischen Bedeutung, welche LXX dem Wort gegeben hat, abzusehen, so ist auch die in diesem Gebrauch zur Anwendung gebrachte, sonst ziemlich verbreitete Bedeutung „Sühnestätte" hier wenig wahrscheinlich. Die Frage nach einem Ort, wo Sühne zu finden sei, ist fernliegend, solange nicht der Gedanke ausgesprochen ist, daß eine Sühne notwendig oder möglich oder wirklich vorhanden ist. Diesen erwartet man vor allem ausgesprochen zu finden. Er wäre ausgesprochen, wenn Pl ἱλ. in dem Sinn von Sühne d. h. Sühnehandlung gebraucht hätte. Daß die Person des Erlösers in prägnanter Weise mit der Sühnhandlung idendificirt wäre, um zu sagen, daß diese Handlung seine Hauptaufgabe sei und nur von ihm vollbracht sei, würde an 1 Jo 2, 2; 4, 10 seine genauen Parallelen und bei Pl manche Analogie haben,[74]) und könnte um so näher liegen, als unmittelbar vorher die ἀπολύτρωσις in eine ähnlich enge und kühne Verbindung mit der Person des Erlösers gesetzt ist. Aber abgesehen davon, daß diese Bedeutung bisher nur an einer einzigen, textkritisch unsicheren Stelle nachzuweisen ist und auch dort exegetisch nicht außer allem Zweifel steht (s. oben S. 185 A 68 zu IV Makk 17, 22), fällt sie zu sehr aus der Analogie der gleichartig gebildeten Wörter (oben S. 184 A 61. 63). Diese sichert dem Wort die Bedeutung „das zur Sühne dienende, das Sühnemittel". Unberechtigt ist dagegen, diesen Begriff zu dem des Sühnopfers im konkreten Sinn, der zur Sühnung dienenden Opfergaben oder Opfertiere, zu verengern; denn erstens sollte man denken, daß Pl, wenn er den blutenden und sterbenden Christus als ein Schlachtopfer darstellen wollte, irgend eine der atl Benennungen der gesetzlichen Opfer, zu welchen ἱλ. nicht gehört, gewählt haben würde.[75]) Zweitens ist

[73]) Cf Rm 5, 15f.; 1 Kr 15, 46f. — Rm 16, 25f.; Eph 3, 5. 4; Kl 1, 26. — Hb 9, 8—12; 10, 19f. — 1 Pt 1, 20.

[74]) Christus zur Sünde gemacht 2 Kr 5, 21, ein Fluch geworden Gl 3, 13, für uns zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden 1 Kr 1, 31.

[75]) Cf Eph 5, 2; Rm 12, 2 (s. auch unten zu Rm 8, 3); 1 Kr 5, 7; 1 Pt

gerade für diese engere Bedeutung bisher noch kein Beleg beigebracht worden, wohl dagegen dafür, daß auch andere Dinge als Opfer z. B. ein zur Gutmachung eines Frevels errichtetes Denkmal als Sühnemittel angesehen wurde (A 61. 67). Als ein solches hat Gott Christum öffentlich hingestellt. Der Begriff des ἱλ. wird aber durch διὰ πίστεως attributiv näherbestimmt;[76]) denn als adverbielle Näherbestimmung von προέθετο würde es nur von dem Glauben des handelnden Subjektes, also Gottes, verstanden werden können,[77]) was sinnlos wäre; aber auch wenn an den Glauben der Menschen zu denken wäre, bliebe unfindbar, inwiefern die einmalige göttliche Tat der Aufstellung Christi als eines Sühnemittels durch den nachfolgenden Glauben der Hörer des Ev vermittelt sein sollte. Gemeint und gesagt ist vielmehr, daß Christus das Sühnemittel, als welches Gott ihn ein für allemal aufgestellt hat, was er also nach Gottes Absicht oder der Idee nach für die Menschheit ist, in Wirklichkeit doch erst durch Glauben wird d. h. durch den Glauben der Einzelnen, die sich des Sühnenmittels bedienen. Es verhält sich damit ganz ebenso wie mit der einmal für immer in die Erscheinung getretenen Gottesgerechtigkeit, welche erst durch den Glauben der Personen, denen das Ev die Kunde bringt, in deren Besitz gelangt und dadurch in voller Wahrheit und Wirklichkeit das wird, was sie nach Gottes Absicht für die Menschheit sein soll (oben S. 175 zu 3, 22 f.). Die nächstfolgende Präpositionalverbindung dagegen ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ wird ebenso, wie ohne Frage die dritte (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐ.), eine adverbielle Näherbestimmung zu προέθετο sein.[78]) Da dieses Prädikat ebenso wie πεφανέρωται v. 21 ein in die Erscheinung tretendes

---

1, 19; 2, 24; das ἀρνίον ἐσφαγμένον der Ap und die ganze Terminologie des Hb.

[76]) Ebenso 3, 22; Phl 3, 9 cf oben S. 34 A 28 zu Rm 1, 4, 5. An unserer Stelle darf διὰ πίστεως (om. A) durch ℵC*D*G 67** als gesichert gelten gegen B, die Antioch. und die Korrektoren von CD, welche τῆς einschieben.

[77]) Nur weil und wo sich dies von selbst versteht, kann hier wie Gl 2, 16; Kol 2, 12; Hb 6, 12; 11, 33. 39 ein persönlicher Gen. subj. fehlen, wie man ihn 1 Th 3, 5 und anderwärts findet.

[78]) Die Verbindung von ἐν τ. αἵ. mit πίστεως (Glaube an sein Blut) ist schon in Anbetracht des Sprachgebrauchs des Pl (Bd IX², 185 f.) und des NT's überhaupt (Bd IV, 199 A 61) in bezug auf die Verbindungen der Objekte des Glaubens mit πίστις von äußerster Unwahrscheinlichkeit; auch ist der Gedanke des „Glaubens an das Blut Christi“ (Ign. Smyrn. 6, 1) dem NT fremd. Jede Angabe eines bestimmten Glaubensobjektes würde hier vom Hauptgedanken ablenken. — Unwahrscheinlich ist aber auch die Koordination von διὰ πίστεως und ἐν τ. αἵ. αὐ. als zweier Attribute zu ἱλαστήριον. Die Ordnung müßte die umgekehrte sein: zuerst das zu der geschichtlichen Tatsache der πρόθεσις Christi als Sühnemittel gehörige Blutvergießen Christi, dann erst der successive Glauben derer, welche durch das Ev aufgefordert werden, des dargebotenen Sühnemittels sich zu bedienen.

und in den Bereich menschlichen Erkennens fallendes, einmaliges Handeln Gottes beschreibt, andrerseits aber von der Mehrheit der Menschen bis dahin noch nicht als ein Handeln Gottes erkannt wird, so erwartet man, daß auf das äußere und weltkundige Ereignis hingewiesen werde, worin diese göttliche *πρόθεσις* Christi als Sühnemittel sich vollzogen hat. Dieser Erwartung entspricht Pl durch *ἐν τῷ αἱ. αὐ.* Der starke Ton, welchen das Prädikat durch seine Voranstellung bekommen hat, macht es auch stilistisch unanstößig, daß über das Objektsprädikat *ἱλ. διὰ τ. π.* hinweg an das Prädikat diese Näherbestimmung und noch mehrere andere sich anschließen. Als ein durch Glauben wirklich und wirksam werdendes *ἱλ.* hat Gott Christum in seinem Blut öffentlich hingestellt, d. h. indem er ihn am Kreuz sterben und sein Blut vergießen ließ, hat er ihn zu einem solchen *ἱλ.* gemacht. Ohne dieses blutige Todesleiden wäre Christus nicht das *ἱλ.*, dessen der Glaubende sich getrösten kann.[79]) Den Zweck aber der hiemit beschriebenen Veranstaltung Gottes beschreibt die nun folgende lange Kette von in einander verschlungenen Präpositionalverbindungen (v. 25ᵇ. 26). Vor deren Untersuchung jedoch ist noch erst der Gedankeninhalt des bis dahin nur formell behandelten Begriffs *ἱλαστήριον* und seine Bedeutung im hiesigen Zusammenhang festzustellen. Ursprünglich heißt *ἱλάσκεσθαι* und *ἐξιλάσκεσθαι* eine Person, gewöhnlich die Gottheit, deren Zorn gegen sich man voraussetzt oder fürchtet, günstig oder gnädig (*ἵλεως*) stimmen, versöhnen, und zwar in der Regel durch ein Handeln, welches man für geeignet hält, dasjenige Verhalten, wodurch man den Zorn der Gottheit erregt zu haben sich bewußt ist, wieder gut zu machen. Objekt des *ἱλάσκεσθαι* ist außerhalb der Bibel durchweg die zürnende Gottheit. Auch der griech. Bibel ist diese Bedeutung nicht fremd; sie liegt vielmehr zu grunde, wenn LXX כִּפֶּר, wo es Gott zum Subjekt und die Sünden zum Objekt hat, durch *ἱλάσκεσθαι ταῖς ἁμαρτίαις* wiedergibt. Es heißt da, gleichviel ob es in passiver oder in medialer Form steht, sich versöhnen lassen, gnädig werden[80]) und kann daher auch mit

[79]) Cf Rm 5, 9; Eph 1, 7; 2, 13; Kl 1, 20; 1 Pt 1, 2. 19; 1 Jo 1, 7; 5, 6; Ap; Hb.

[80]) Ps 65, 4 (*ἱλάσῃ*); 78, 38 (*ἱλάσεται*); 79, 9 (*ἱλάσθητι*). So auch *ἐξιλάσκεσθαί με σοί* im Munde Gottes Ez 16, 62. Das pass. *ἱλάσθη* auch für נִחַם Ex 32, 14; ebenso gemeint das med. *ἐξιλάσκεσθαι* 2 Chron 30, 18, dasselbe für נָשָׂא Sir 16, 7. Für diesen Gebrauch des Med. s. auch A 81 und Kühner-Gerth I, 108; Blaß, Ntl Gr. § 55, 2. Da dabei zwischen dem Med. und ähnlichem Gebrauch des Pass. (Blaß § 54, 5) ein Unterschied besteht, welchen wir durch die Übersetzung „etwas tun lassen" verwischen, die Franzosen durch *faire* und *laisser* c. inf. ausdrücken, so haftet dem Gebrauch von *ἱλάσασθαι* für *ἱλασθῆναι* eine Ungenauigkeit an, welche in diesem Fall um so empfindlicher wird, weil das Med. dieses Verbs in Er-

dem Dativ sowohl der Person des Sünders als der Sünde als Übersetzung von סָלַח, also als Ausdruck des göttlichen Schulderlasses dienen.[81]) Durch das Gebet des Zöllners Lc 18, 13 *ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ* ist dieser Gebrauch wenigstens einmal im NT vertreten.[82]) Eine wesentliche Verschiedenheit des biblischen Sprachgebrauchs ergab sich aber aus der von heidnischen Vorstellungen abweichenden Anschauung von Gottes Zorn. Der Gott der Offenbarung will nicht den Schaden, sondern das Heil, nicht den Tod, sondern das Leben des sündigen Menschen, und er selbst gibt ihm Mittel und Wege an die Hand, wie er seiner Verschuldung vor Gott ledig werden und dem Zorn Gottes entrinnen könne. Das hierauf gerichtete Handeln des Menschen, sei es des in eigener Sache handelnden Sünders, sei es des ihn vertretenden Priesters, verfolgt nicht sowohl den Zweck, in Gott statt einer feindlichen, nichtgünstigen, zornigen Stimmung und Gesinnung eine günstige, gnädige, nachsichtige Gesinnung zu erwecken, als vielmehr durch ausgesprochene Anerkennung und Verurteilung seiner eigenen Sünde dem Urteil Gottes über dieselbe zuzustimmen und durch Anwendung der von Gott zur Gutmachung der Sünde ihm angewiesenen Mittel sich der Gnade Gottes zu vergewissern. Daher wird Gott in der Bibel kaum ein einziges Mal[83]) als Objekt des aktiv gemeinten *ἱλάσκεσθαι* oder *ἐξιλάσκεσθαι* angegeben. Sehr gewöhnlich dagegen wird als das eigentliche und nächste Objekt des durch diese Verba und das hebr. כִּפֶּר ausgedrückten menschlichen oder priesterlichen Handelns die menschliche Sünde gedacht und genannt. So in LXX, im griech. Sirach und an der einzigen ntl Stelle, wo das Verbum sich findet.[84]) Überall da heißt also *ἱλ.* und das

---

mangelung eines gebräuchlichen Act. *ἱλάσκειν* dieses mitvertritt und fast nur in akt. Sinn gebraucht wird.

[81]) Ps 25, 11 *ἱλάσῃ τῇ ἁμαρτίᾳ μου*, 2 Reg 5, 18 zweimal *ἱλάσεται* (an 2. Stelle v. l. *ἱλασθήσεται*) *κύριος τῷ δούλῳ σου*, 2 Reg 24, 4 *οὐκ ἐθέλησέν κύριος ἱλασθῆναι*, Dan 9, 19 Theod. *κύριε ἱλάσθητι*, LXX *ἱλάτευσον*. — Dafür Num 14, 20; 1 Reg 8, 30. 34. 36. 39; Jer 5, 1; 31, 34 und öfter *ἵλεως ἔσομαι, ἔσῃ*.

[82]) Cf das Citat Hb 8, 12 aus Jer 31, 34 u. Bd I², 549 A 81.

[83]) Einzige Stelle wäre Sach 7, 2, wo *ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον* aber nicht in sakrificiellem Sinn steht und nicht als Übersetzung von כִּפֶּר, sondern von חִלָּה „erweichen, begütigen, flehentlich anrufen", wofür Ex 32, 11 und sonst besser *δέεσθαι*. Von Beschwichtigung eines zornigen Menschen Prov 16, 14, z. B. durch Geschenke Gen 32, 21 *ἐξιλ.* = כִּפֶּר. Über *καταλλάσσειν, καταλλαγή*, wofür wir versöhnen zu setzen pflegen, ist hier noch nicht zu reden, nur etwa zu bemerken, daß auch diese Worte bei Pl nie Gott zum Objekt haben.

[84]) Hb 2, 17 *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*. Cf 1 Jo 2, 2; 4, 10 Christus selbst ein *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, entsprechend der häufigen Konstr. von כִּפֶּר mit עַל und בְּעַד. In LXX nie so das Simplex, sondern *ἐξιλάσκεσθαι*, meist mit *περὶ ἁμαρτίας, ψυχῆς, λαοῦ κτλ.*; c. acc. nur von Entsündigung heiliger Gegenstände Lev 16, 20. 23; Ez 45, 20. Jüngeren

häufigere *ἐξιλ.* nicht (Gott) versöhnen, den Zorn Gottes beschwichtigen, sondern (die Sünde) sühnen und zwar in dem ursprünglichen Sinn dieses Wortes, wonach es einen ausschließenden Gegensatz bildet entweder zu aller Strafe oder doch zu voller Anwendung des Strafrechts.[85] Durch die aufgezeigte Weiterentwicklung des Begriffs *ἱλάσκεσθαι* (*ἱλασμός, ἱλαστήριον*) auf biblischem Gebiet ist aber die Beziehung zu dem gegen die Sünde und die Sünder gerichteten Zorn Gottes keineswegs aufgehoben. Der Zweck der so benannten Handlungen und Dinge ist und bleibt vielmehr, diesen Zorn unwirksam zu machen, vor ihm zu schützen und zu retten, und den reumütig Gottes sündenvergebende Gnade suchenden Sünder dieser Gnade zu vergewissern. An unserer Stelle ist dem Wort *ἱλαστήριον* die Bedeutung eines diesem Zweck dienenden Sühnemittels durch den Gedankengang von 1, 18 an gesichert. Fragt es sich doch darum, wie die Christen, welche wissen, daß Gottes Zorn schon während dieses Weltlaufs gegen alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit vom Himmel her reagirt (1, 18 ff.) und im Endgericht sich rückhaltlos entladen wird (2, 4 ff.), welche auch nicht wie die Leichtsinnigen ohne Grund sich einbilden, daß gerade sie dem Gericht Gottes entrinnen werden (2, 3), oder wie die Rechthaberischen das Recht Gottes zur Verhängung seines Zornes anfechten (3, 5), sondern bekennen, daß auch sie wie alle Menschen schon jetzt und vollends im Endgericht als verdammungswürdige Sünder vor Gott als dem unbestechlichen Richter stehen und stehen werden (3, 4. 9. 19. 23); es fragt sich, wie die Christen trotz solcher Erkenntnis der Gnade Gottes und des ewigen Lebens gewiß leben und sterben und dem Tag des Gerichts getrost entgegensehen mögen. Die Hoffnung, durch Erfüllung der Gebote Gottes und überhaupt durch eigene Leistung die ihnen mangelnde Gerechtigkeit zu erlangen und eine wirksame Sühne für ihre Sünden zu beschaffen, ist durch die mehr als tausendjährigen Geschichte Israels unter dem Gesetz als trügerisch

---

Gebrauchs ist die Konstruktion von *ἱλ.* und *ἐξιλ.* mit verschiedenen Bezeichnungen der Sünde als Akkusativobjekt Hb 2, 17 (s. Anfang dieser A); *ἐξιλ. ἀδικίας* Dan 9, 24 (Theod., nicht LXX); *ἁμαρτίας* Sir 3, 3 u. 30 (al. 28, hier = hebr. כפר c. acc.), Sir 5, 6 (hebr. סלח, und 5, 5 *ἐξιλασμός* = סליחה).

[85]) Der moderne, nicht eben sinnreiche Gebrauch des Worts, wonach z. B. die Hinrichtung eines Mörders die angemessene Sühne für seine Untat sein soll, ist dem Altertum und auch unserer älteren Sprache fremd. Luther in seiner Bibel gebraucht „sühnen“ nur 3mal: Jes 47, 11 von Abwendung eines Unglücks (hebr. כִּפֵּר, Vulg. *expiare*, LXX ganz ungenau); 2 Sam 21, 3 (so urspr., später in „versöhnen“ geändert, LXX *ἐξιλ.*), wo zunächst an eine Geldbuße als Sühne für eine Blutschuld gedacht wird, dann aber doch die Tötung eines Teils der Nachkommen des verstorbenen Mörders eintritt; Sir 27, 23 (al. 21 *λοιδορίας ἔστιν διαλλαγή*, hebr. fehlt). Dazu Sir 35, 5 (al. 32, 3) „aufhören Unrecht zu tun, das ist ein recht Sühnopfer“ (*ἐξιλασμός*, hebr. fehlt).

erwiesen (3, 19 f.). Die Zuversicht der Christen gegenüber der anscheinend unvermeidlichen Verdammung im göttlichen Gericht gründet sich vielmehr darauf, daß Gott für sie getan hat, was dem Menschen zu tun unmöglich war und ist. Gott hat den am Kreuz sein Blut vergießenden Christus als ein Sühnemittel öffentlich vor aller Welt und für alle Menschen hingestellt, als ein *ἱλαστήριον*, welches für den Einzelnen, der sich dieser Veranstaltung Gottes glaubend unterstellt, eben damit wirklich wird, was es für alle sein will, ein wirksames Mittel, die Sünde zu sühnen, den gegenwärtigen Zorn Gottes durch Gnade aufzuheben und vor der zukünftigen Offenbarung von Gottes Zorn zu bewahren (5, 9). Durch diese Aussage sollte der Satz (3, 24) erklärt und begründet werden, daß Gott in Christus eine allgemeine Amnestie proklamirt, eine Freilassung der ihm durch ihre Sündenschuld verhafteten und seinem Strafgericht verfallenen Menschen vollzogen hat, durch deren gläubige Aneignung, also geschenksweise und auf dem Gnadenwege die sündigen Menschen vor Gott gerecht werden.

Ist dies der Erfolg der durch *προέθετο* ausgesagten Veranstaltung Gottes, so kann auch nichts anderes als dies der Zweck derselben sein. Wenn gleichwohl in den Worten *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* eine neue Zweckangabe folgt, so kann damit nicht ein zweiter, von dem bereits genannten unabhängiger Zweck der Aufstellung Christi als *ἱλαστήριον* gemeint, sondern nur derselbe Zweck unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt sein. Indem Gott durch Aufstellung Christi als Sühnemittel für eine Sühnung der Sünden sorgte, um seinen Schuldgefangenen die Freiheit und den Sündern Gerechtigkeit schenken zu können, hat er zugleich seine Gerechtigkeit erzeigen und erweisen wollen. Durch den Artikel bei *δικ.*, durch die Bedeutung von *ἐνδείκνυσθαι* (cf oben S. 124 zu 2, 15) und vollends durch die vollständigere Erklärung in v. 26 ist außer Zweifel gestellt, daß hier nicht wieder die von Gott stammende, den Menschen zugedachte Gerechtigkeit (1, 17; 3, 21 f.) gemeint ist, sondern die Eigenschaft Gottes als *δίκαιος*. Er wird diese unter anderem durch sein gerechtes Richten am jüngsten Tage offenbaren (2, 5—11). Wie wenig aber der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in der von dem unparteiischen Richter durch Freisprechung der Guten und Bestrafung der Bösen bewiesenen Gesinnung und Betätigung aufgeht, zeigte sich schon 3, 5 ff., indem dort in Frage gestellt wurde, ob Gott nicht ungerecht handle, indem er den Sünder, der ihm nützliche Dienste geleistet, seinen Zorn fühlen lasse. Wie dort ist auch hier ein viel weiterer Begriff der Gerechtigkeit zu grunde gelegt; denn nicht durch Bestrafung der Sünder oder Belohnung der Gerechten, sondern durch Beschaffung und Bereitstellung eines Sühnemittels für die Sünder wollte er diesmal, in dem blutigen Leiden Christi, seine Gerechtig-

keit erweisen. Dies setzt voraus, daß die Gerechtigkeit Gottes ohne diese seine weltkundige Tat unerkennbar gewesen und geblieben wäre. Inwiefern dies der Fall sei oder wodurch die Gerechtigkeit Gottes verdunkelt war und einer Erweisung bedurfte, sagen die Worte *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτιῶν ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*, d. h. „wegen des Hingehenlassens der früher geschehenen Sünden während des Aufschubs Gottes“. Ob man diese Worte mit *εἰς ἔνδειξιν* koordinirt und wie dieses als adverbielle Bestimmung zu *προέθετο* faßt oder, was natürlicher erscheint, von dem in *ἔνδειξις* enthaltenen Verbalbegriff abhängen läßt, ist sachlich gleichgiltig, da diese *ἔνδειξις* mit der *πρόθεσις* zusammenfällt. Das nur hier in der Bibel zu lesende *πάρεσις* kann schon deshalb, sowie seiner Etymologie wegen nicht mit dem so gewöhnlichen *ἄφεσις* sinnverwandt oder gar gleichbedeutend sein: aber auch darum nicht, weil da, wo Schulderlaß, Sündenvergebung vorhanden wäre, es keiner Sühne und keines neuen Sühnemittels mehr bedürfte. Es liegt vielmehr *παριέναι* in der Bedeutung vorübergehen, hingehen lassen im Gegensatz zum Eingreifen durch Mahnung, Rüge, Strafe u. dgl. zu grunde.[86]) Pl vermeidet es, Gott geradezu zum Subjekt der *πάρεσις* zu machen, was sich auch darin zeigt, daß er *ἀνοχῇ* nicht durch ein rückbezügliches *αὐτοῦ*, sondern durch *τοῦ θεοῦ* näherbestimmt. Freilich ist es Gott, von dem es abhängt, ob Sünden gestraft oder gesühnt werden oder aber ungestraft und ungesühnt bleiben. Letzteres aber kann um so eher subjektlos gedacht werden, als es ein Nichthandeln, also kein Handeln ist. Es fand ein Hingehenlassen, ein Gewährenlassen statt in bezug auf die vorher d. h. vor dem durch *προέθετο* und nachher durch *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* vorgestellten Moment der Aufstellung Christi als Sühnemittel, geschehenen Sünden cf Hb 9, 15. Nicht zu *προγεγονότων*[87]), sondern zu *πάρεσις* gehört das folgende

[86]) Sir 23, 2 steht *παριέναι τὰ ἁμαρτήματα* parallel mit *ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασί τινος φείδεσθαι* und bedeutet nach dem ganzen Zusammenhang: ungestraft, unkorrigirt lassen. Cf Sap Sal 11, 23 *παρορᾶς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν* (= Rm 2, 4); ebenda 12, 20: Gott straft die Feinde Israels *μετὰ τοσαύτης προσοχῆς καὶ διέσεως*, was an die Verbindung von *πάρεσις* und *ἀνοχή* erinnert. Genauer entspricht der *πάρεσις* *negligere* opp. *animadvertere*. Entfernte Ähnlichkeit des Gedankens zeigt auch AG 17, 30.

[87]) Durch die Wortstellung wäre dies nicht unbedingt ausgeschlossen cf Rm 8, 18; Blaß § 73, 2 S. 248, wohl aber durch den Sachverhalt; denn die *ἀνοχή* deckt sich nicht mit der vorchristlichen Zeit, welcher die fraglichen Sünden angehören, sondern erstreckt sich weiter bis zum Gericht, schließt also die vorchristliche Zeit nur ein. Daß nicht schärfer zwischen der vorchristlichen Zeit der *πάρεσις* und der bis zum jüngsten Tag reichenden Zeit des Wartens auf das Endgericht unterschieden wird, erklärt sich völlig aus der urchristlichen, schon durch die Predigt des Täufers begründeten Anschauung, daß mit der Erscheinung Christi das Ende des Weltlaufs gekommen sei.

ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Hier zeigt sich deutlicher wie 2, 4 (oben S. 109 A 9), daß *ἀνοχή* nicht Geduld heißt; denn abgesehen davon, daß die Vorstellung einer Geduldsprüfung mit der durch *πάρεσις* dargebotenen Vorstellung der Nichtberücksichtigung sich übel verträgt, würde Pl *ἀνοχή*, wenn es ihm gleichbedeutend mit *μακροθυμία* wäre, schwerlich mit *ἐν*, sondern mit *κατὰ* c. acc. angefügt oder durch einen Participialsatz ersetzt haben.[87a]) Es bezeichnet vielmehr auch hier wie 2, 4 das Aufhalten und Hinausschieben der endgiltigen Entscheidung Gottes über die Sünden und die Sünder, den Gerichtsaufschub. Der damit beschriebene Zeitraum erstreckt sich von der ersten Sünde, die scheinbar oder wirklich ungestraft oder ungesühnt geblieben ist, bis zum Endgericht, umfaßt also auch die vorchristliche Zeit, in welcher eine *πάρεσις* der damals vorgefallenen Sünden stattgefunden hat, deckt sich aber nicht mit dieser, sondern schließt sie nur mit ein. Gleichwohl ist *ἐν τῇ ἀνοχῇ* eine passende Zeitbestimmung zu *πάρεσις*, denn in der vorchristlichen Zeit ist das Hingehnlassen der Sünden und das Hinausschieben des Endgerichts noch viel deutlicher und auffälliger, als seit der Sendung Christi. Durch die Aufstellung Christi als Sühnemittel hat Gott bereits in gewissem Sinn und Maß der *πάρεσις τῶν ἁμαρτιῶν* ein Ende gemacht, und schon durch die Sendung Christi ist in gewissem Sinn ein Gericht über die Sünde vollzogen worden (s. unten zu 8, 3). Beide Begriffe, *πάρεσις* und *ἀνοχή*, gelten demnach von der vorchristlichen Zeit in eminentem, doch aber nur relativem Sinn. Denn nur in Vergleich mit dem Verhalten Gottes als des Erlösers in Christus und als des Weltrichters am Ende der Tage konnte Pl von einer *πάρεσις* in der vorchristlichen Zeit reden. Es hat ja in dieser Zeit keineswegs an jeder Reaktion Gottes gegen die Sünde der Menschen gefehlt. Von einer den ganzen Weltlauf durchziehenden Enthüllung seines Zornes wider alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit auf Erden war 1, 18—2, 2 geredet und dabei auch schon auf geschichtliche Entwicklungen hingewiesen, die als Gerichte Gottes an ganzen Völkern und Generationen dargestellt wurden. Auch an die Sintflut und an das Gericht über Sodom und Gomorrha mußte jeder christliche Leser jener Zeit sich erinnern, welchem die Behauptung, daß vor Christus ein Hingehenlassen der Sünde stattgefunden habe, bedenklich erschienen wäre. Aber niemand konnte auch der Betrachtung von Rm 2, 4f. widersprechen, daß alle diese Kundgebungen des Zornes Gottes gegen die Sünde und die Sünder von ebenso vielen Beweisen der Güte des Schöpfers gegen alle seine Geschöpfe, auch gegen die ungerechten und gottlosen Menschen begleitet sind (cf Mt 5, 45; Gen

---

[87a]) Etwa *τοῦ θεοῦ ἀνεχομένου τῶν ἁμαρτωλῶν*.

8, 21 f.; Ps 104, 13—28); daß die Leichtfertigen sich dadurch verleiten lassen, ebensosehr den Ernst des göttlichen Gerichts wie den wahren Zweck der Schöpfergüte Gottes zu verkennen, und daß darum erst der Tag des Endgerichts den Zorn und das gerechte Richten Gottes wirklich enthüllen werde. Andrerseits hat es in der vorchristlichen Zeit wenigstens in Israel auch nicht an göttlichen Weisungen und Veranstaltungen gefehlt, welche den Zweck ausdrückten, dem sündigen Menschen zu einer Sühnung seiner Sünde und zum Erlaß seiner Schuld zu verhelfen. Aber, auch abgesehen von der ganzen Heidenwelt, in welcher wegen Mangels solcher Offenbarung das gleiche Bedürfnis zu unwürdigsten Kulten und Sühneakten geführt hat, beweisen die Zeugnisse der atl Propheten und Sänger, wie wenig die von Gott gestifteten Kultushandlungen verbürgten, was sie verhießen. Auch in dieser Hinsicht hat also ein Gewährenlassen der Sünde stattgefunden, hat es an einem wirksamen, die Sünde aufhebenden, die Schuld tilgenden Eingreifen Gottes gefehlt. Dadurch aber war die Gerechtigkeit Gottes verhüllt; denn der Gottlose konnte denken und reden, wie es Rm 2, 3 f. oder Ps 50, 16—22 zu lesen ist, und der, welcher in der Beobachtung der Kultusvorschriften seine Frömmigkeit zur Schau trug, konnte sich einbilden, gerecht und Gott wohlgefällig zu sein, eine Täuschung, welche alle Mahnungen der wirklich Frommen nicht zu zerstören vermochten.[88]) Durch den Aufschub des unzweideutigen, alle Sünder entlarvenden Gerichtes und durch den Mangel einer Sühneveranstaltung, welche ihrem Wesen nach jeden heuchlerischen Mißbrauch ausschließt, war die Gerechtigkeit Gottes insofern verdunkelt, als der Schein entstand, daß Gott dem Sünder, obwohl er dies ist und sein will, hold sei und ihn nicht nur mit den Gaben der Schöpfung, sondern auch mit den Geschenken seiner Gnade überschütte.[89]) Darum (d. h. *διὰ τὴν πάρεσιν κτλ.*) war eine Erweisung der Gerechtigkeit Gottes notwendig, wie Gott sie in der Aufstellung Jesu als eines Sühnemittels vollzogen hat. Dadurch hat Gott gezeigt, daß er nicht ein Gönner der gottvergessenen Sünder und der selbstgerechten Heuchler ist, sondern nur denjenigen Menschen oder, was dasselbe ist, nur denjenigen Sündern ihre Sündenschuld erläßt und Gerechtigkeit schenkt, welche in Erkenntnis ihrer Sünde dem sie als Sünder verdammenden Urteil Gottes zustimmen und im Vertrauen auf die in Christus sich ihnen darbietende befreiende Gnade Gottes und im Glauben an die in dem blutigen Tode Jesu von Gott hergestellte Sühnung der Sünde sich unter die Wirkung

[88]) Amos 5, 21 ff.; Hosea 6, 6; Micha 6, 6—8; Jes 1, 11 f.; 29, 13 cf Mt 9, 13; 15, 8; 23, 23 ff.

[89]) Cf Bd IX², 129 ff. zu Gl 2, 17 über Christus als angeblichen *ἁμαρτίας διάκονος*.

dieser Sühne stellen. Damit ist jedoch die vieltausendjährige *πάρεσις* und *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ* noch nicht befriedigend erklärt und gerechtfertigt, findet aber eine Erklärung in dem folgenden (v. 26) *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ κτλ.* Da die der Jetztzeit angehörige Erzeigung der Gerechtigkeit Gottes nichts anderes sein kann, als die v. 25 durch den gleichen Ausdruck bezeichnete und gleichfalls in der Gegenwart durch die Aufstellung Christi bezweckte und erfolgte *ἔνδειξις τ. δικ. αὐ.*, auf welche v. 26 durch den Artikel als eine bereits erwähnte Sache hingewiesen wird, so konnte man meinen, hier eine bloße Wiederaufnahme des dortigen Gedankens vor sich zu haben, so daß also auch dieses *πρὸς τ. ἔνδ.* wie jenes *εἰς ἔνδ.* von *προέθετο* abhinge Dagegen spricht aber gerade die Anwendung des Artikels;[90]) ferner der Wechsel zwischen *εἰς*, welches den Raum angibt, in welchen, oder das Ziel, zu welchem eine Bewegung oder Handlung führt, und *πρός*, das nur die Richtung angibt. Wozu dieser irreführende Wechsel? und wozu überhaupt die Wiederaufnahme, da auch ohne sie das weiter folgende *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* sich an die Hauptaussage anschließen konnte? Es wird daher *εἰς τὴν ἔνδ.* den in *ἀνοχή* enthaltenen Verbalbegriff adverbiell näherbestimmen.[91]) Gott hat das Gericht hinausgeschoben im Hinblick auf (d. h. *πρός*) die vorhin erwähnte, in der Jetztzeit erfolgte Erweisung seiner Gerechtigkeit. Hätte Gott in irgend einem früheren Zeitpunkt an der längst unter seinem Strafurteil stehenden Welt (cf 3, 9—18) dieses Urteil vollstreckt, die sündige Menschheit als Richter dem Verderben überantwortet, so wäre kein Raum geblieben für die zur Erlösung der sündigen Menschen dienende Heilsveranstaltung in Christus. Um seinen hierauf abzielenden Gnadenwillen zu verwirklichen, mußte er mit dem Gericht warten, und dadurch, daß er seinen Gnadenwillen in Christus verwirklicht hat, hat er sich wegen der seine Gerechtigkeit verdunkelnden *πάρεσις* und *ἀνοχή* gerechtfertigt. Diese Erweisung seiner Gerechtigkeit ist aber auch eine unvergleichlich herrlichere, als die, welche in einem die Welt verdammenden und vernichtenden Gericht gelegen hätte, welches vor der Erscheinung Christi, also ohne daß es zu dieser gekommen wäre, stattgefunden hätte. Denn erstens bliebe dann die *πάρεσις* und *ἀνοχή*, welche Gott bis zu solchem Gericht, etwa einer zweiten, alle Menschen ohne Ausnahme ver-

---

[90]) Hierin, aber auch sonst hat die Wiederaufnahme eines Begriffs zum Zweck nachträglicher Näherbestimmung bei Pl eine ganz andere Form: Rm 3, 22; 9, 30 *δικαιοσύνη δέ*, 1 Kr 2, 6; Phl 2, 8.

[91]) Dies ist wegen der Wortstellung und darum, weil *αὐτοῦ* auf das nur bei *ἀνοχῇ*, nicht bei *πάρεσιν* stehende *τοῦ θεοῦ* zurückweist, wahrscheinlicher, als die grammatische Anlehnung von *εἰς τὴν ἔνδ.* an *τὴν πάρεσιν*, obwohl dies sachlich kaum einen Unterschied ausmachen würde.

schlingenden Sintflut oder einem alles Leben verzehrenden Weltbrand geübt hätte, eine nicht nur scheinbare, sondern wirkliche Ungerechtigkeit, weil eine zwecklose Weiterführung der Geschichte mit keinem anderen Erfolg als der Verunehrung Gottes und dem Unheil seiner Geschöpfe. Da nun aber Gott nur im Hinblick auf die Heilsveranstaltung in Christus, welche sonst nicht möglich gewesen wäre, und nur zum Zweck der darin liegenden Erweisung seiner Gerechtigkeit den in der *πάρεσις* und *ἀνοχή* liegenden Schein seiner Gleichgiltigkeit gegen die Sünde auf sich geladen hat, ist er auch in dieser Beziehung gerechtfertigt. Zweitens aber ist die in der Jetztzeit erfolgte Erweisung der Gerechtigkeit Gottes darum eine herrlichere als die, welche in einem die unerlöste Menschheit verdammenden und vernichtenden Gericht gelegen hätte, weil Gott durch jene nicht nur selbst als der schlechthin Gerechte sich darstellt, sondern auch den Menschen, die sich von ihm helfen lassen wollen, zur Gerechtigkeit verhilft, indem er die Gerechtigkeit zum Gemeingut einer erlösten Menschheit macht und ihr zur Alleinherrschaft in der von ihm geschaffenen Welt verhilft. Diese beiden Gedanken werden kurz, aber treffend durch die Schlußworte des langen Satzgefüges (v. 23—26) ausgedrückt: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.*[92]) Sie sind dem *πρὸς τ. ἐνδ.* koordinirt und

[92]) Die LA $\overline{IN}$ d. i. *Ἰησοῦν* (bei Clem. paed. I, 73 ed. Stählin p. 133, 2, in DL und einer Anzahl von Min) kann ursprünglich doch nur Schreibfehler für *ΙΥ* d. i. *Ἰησοῦ* sein. Ebenso der Ausfall von *ΙΥ* oder *ΙΗΥ*, wie G 3, 22 den Namen schreibt, vor *ΠΟΥ* in G g, Min 52. Die Zeugen für *Ἰησοῦν* verstärken also die ohnehin äußerst starke Bezeugung von *Ἰησοῦ* ohne *Χριστοῦ* und andere Zusätze. Diese LA gibt aber keinen Vorwand für die Fassung des Namens als Gen. subj. (Haußleiter s. oben S. 175 zu 3, 22); denn erstens fehlt vorher jede Andeutung von dem subj. Verhalten Jesu; er ist lediglich als Objekt der durch *προέθετο ἱλαστήριον* bezeichneten Tat Gottes dargestellt, und es ist von dem *ἱλ.*, welches er als der Sterbende ist, gesagt, daß er dies für den einzelnen Menschen immer wieder durch Glauben, natürlich nicht durch den Glauben Jesu, was mindestens *τῆς πίστεως αὐτοῦ* erfordern würde sondern durch Glauben des Menschen an Gottes Veranstaltung und somit an Jesus werde. Zweitens wird Jesus auch da, wo jede Angabe eines Amtstitels oder einer bestimmten Funktion fehlt (1 Tm 3, 16; Mt 18, 6; Jo 2, 11; 6, 35. 47; 7, 38; 11, 25; 16, 9), und auch da wo ihm der bloße Eigenname Jesus gegeben wird (Jo 12, 11; AG 19, 4), manchmal als Objekt des Glaubens, wie auch des Bekenntnisses (1 Jo 4, 3) bezeichnet. Wie sollte dann *πίστις Ἰησοῦ* nicht Glaube an Jesus heißen können, wie es Ap 14, 12 tatsächlich der Fall ist, so gut wie *πίστις θεοῦ* Mr 11, 22 Glaube an Gott, oder *ὑπομονὴ Ἰησοῦ* Ap 1, 9 das geduldige Warten auf Jesus. — Zu der Breviloquenz *οἱ ἐκ πίστεως* cf Rm 4, 12. 16; Gl 3, 7. 9. — Abzulehnen ist die Fassung des *καὶ δικαιοῦντα* in dem Sinn von „auch als der den Glaubenden Rechtfertigende“ oder „auch da, wo und dann, wenn er dies tut“ (Mehring, Klostermann). Den Gegensatz würde bilden: „nicht nur dann, wenn er den Sünder verurteilt“ (3, 5f.). Dieser Gedanke liegt aber so weit zurück, daß er unmöglich durch ein bloßes *καί* hätte in die Er-

hängen wie dieses von *ἀνοχῇ* ab; denn sie entfalten nicht etwa appositionsweise den Begriff der *ἔνδ.*, sondern drücken den Zweckgrund aus, durch welchen Gott sich bestimmen ließ, die in der Jetztzeit erfolgte *ἔνδ τ. δικ. αὐ.* vor der durch ein vorzeitiges Weltgericht zu erzielenden *ἔνδ.* zu bevorzugen oder mit anderen Worten das Gericht aufzuschieben. Er ist so verfahren, um selbst gerecht zu sein und den Menschen gerecht zu machen, welcher vom Glauben an Jesus seinen Ausgang nimmt oder darnach strebt, gerecht zu werden. Hiemit kehrt der Gedankengang zu seinem Ausgangspunkt zurück (v. 24 *δικαιούμενοι δωρεάν*, cf 22. 25 *διὰ πίστεως*). Es will aber beachtet sein, daß Pl nicht schreibt, was das Näherliegende zu sein scheint, *τοὺς ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*, sondern singularisch sich ausdrückt. Der Satz gilt von allen Angehörigen der so bezeichneten Gattung, und daß in dieser Beziehung unter den Glaubenden keinerlei Verschiedenheit vorhanden sei, war v. 22 betont; aber in der Anwendung der Regel handelt Gott mit dem einzelnen Menschen.[93])

Auf grund des Nachweises, daß unter den an Christus Gläubigen weder rücksichtlich des aus ihrer vorchristlichen Vergangenheit herrührenden Mangels an Gerechtigkeit, noch rücksichtlich des Weges, auf dem sie zur Gerechtigkeit gelangen, ein Unterschied bestehe (22—26), erhebt sich die Frage: „wo ist nun das Rühmen“ oder nach wahrscheinlich ursprünglicher LA „dein Rühmen“?[94]) Im letzteren Fall wendet sich Pl an den einzelnen Leser, setzt also voraus, daß unter den römischen Christen solche sich befinden, die in der Lage und Stimmung sein möchten, sich

innerung zurückgerufen werden können, zumal dies ebensogut als ein „und“ wie als ein „auch“ verstanden werden konnte. Ferner hätte das Objekt des *δικαιοῦν*, wie schon Hofmann erwidert hat, nach dem benannt sein müssen, was die Rechtfertigung desselben durch einen gerechten Gott zu verbieten scheint cf 4, 5. Endlich fehlt in 3, 21—26 jede Andeutung davon, daß die Rechtfertigung eines Sünders, welcher die in Christo ihm dargebotene Gnade im Glauben ergreift, auch nur scheinbar mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar sei. Nach dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes, welchen Pl in Übereinstimmung mit dem atl Gebrauch von צְדָקָה schon 3, 5 ff. und wieder 3, 25—26ª zu grunde gelegt hat, kann davon keine Rede sein. Im Gegenteil wurde v. 25—26ª gerade die Aufstellung Christi als *ἱλ.* und das hierauf gegründete Verfahren Gottes mit dem Glaubenden als ein Erweis seiner Gerechtigkeit dargestellt, und den Gegensatz bildete nicht die Rechtfertigung auf Grund der guten Werke (2, 6 ff.), sondern das Gewährenlassen der Sünde und der Aufschub des göttlichen Gerichts.

[93]) Über *δικαιοῦν, -οῦσθαι*, dessen Aktiv hier zum ersten Mal und alsbald wieder v. 30; 4, 5 begegnet s. unten hinter der Auslegung von v. 30.

[94]) Hinter *καύχησις* haben *σοῦ* G g d (*justificatio tua*, D nur *καύχησις*) Vulg, Abstr (Aug. nicht überall, nicht Ticonius ed. Burkitt p. 19); vielleicht auch Orig., denn nicht nur als Textwort gibt es Rufin beharrlich, sondern auch in der Auslegung p. 218 *dicamus ad Judaeum*: *ubi est ergo gloriatio tua?* p. 220 *et sic exclusa est judaïca gloriatio.* Ein überraschendes *σέ* ist auch Rm 8, 2 vielfach geändert worden.

anderer Dinge zu rühmen und ihre Zuversicht, vor Gott gerecht zu sein, auf eigene Leistungen anstatt auf die in Christus dargebotene und im Glauben angeeignete Sühne und Befreiung, also auf die Gnade Gottes gegen die Sünder zu gründen.[95]) Ohne das nicht außer Zweifel stehende *σοῦ* und die darin liegende Zuspitzung auf die römischen Christen beschränkt sich die Frage doch auf die Christen, welche 3, 9 ff. gegen den Schein oder Vorwurf verteidigt wurden, daß sie sich einbilden, über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts und Gottes Strafgericht von vornherein und in jeder Hinsicht erhaben zu sein. Nicht in bezug auf Juden oder Heiden, welche die v. 21—26 geltend gemachten Tatsachen nicht anerkennen, sondern nur in bezug auf die Christgläubigen, welche der Darlegung von v. 21—26 in allem wesentlichen zustimmen müssen, konnte auf grund dieser Darlegung die Frage: „Wo bleibt dann das Rühmen?“ in der Erwartung gestellt werden, daß die Gefragten zugestehen werden, ihnen sei das Rühmen verwehrt. Es ist aber zu beachten, daß Pl die Antwort mit dem Aor. *ἐξεκλείσθη*, nicht mit einem Perf. gibt, was den Schein hervorrufen könnte, als ob durch seine nun abgeschlossene, überzeugende Darstellung des Weges zur Gerechtigkeit vor Gott alles menschliche Rühmen für immer ausgeschlossen sei. Der Aor. weist auf ein geschichtliches Ereignis zurück, wodurch dies bewirkt wurde, weist also zurück auf den Aor. *προέθετο* v. 25. Dadurch, daß Gott den sterbenden Christus als ein Sühnemittel für die Menschheit aufstellte, welches die einzelnen der Sühnung ihrer Sünden bedürftigen Menschen nur durch Glauben für sich wirksam machen können, hat er denen, welche sich unter die Wirkung dieser Veranstaltung stellen und dadurch an der in Christus dargebotenen Amnestie Gottes Anteil empfangen, alles Selbstrühmen unmöglich gemacht. Dieser Deutung des *ἐξεκλείσθη* widersprechen nicht die folgenden Fragen samt ihrer Antwort. Die Frage *διὰ ποίου νόμου*, welche aus dem vorigen durch *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις* zu vervollständigen ist, setzt nicht nur voraus, daß überhaupt kein Mensch Gott gegenüber sich selbst rühmen kann, was nach 3, 4. 9—18. 23 sich von selbst versteht, sondern auch, daß alle Menschen durch ein Gesetz, natürlich ein von Gott gegebenes, unverbrüchliches Gesetz daran verhindert sind. Dies gilt zunächst von den Juden, welche durch das ihnen gegebene mos. Gesetz gerichtet und, sofern sie alle es nicht erfüllt haben, verdammt werden (2, 12 f. 17—29; 3, 4. 20). Es gilt aber unter der Voraussetzung der allgemeinen Sündhaftigkeit auch von den Heiden; denn sie sind nicht in jedem Sinne ohne Gesetz

---

[95]) Cf Phl 3, 2—9. Mit der Anrede des Einzelnen verhält es sich ebenso 8, 2; nicht ganz so, aber doch ähnlich 2, 17 oben S. 135.

(2, 14 f.; 1, 32) und daher, sofern sie sündigen, ohne Entschuldigung, vollends aber außer Stande, vor Gott sich rühmen zu können. Das verdammende Urteil, welches das mos. Gesetz erfahrungsmäßig über alle Juden fällt, erstreckt sich nach der Analogie auch auf die Heiden (3, 19 f.). Da nun die Christen von Haus aus entweder Juden oder Heiden sind (3, 9), so liegt es nahe vorauszusetzen, daß auch den Christen, auf welche sich das *ἐξεκλείσθη* bezieht, durch ein Gesetz das Selbstrühmen unmöglich gemacht sei. So verhält es sich auch; es ist dies aber ein sehr anderes Gesetz als das mos., welches den Juden, und das in den Herzen geschriebene Gesetz, welches den Heiden das Rühmen verwehrt. Diesen Unterschied empfindlich zu machen, wird die Frage, durch was für ein Gesetz für die Christen aller Selbstruhm ausgeschlossen sei, durch die weitere Frage näherbestimmt: „etwa durch ein Werkegesetz?" und dann erst der Verneinung der letzteren Frage die positive Antwort gegenübergestellt: „nein, sondern durch ein Glaubensgesetz". Ein Werkegesetz [96]) d. h. ein von Werken handelndes, die Werke regelndes, Werke forderndes Gesetz war sowohl das mos. als das in den Herzen der Heiden geschriebene und durch das Gewissen bestätigte Sittengesetz. Demgemäß kann unter dem hiezu gegensätzlichen *νόμος πιστέως* nur ein Glauben forderndes Gesetz verstanden werden. Ein solches ist das Ev; es verkündigt nicht minder wie das mos. Gesetz den für den Menschen giltigen Willen Gottes, aber nicht einen Willen Gottes, welchen der Mensch durch sein Tun ins Werk zu setzen hat, sondern vor allem den auf die Erlösung der Menschheit gerichteten und in Christus verwirklichten Willen Gottes. Es ist daher sachlich das Gleiche, ob man sagt, durch die in Christus hergestellte Heilsveranstaltung Gottes oder durch das Ev, welches diese den Menschen darbietet, sei es allen Christen unmöglich gemacht, sich selbst zu rühmen. Nur ein Gesetz könnte man jene Heilsveranstaltung nicht wohl nennen, wohl aber das Ev und zwar ein Glaubensgesetz; denn im Ev als der Verkündigung des in und durch Christus verwirklichten Gnadenwillens Gottes liegt unmittelbar die Forderung, sich diesen Willen Gottes gelten zu lassen, eine Forderung, welcher der das Ev im Glauben aufnehmende Mensch gehorcht.[97]) Andere Gesetze Gottes führen die Menschen der Verdammnis und dem Tode zu, weil sie dieselben nicht erfüllen; das Glaubensgesetz, welches die Christgläubigen erfüllen, führt diese zu Gerechtigkeit und Leben. Rühmen können auch sie, sich selbst nicht; aber sie sind gerettet. Unter

---

[96]) So nur hier in der Bibel. Nur entfernt vergleichbar *ὁ νόμος τοῦ πάσχα* Num 9, 14, *τῆς ὁλοκαυτώσεως* Lev 6, 9, *τῆς θυσίας σωτηρίου* Lev 7, 1. Sachlich verwandte Vorstellung gibt *ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν* Eph 2, 15 cf Kl 2, 14.

[97]) Cf S. 44 zu *ὑπακοὴ πίστεως* 1, 5; auch 1 Jo 3, 23.

dem Eindruck, daß hiemit die v. 21 begonnene Beschreibung des Weges, auf welchem die Christen zur Gerechtigkeit gelangen, ihr Ende erreicht habe und die Verneinung der Meinung, daß irgend ein Mensch in folge von Gesetzeswerken Gerechtigkeit vor Gott erlangen könne (v. 20), ihr positives Gegenteil vollständig gegenübergestellt sei, wird es veranlaßt haben, daß v. 28 als eine abschließende Zusammenfassung der ganzen Erörterung von v. 21 an aufgefaßt wurde und demgemäß die LA *λογιζ. οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* seit dem 4. Jahrhundert weiteste Verbreitung fand.[98]) Der richtige Platz für einen solchen Schlußsatz wäre aber hinter v. 26, nicht hinter v. 27; und er bringt neben den in v. 21—26 bereits enthaltenen Gedanken, wie die sich anschließenden Sätze v. 29f. zeigen, einen in v. 21—26 noch nicht ausgesprochenen Gedanken. Es wird daher die, besonders in bezug auf die anknüpfende Konjunktion mindestens gleich gut bezeugte LA *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον κτλ.* den Vorzug verdienen. Zur Bestätigung der in v. 27 ausgedrückten freudigen Überzeugung, daß die Christen zwar ebensowenig wie alle anderen Menschen vor Gott sich selbst rühmen können, aber nicht durch ein Werkgesetz daran verhindert sind, das sie verdammt, weil sie es nicht erfüllt haben, sondern durch ein Glaubensgesetz, das sie dem Willen Gottes, der es ihnen gegeben, entsprechend erfüllen, dient der Satz: „Denn wir urteilen auf grund vernünftiger Abwägung,[99]) daß gerechtfertigt werde durch Glauben der Mensch unabhängig von Gesetzeswerken". Während nach der abgelehnten LA der stärkste Ton auf *πίστει* fällt, ist nach dieser LA zunächst gesagt, daß es nach der Überzeugung des Pl und der ihm gleichgesinnten Christen (cf Gl 2, 16) ein *δικαιοῦσθαι* für den Menschen gibt, was nach 3, 4—20 unmöglich schien; dann erst, daß dies durch Glauben zu stande komme, was nachträglich noch durch Ausschluß einer etwaigen Mitwirkung von Gesetzeswerken bei der Recht-

[98]) Dies (I) ist, abgesehen von der Variante *λογιζώμεθα* in KP die antiochenisch-syrische LA (Chrys. Thdrt, KLP, Masse der Min, S[1] S[3], Ephr *concludimus ergo nos cognovisse, ex fide, non ex operibus hominem justificari*). Ihr steht als stark bezeugte LA (II) gegenüber *λογιζ. γὰρ δικ. πίστει ἄνθρ.* (א*AD*d, manche Min). Eine nur stilistische Variation von II scheint *ἄνθρ. διὰ πίστεως* (G), eine Mischung von I und II die Beibehaltung von *δικ. πίστει* neben Aufnahme von *οὖν* (BC), ebenso die Aufnahme von *πίστει δικ.* neben *γάρ* א[c] Sh oder von *οὖν* D[c] neben *δικ. πίστει*. Im letzteren Fall rührt *οὖν* von demselben Korrektor her, welcher in D (so wie KP) *λογιζώμεθα* einführte, wozu *γάρ* wenig paßte.

[99]) Zu *λογ.* bemerkt Thdr *οὐκ ἐπὶ ἀμφιβολίᾳ λέγει, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ „λογισμῷ τῷ προσήκοντι ἡγοῦμαι κτλ."*. Die dem Urteil zu grunde liegende Berechnung kann natürlich eine törichte, kindische und fehlerhafte sein (Rm 2, 3; 1 Kr 13, 11; 2 Kr 3, 5), aber der Begriff der verstandesmäßigen Überlegung haftet dem Wort an cf Jo 11, 50; Hb 11, 19.

fertigung verstärkt wird.[1]) Da nun, wie gezeigt wurde, auch die Heiden nicht schlechthin ohne Gesetz sind, und von Heiden wie Juden erfahrungsmäßig die Regel gilt, daß kein Sterblicher in folge von gesetzlich vorgeschriebenen Leistungen gerecht wird (3, 19 f.), so ist damit auch gesagt, daß für die ganze Menschheit Glaube das einzige Mittel sei, wodurch man zur *δικαίωσις* gelangen kann.[2]) Indem Pl als Objekt der Rechtfertigung diesmal die menschliche Gattung, alles was Mensch heißt,[3]) angibt, drückt er die Giltigkeit der angegebenen Regel für die ganze Menschheit aus, und eben dieser Gedanke ruft die Frage hervor: „oder ist Gott nur der Juden Gott? nicht auch der Heiden“?[4]) Läge in v. 28 der Satzton ausschließlich auf *πίστει*, so würden diese Fragen der unglaublichen Meinung entgegentreten, daß zwar die Juden selbstverständlich durch Glauben gerecht werden, die Heiden aber durch Gesetzeswerke, oder sonst ein anderes Mittel. Es handelt sich aber nach der richtigen LA von v. 28 vor allem um die christliche Überzeugung, daß es überhaupt eine Rechtfertigung für den Menschen gibt. Für den M e n s c h e n kann man sagen, nicht nur für den Juden, sondern auch für den Heiden; denn so ist ja doch die alte Rede vom „Gott Israels“[5]) nicht zu verstehen, als ob Gott nur des erwählten Volkes als Leiter und Retter sich annähme, die Heiden aber dem Verderben überließe. Gibt es eine Erlösung und Rechtfertigung des sündigen Menschen, so ist sie auch gemeint für alle einer Erlösung und Rechtfertigung bedürftigen Menschen. Erst im Verlauf der Begründung der Antwort: „Wahrlich auch der Heiden (Gott) ist Gott“, welche v. 30 bringt, wird die besondere Art der einzig möglichen Rechtfertigung berücksichtigt: Aller Menschen, auch der Heiden Gott ist Gott,

---

[1]) Dies ist nicht völlig gleichbedeutend mit der Verneinung der Möglichkeit einer Rechtfertigung in folge von Gesetzeswerken in 3, 20; Gl 2, 16. Denn das Gegenteil von *χωρὶς ἔργ. ν.* wäre ein *μετ' ἔργων ν.*, was neben *πίστει* gestellt ein Zusammenwirken von Glaube und Werken zum Zweck der *δικαίωσις* ausdrücken würde. Dies ist also gegen Judenchristen gerichtet, welche die Notwendigkeit eines solchen Zusammenwirkens lehren. Dagegen 3, 20 gegen Juden, welche durch pünktliche Erfüllung ihres Gesetzes glauben Gerechtigkeit vor Gott erlangen zu können.

[2]) Das *sola fide*, welches lange vor Luthers Übersetzung („allein durch den Glauben“) von Orig. p. 217. 218. 219. 220. 238 f., Abstr schon zu 3, 24, Victorinus rhetor und selbst von Pel. (s. Bd IX[2], 120 f. A 57) zwar nicht tief erfaßt, aber doch unbefangen gebraucht worden ist, ist demnach richtige Wiedergabe des Gedankens des Pl.

[3]) Zu diesem Sinn von artikellosem *ἄνθρωπος*, wo wir Deutschen den Artikel kaum entbehren können oder durch „man“ übersetzen müssen, cf 1 Kr 4, 1; 7, 1; 2 Kr 12, 4; Mt 16, 26; Ps 8, 5.

[4]) Zur Entnehmung des Prädikats *θεός* aus dem Subjekt *ὁ θεός* cf 2, 28 f.; 1 Kr 14, 33.

[5]) Im NT so nur Mt 15, 31; Lc 1, 68.

„wenn anders Gott einer ist,[6]) welcher Beschnittene in folge von Glauben und Unbeschnittene durch Glauben rechtfertigen wird". Der Beweis für das entschiedene *ναί* liegt nur in *εἴπερ εἷς ὁ θεός*. Er beruht auf der Voraussetzung, daß eine aller Beziehung zu einem sie regierenden Gott entbehrende Welt undenkbar sei, woraus sich bei der Annahme, daß der Gott der Juden zu den Heidenvölkern kein Verhältnis hätte, ihre Geschichte nicht leite, die Forderung eines zweiten Gottes oder vieler Götter ergeben würde, was für Christen und Juden absurd und blasphemisch wäre. Die Einzigkeit des allein wahren Gottes, welche verbürgt, daß er auch der Heiden als ihr Gott sich erinnert und, wenn er den sündigen Menschen einen Weg zur Gerechtigkeit eröffnet, diese Gunst auch den Heiden nicht versagt, läßt auch erwarten oder nicht daran zweifeln, daß er Heiden wie Juden auf dem gleichen, wie 1, 18—3, 20 erwiesen wurde, für die sündigen Menschen allein gangbaren Weg zur Gerechtigkeit führen werde. Dies sagt der lose angehängte Relativsatz.[7]) Daß ein gewisser Unterschied zwischen Juden und Heiden in bezug auf die Rechtfertigung besteht, wird hier noch nicht wie 9, 30—33 deutlich ausgesprochen, aber doch durch den Wechsel zwischen *ἐκ πίστεως* und *διὰ τῆς πίστεως* fein angedeutet. Ersterer Ausdruck paßt für die Juden, bei welchen ein *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου* denkbar wäre und von vielen für möglich gehalten und ernstlich erstrebt wurde (3, 20; 9, 32; 10, 3; Gl 2, 16). Darum erhebt sich die Frage,

---

[6]) Das in der Bibel sonst nicht vorkommende *ἐπείπερ* (auch *ἐπειδήπερ* nur Lc 1, 1), welches in der jüngeren Tradition vorherrscht, in ℵ durch einen jungen Korrektor für urspr. *εἴπερ* eingesetzt, auch in D, wo es zwar urspr., später aber durch *εἴπερ* ersetzt worden war, vom jüngsten Korrektor wiederhergestellt wurde, ist nicht nur aus diesem Grunde verdächtig, sondern auch darum, weil das durch ℵ*ABC, Clem. strom. V, 18; Orig. in Jo. tom. 13, 17, auch einige Lat bezeugte *εἴπερ* (*siquidem*) unter Umständen auch einen unwirklichen oder zweifelhaften Fall als Bedingung einführen kann (daher der umständliche Zusatz *ὥσπερ εἰσίν* 1 Kr 8, 5), was hier ausgeschlossen ist, und durch *ἐπείπερ* (*quoniam quidem*) ausgeschlossen werden sollte. Sachlich hat die Variante wenig zu bedeuten. — *ὁ θεός* (nur Orig. l. l. und D* om. *ὁ*) ist Subjekt, *εἷς* das durch Voranstellung betonte Prädikat. Der Gott (*ὁ θεός*), welchem allein nach monotheistischem Glauben der Name *θεός* zukommt, ist nur einer, er existirt nicht in einer Vielheit. Anders 1 Kr 8, 6 *εἷς* (Subj.) *θεὸς* (Präd.) *ὁ πατήρ*: Einer ist Gott, nämlich der Vater.

[7]) Cf 2, 29; 3, 8; es darf also auch übersetzt werden: „und er, dieser eine Gott der Juden und Heiden wird rechtfertigen". Daß dieses Fut. nicht etwa auf den zukünftigen Tag des Gerichts sich bezieht und überhaupt nicht streng temporal, sondern im Sinne des logischen Postulats gemeint sei (s. oben S. 143 A 78 zu 2, 26f.), ergibt sich aus den präs. Formen v. 24. 26. 28 (4, 5; 8, 33); Gl 2, 16[a]; 3, 8, noch deutlicher aus den Aoristen Rm 5, 1 (8, 30); 1 Kr 6, 11; Tt 3, 7; sowie auch daraus, daß in dem ganzen Abschnitt 3, 21—30 kein Wort von dem Schicksal der Gläubigen im Endgericht gesagt ist. — Zu *περιτομή* und *ἀκροβυστία* = *περιτετμημένοι* und *ἀκρόβυστοι* cf 2, 26[a]. 27[a].

welcher Art der Ausgangspunkt des Trachtens nach der Gerechtigkeit sein mußte, nachdem die Gesetzeswerke sich als hiezu untauglich erwiesen haben. Daher ἐκ und πίστ. ohne Artikel. Im Vergleich mit den Juden gilt von den Heiden, daß sie kaum einen ernstlichen Anlauf nehmen, Gerechtigkeit zu erwerben (9, 30), und von einem bestimmten Ausgangspunkt solchen Strebens, wie er für die Juden im mos. Gesetz gegeben war (2, 17f.), kann bei ihnen nicht die Rede sein. Es scheint, daß sie als ἄνομοι sämtlich, ohne daß eine gerichtliche Prüfung erforderlich wäre, verloren gehen müssen (2, 12). Darum fragt es sich, durch welches Mittel ihnen geholfen oder, da nur der Gerechte zum Leben kommt (oben S. 85 zu 1, 17), zu der ihnen fehlenden Gerechtigkeit verholfen werden könne. Demgemäß lautet die Antwort διὰ τῆς πίστεως. Daß trotz dieser Verschiedenheit der Weg zur Gerechtigkeit für alle Menschen der gleiche ist, liegt auf der Hand, kommt aber auch darin zum Ausdruck, daß Pl ohne Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden von der Rechtfertigung der Gläubigen die Konstruktionen von δικαιοῦσθαι mit ἐκ πίστ. (Rm 5, 1; Gl 2, 16b; 3, 8. 24 cf Rm 3, 26; 10, 6), διὰ πίστ. (Gl 2, 16a cf Rm 3, 22; Phl 3, 9) und πίστει (Rm 3, 28) gebraucht.

Mit 3, 30 ist die Darlegung der christlichen Rechtfertigungslehre beendigt und ein Ruhepunkt erreicht, an welchem einige zusammenfassende Bemerkungen über den Hauptbegriff δικαιοῦσθαι in formaler und materialer Beziehung erforderlich scheinen.[8]) Es handelt sich nach dem bisherigen Gedankengang des Rm um Beantwortung der Frage, wie den Menschen, welche ausnahmslos durch ihr Sündigen schon während ihres irdischen Lebens unter dem Zorn und Strafurteil Gottes stehen, und, falls nicht ein Einhalt geschieht, von Gott, wenn er das Endgericht halten wird, nichts anderes als eine volle Entladung seines Zornes und ihre endgiltige Verurteilung zum Tode zu erwarten haben, im Diesseits wie im Endgericht des Wohlgefallens Gottes und der Beseligung durch Gott teilhaftig werden können. Da aber 1, 17 als oberster Grundsatz vorangestellt wurde, daß nur der Gerechte zum Leben gelangen oder mit a. W. vor dem annähernd schon während des Weltlaufs, völlig aber im Endgericht gegen die menschliche Sünde reagirender Zorn Gottes bewahrt werden kann, so kann jene Frage mit der anderen vertauscht werden, wie der sündige Mensch zu der ihm mangelnden Gerechtigkeit, deren Besitz Bedingung des von Gott zu verleihenden Lebens ist, gelangen kann und soll Es ist dies ein nicht nur möglicher, sondern auch wirklicher Vorgang; Pl nennt denselben

---

[8]) Es kann nicht jede Wiederholung des Bd IX². 123—126 Gesagten vermieden werden, ist aber doch auf jene Darlegung zu verweisen, welche zu der obigen in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung steht.

regelmäßig *δικαιοῦσθαι*, seltener substantivisch *δικαίωσις* (Rm 4, 25; 5, 18). Zweifellos ist zunächst, daß es sich dabei überall um ein Gerechtwerden und Gerechtsein in den Augen, nach dem Urteil Gottes handelt (Rm 3, 13. 20; Gl 3, 11). Ferner ist der formale Charakter von *δικαιοῦσθαι* als Passiv nicht so sehr durch die Formen *δικαιωθῆναι, δικαιωθήσεσθαι* gesichert,[9]) als dadurch, daß Gott in gleichem Zusammenhang als *ὁ δικαιῶν* bezeichnet wird Rm 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. Nicht der Mensch schwingt sich durch Leistungen oder Einbildungen zu der Stellung eines vor Gott Gerechten empor (Lc 16, 15 cf 18, 9—14), sondern Gott verhilft ihm zu dieser Stellung. Hieraus folgt aber nicht, daß *δικαιοῦσθαι* bei Pl überall streng in passivem und nicht vielmehr, wie dieses Passivum vielfach sonst und so viele andere Passiva sehr gewöhnlich, in intransitivem Sinn [10]) gemeint sei. Ebensowenig berechtigt der Umstand, daß Pl 2, 5—3, 8 mehrfach mit Nachdruck auf den Gerichtstag hingewiesen hat, zu der Meinung, die besonders von protestantischen Auslegern gegenüber der katholischen Verdunkelung der apostolischen Lehre verfochten worden ist, daß Pl das *δικαιοῦν* Gottes als einen *actus forensis*, einen Richterspruch, eine Gerechterklärung bezeichne. Beide Vorstellungen sind Rm 3, 4 (= Ps 51, 6 תִּצְדַּק) ausgeschlossen, obwohl dort die Vorstellung eines Gerichts obwaltet; denn Gott hat keinen Richter, der ihn für gerecht erklären und freisprechen könnte; er erleidet bei dem, was gemeint ist, überhaupt nichts, was ihm von einem anderen angetan würde, sondern er wird gerecht, selbstverständlich aber in demselben Sinn, in welchem ebendort von ihm gesagt ist *γινέσθω ἀληθής*, oder 3, 26 *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, d. h. er soll als der Gerechte, der zu sein er nie aufgehört hat, dastehen, erscheinen, für die Menschheit erkennbar sein. Ausgeschlossen ist die eigentlich passive Bedeutung und der forensische Sinn auch da, wo von der Möglich-

---

[9]) Rm 2, 13; 3, 4. 20; 4, 2; 5, 19; 1 Kr 6, 11; Gl 2, 16. 17; 3, 14; Tt 3, 7 (cf Mt 11, 9; 12, 37; AG 13, 39; Jk 2, 21. 25).

[10]) Vorwiegend oder ausschließlich intrans. z. B. *αὐξάνεσθαι* Mt 13, 32; 1 Pt 2, 2 wachsen; *κοιμᾶσθαι* in der Bibel nie anders als schlafen, entschlafen (niemals das auch sonst in Prosa seltene trans. Act. *κοιμᾶν*); *διακρίνεσθαι* Rm 4, 20; 14, 23; Mr 11, 23; Jk 1, 6 zweifeln, schwanken, Jud 9 streiten, so auch *κρίνεσθαι* Mt 5, 40; 1 Kr 6, 1. 6; Rm 3, 4 oben S. 152 Proceß führen, rechten; dagegen Mt 7, 1; Jo 3, 18; Rm 3, 7 gerichtet werden; *διαλέγεσθαι* Mr 9, 34; AG 18, 19; *διαλάττεσθαι* Mt 5, 24. Die Häufigkeit dieser Fälle erklärt sich aus der eigentümlichen Entstehung und Entwicklung des Passivs bei den Griechen cf Kühner-Blaß I, 93 f.; Kühner-Gerth I, 129 f. — Gleichartig gebraucht LXX *δικαιοῦσθαι* für צָדַק Gen 38, 26 (Thamar ist gerechter als ich); Ps 19, 10 (alle Urteile Gottes sind gerecht); Jes 45, 25 „in Jahveh (LXX *ἀπὸ κυρίου* und *ἐν τῷ θεῷ*) wird aller Same Israels gerecht sein (oder werden) und sich rühmen“; Job 33, 32; Jes 43, 9. 25 Recht bekommen, Recht behalten, als gerecht dastehen, was selbst von Gott gesagt wird Ps 51, 6 (Rm 3, 4); Sir 18, 2. Über Ap 22, 11 s. Bd IX². 124 A 63.

keit oder Unmöglichkeit eines *δικαιοῦσθαι* des Menschen auf gesetzlichem Wege geredet wird; denn es müßte dann nicht gesagt werden, daß diese Änderung der Stellung oder Eigenschaft des Menschen vor Gott oder bei Gott sich vollziehe,[11]) sondern daß sie von Gott vollzogen werde (*ὑπὸ* oder auch *παρὰ τοῦ θεοῦ*). Auch die Näherbestimmung dieses *δικαιοῦσθαι* durch *ἐν νόμῳ*[12]) verträgt sich nur mit der intransitiven Bedeutung „gerecht werden, Gerechtigkeit erlangen". Dieselbe Bedeutung ergibt sich für das *δικαιοῦσθαι* der Glaubenden aus der Verbindung dieses Verbs mit mehr als einer präpositionalen Verbindung, welche mit der Vorstellung eines von dem Richter ausgesprochenen, freisprechenden Urteils unverträglich ist. Während ein solches sehr wohl als Folge des Glaubens gedacht, also durch *δικ. ἐκ πίστεως* ausgedrückt werden könnte,[13]) ist nicht vorzustellen, wie der den Sünder für gerecht erklärende Urteilsspruch des Richters durch den Glauben des Sünders vermittelt sein sollte, also durch *δικ. διὰ πίστεως* oder auch *πίστει*[14]) ausgedrückt werden könnte, statt dessen der Glaube etwa durch *διὰ τὴν πίστιν* als Beweggrund für das freisprechende Urteil des Richters bezeichnet sein möchte.[15]) Noch unverträglicher mit der bestrittenen Fassung des Begriffs ist seine dicht daneben stehende Verbindung mit *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰ.* 3, 24 und das sachlich damit verwandte *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* 5, 9. Denn die in der geschichtlichen Erscheinung Christi erfolgte und seitdem für die ganze Menschheit vorhandene, an die Bedingung des bußfertigen Glaubens geknüpfte göttliche Amnestie und Befreiung der Sünder aus der Schuldhaft und das

---

11) Rm 3, 30 *ἐνώπιον αὐτοῦ* (aus Ps 143, 2 יִצְדַּק לְפָנֶיךָ, was also auch Gl 2, 16 in Anspielung an dieselbe Stelle hinzuzudenken ist); Gl 3, 11 *παρὰ τῷ θεῷ*. Auch Rm 2, 13 ist *δικαιωθήσονται*, einem יִצְדָּקוּ entsprechend, nichts anderes als das im Parallelglied dafür gebrauchte *δίκαιοι παρὰ θεῷ* sc. *ἔσονται*.

12) Gl 3, 11; 5, 4 opp. *ἐν Χριστῷ* Gl 2, 17. Cf auch *ἡ ἐν νόμῳ* (Phl 3, 6), *ἡ ἐκ νόμου δικαιοσύνη* (Phl 3, 9; Rm 10, 5).

13) Gl 2, 16[b]; 3, 8. 24; Rm 3, 30[a]; 5, 1 cf 1, 16; 3, 26; 9, 30; 10, 6; Gl 5, 5, opp. *ἐξ ἔργων* mit oder ohne *νόμου* Rm 3, 20; 4, 2; Gl 2, 16 (zweimal); Jk 2, 21. 24. 25. Auch *ἐπὶ τῇ πίστει* Phl 3, 9 gibt wesentlich den gleichen Gedanken.

14) *διὰ* c. gen. Gl 2, 16[a]; Rm 3, 30[b], dazu die Verbindung desselben mit *δικαιοσύνη* 3, 22 und mit *ἱλαστήριον* 3, 25. Nur 3, 28 *πίστει* cf das unaufhörlich wiederkehrende *πίστει* Hb 11, besonders 11, 7, wo dem *πίστει* zu Anfang *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος* am Schluß entspricht.

15) Unnatürlich erscheint auch die Verbindung von *δικ.* mit *τῇ αὐτοῦ χάριτι* Rm 3, 24; Tt 3, 7, da die Gnade Gottes eher durch *κατὰ (τὴν) χάριν (τοῦ θεοῦ)* als die für ein mildes Urteilen maßgebende Gesinnung Gottes bezeichnet sein würde cf Eph 1, 8; 2 Th 1, 13; Rm 4, 16; 1 Pt 1, 3; Ps 119, 124, statt als das Mittel dessen der Richter sich dabei bedient. Cf dagegen *χάριτι* mit *εἶναι* 1 Kr 15, 10; *γίνεσθαι* Rm 11, 6, *σώζεσθαι* Eph 2, 11, *βεβαιοῦσθαι* Hb 13, 9.

der Vergangenheit angehörige Blutvergießen des Gekreuzigten, in welchem Gott der Menschheit ein Mittel zur Sühnung ihrer Sünden geschaffen hat, kann nicht zugleich als das Mittel gedacht werden, dessen Gott als der Richter von da an i m m e r w i e d e r sich bedient, um die, welche durch das Ev zum Glauben an Christus gelangen, für gerecht zu erklären und freizusprechen. Jene einmal geschehene *ἀπολύτρωσις* und *πρόθεσις* wäre als der Grund anzusehen, welcher den Richter zu seinen freisprechenden Urteilssprüchen berechtigt und bestimmt, oder als die für solche Urteile maßgebende Tatsache. Sie müßte also entweder durch *διά* c. acc. oder durch *κατά* c. acc. mit *δικαιοῦσθαι* verbunden werden. Alle diese Unangemessenheiten des Ausdrucks verschwinden, wenn man anerkennt, daß *δικαιοῦσθαι (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως, πίστει, ἐν Χριστῷ, δωρεὰν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰ.)* bei Pl dasselbe bedeutet wie *καταλαμβάνειν δικαιοσύνην* (Rm 9, 30 cf 5, 17): Gerechtigkeit erlangen, ein Gerechter werden, die Stellung und Geltung eines vor Gott Gerechten erlangen, und daß, wo Gott *ὁ δικαιῶν* genannt wird, damit nur gesagt sein will, daß Gott dem sündigen Menschen zu solcher Stellung verhelfe. Hiebei ist allerdings schon vorausgesetzt, daß *δικαιοῦσθαι* einen Vorgang des religiösen Lebens des glaubenden Individuums bezeichnet und weder mit der ein für allemal geschehenen, für die ganze Menschheit giltigen *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ*, noch mit der endgiltigen Entscheidung, welche die Christen im Endgericht von Gott zu erwarten haben,[16]) zu verwechseln ist. Diese beiden Mißdeutungen sind aber auch in der Tat dadurch ausgeschlossen, daß das göttliche *δικαιοῦν* und das menschliche *δικαιοῦσθαι* von Pl überall als unmittelbare Folge (*ἐκ πίστεως*) und Wirkung (*διὰ πίστεως* oder *πίστει*) des Glaubens bezeichnet wird (oben S. 206 A 13. 14), das Glauben aber der im Laufe der nachchristlichen Zeit durch das Ev Berufenen weder mit der in der irdischen Geschichte Jesu beschlossenen Heilsveranstaltung Gottes, noch mit dem als Abschluß des Weltlaufs zu erwartenden Gericht Gottes zeitlich zusammenfällt. Eben dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß das in Rede stehende *δικαιοῦν* Gottes und *δικαιοῦσθαι* der Individuen regelmäßig durch die präsentische Form als ein in der Gegenwart immer wieder sich wiederholender Vorgang bezeichnet wird,[17]) welcher, vom Standpunkt des im Glauben an Christus

[16]) Gl 5, 5; 1 Kr 4, 4f.; 2 Kr 5, 10; Rm 2, 16; 5, 9 *(σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς)*; 14, 10.

[17]) Cf die Stellen oben S. 203 A 7. Besonders deutlich hebt sich 3, 24 *δικαιούμενοι* vom Aorist *ἥμαρτον* (3, 23) und *δικαιοῦντα* 3, 26 von *προέθετο* 3, 25 ab. Auch das vergeblich angestrebte *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* (Gl 2, 16[a]) oder *ἐν νόμῳ* (Gl 3, 11; 5, 4) ist nur als ein der irdischen Lebensgeschichte der Einzelnen angehöriger Vorgang gedacht und zu denken, so daß das

stehenden Menschen betrachtet, allerdings der Vergangenheit angehört (Rm 5, 1; 8, 30; 1 Kr 6, 11; Tt 3, 7), aber ebensowenig einem vergangenen Moment der Welt- und Heilsgeschichte, wie dem Schlußakt derselben, sondern der Vergangenheit des persönlichen Lebens dessen, der jetzt, seitdem er glaubig geworden, Gerechtigkeit vor Gott besitzt. Auch das Verhältnis der Rechtfertigung der Individuen aus und durch Glauben zu der für die ganze Menschheit geltenden Heilsveranstaltung ist im bisherigen Gang des Briefs, besonders 3, 21—38 zu klarem und widerspruchslosem Ausdruck gekommen.[18]) Die dem Menschen als unerläßliche Bedingung des ewigen Lebens unentbehrliche, aber allen Menschen mangelnde und unerreichbare Gerechtigkeit hat Gott in der Person und Geschichte Jesu für die ganze Menschheit hergestellt und zu einem erkennbaren Gut gemacht. Denn Jesus selbst in seiner Person und Geschichte ist die Verkörperung dieser von Gott herrührenden, in ihrer Erscheinung menschlichen und für die sündige Menschheit bestimmten Gerechtigkeit. Damit aber, daß sie in der Welt vorhanden ist, ist sie von den Menschen, denen sie als ein Gnadengeschenk Gottes zugedacht ist, noch nicht erkannt und noch weniger in ihren Besitz übergegangen. Sie muß den einzelnen Menschen enthüllt und nahegebracht werden, daß sie dieselbe erkennen und sich aneignen können. Dies tut Gott in seinem und seines Sohnes Ev, welches nichts anderes ist, als die Verkündigung von der Person und Geschichte Jesu, also von der verkörperten Gottesgerechtigkeit (1, 2. 4. 9. 17; 3, 27). Der Glaube, mit welchem diese Botschaft aufgenommen sein will, ist die Form, in welcher die ihrer Herkunft nach göttliche, ihrer Erscheinung und Bestimmung nach menschliche Gerechtigkeit, die sonst ein unfruchtbares Mysterium und ein vergrabener Schatz bliebe, erkannt und zugleich angeeignet wird. In dem Maße und so oft, als das Ev bei solchen, die es hören, Glauben findet, wird die Gottesgerechtigkeit wirklich das, was sie nach dem gnädigen Willen ihres Urhebers sein soll, und erreicht sie, auch was die Ausdehnung ihrer Wirkung anlangt, das Ziel ihrer Bestimmung (3, 22). Wesentlich das gleiche Verhältnis besteht nach 3, 24 f. zwischen der in der Person und Geschichte Christi für die Menschheit von Gott hergestellten Heilsveranstaltung und der Verwirklichung ihres Zwecks. Auch nach dieser Stelle ist es die Person und Geschichte Jesu, in welcher Gott den durch alle folgenden Zeiten fortwirkenden Grund der Gerechtmachung und Beseligung der sündigen Menschheit gelegt hat. Durch den in die Welt gesandten, das Ev dem

---

Fut. Rm 3, 20: Gl 3, 16ᵇ nicht auf das Endgericht sich bezieht, oder doch nicht auf dieses allein hinweist, sondern nur sagen will, daß es dem Menschen zeitlebens niemals gelingen werde, auf solchem Wege gerecht zu werden.

[18]) Cf oben S. 77 ff. 172 ff. zu 1, 17; 3, 21 ff.

Volk und den Einzelnen predigenden und am Kreuz sein Blut vergießenden Christus hat Gott seinen Willen, die durch ihre Sündenschuld ihm verhafteten Menschen freizulassen, nicht nur proklamirt, sondern auch zu verwirklichen angefangen. Er hat auch, um solche Amnestie üben zu können, den am Kreuz blutenden Christus als ein Sühnemittel für alle der Sühne bedürftigen Menschen öffentlich aufgestellt. Diese geschichtlichen Tatsachen sind aber nicht in der Vergangenheit begraben, sondern leben und wirken fort in dem auferstandenen Christus (4, 25; 8, 34); und nun erst üben sie ihre volle Wirkung unter der in ihrer Natur liegenden Bedingung. Wie Christus in Wahrheit und Wirklichkeit ein Sühnemittel nur für diejenigen wird, welche im Bewußtsein ihrer Sühnebedürftigkeit an die zu ihnen gelangende Verkündigung von dem Gekreuzigten glauben, so empfangen auch nur diese einen Anteil an der ein für allemal proklamirten Amnestie. Und nur diese Verwirklichung des auf Erlösung der sündigen Menschheit abzielenden Willens Gottes an den gläubigen Hörern des Ev benennt Pl als ein Gerechtmachen Gottes und ein Gerechtwerden der Sünder.[19]) Diese Rechtfertigung verwandelt an sich nicht die sündhafte Natur der Menschen in sittliche Reinheit und sittliche Kraft, ist an sich auch nicht eine Veränderung ihres Verhaltens, welche vielmehr in dem die *δικαίωσις* bedingenden bußfertigen Glauben sich vollzieht, sondern eine ihr Verhältnis zu Gott als dem Feind der Sünde und dem Richter der Gottlosen ändernde Wirkung der Gnade Gottes. Die an Christus Glaubenden sind als solche vor Gott, in den Augen Gottes gerecht, weil die in der Person und Geschichte Christi offenbar gewordene Gottesgerechtigkeit im Akt des Glaubens ihnen zu eigen geworden ist, und können darum auch im Vertrauen auf den in Christus offenbar gewordenen Gnadenwillen Gottes dem Tag des Endgerichts getrost entgegensehen. Wie sich diese Lehre mit der 2, 6—10 entwickelten Grundregel des Endgerichts ausgleicht, ist aus der bisherigen Darlegung des Apostels noch nicht deutlich zu ersehen. Drei Gedanken jedoch, welche eine Ausgleichung als denkbar erscheinen lassen, sind bereits zu Tage getreten: 1) Das Guthandeln, welches ein freisprechendes und beseligendes Urteil Gottes im Endgericht zur Folge haben soll, ist nicht als eine pünktliche Erfüllung von Einzelgeboten oder ein bestimmtes Maß von sittlichen Leistungen vorgestellt, sondern als ein mit Ausharren im Guthandeln, also mit Glauben verbundenes Streben nach ewigem Leben, und ebenso sein strafwürdiges Gegenteil als ein aus niedriger Gesinnung hervorgehender und mit Unglaube an die Wahrheit verbundener Gehorsam gegenüber der Unsittlichkeit (oben S. 116). 2) Das richtende Handeln

[19]) So auch das Subst. *δικαίωσις* 4, 25; 5, 18.

Gottes wird ebenso wie sein rettendes Handeln durch den Messias Jesus vermittelt sein und dem in dem Ev, wie Pl es predigt, ausgesprochenen, die ganze Menschheit umfassenden Gnadenwillen Gottes entsprechen (2, 16). 3) Die in Christus erschienene Gottesgerechtigkeit ist eines Menschen Gerechtigkeit und ist von Gott dazu bestimmt, also auch ihrer Natur nach dazu geeignet, ein Gemeingut aller Menschen zu werden, die den Glauben nicht verweigern (3, 22 cf 5, 15—19).

Nach Darlegung der christlichen Rechtfertigungslehre wirft Pl (3, 31) eine Frage auf, deren Anknüpfung durch *οὖν* und deren sofortige energische Verneinung erkennen läßt, daß ihre Bejahung von einem gegnerischen Standpunkt als angebliche Konsequenz der vorgetragenen Lehre zu erwarten sei (cf 3, 3. 5. 9); „Setzen wir nun Gesetz außer Kraft und Geltung[20]) durch den Glauben“? Das Wir kann kein anderes sein als das in *λογιζόμεθα* v. 28, worin Pl sich mit den seiner Darlegung zustimmenden Lesern oder überhaupt mit den ihm gleichgesinnten Christen zusammengefaßt hat.[21]) Der Einwand, welchen er hier abweist, war vor allem von jüdischer oder auch judaistischer Seite zu erwarten. Er lautet aber nicht dahin, daß durch die vorgetragene Lehre das mos. Gesetz um seine Geltung gebracht werde; denn die Artikellosigkeit von *νόμος*[22]) will hier um so mehr beachtet sein, als die dazu gegensätzliche *πίστις* den Artikel hat und v. 27 von verschiedenartigen Gesetzen die Rede war. Wenn der Jude oder Judaist, welcher den Vorwurf erhob, dabei selbstverständlich an sein mos. Gesetz dachte, lautet der Vorwurf doch allgemein dahin, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben unabhängig von Gesetzeswerken (28) unvermeidlich eine antinomistische oder libertinistische Denk- und Handlungsweise mit sich bringe oder auch schon voraussetze.[23]) Der energischen Abweisung dieser scheinbaren Konsequenz der christlichen Rechtfertigungslehre tritt, ohne daß diese Verneinung, wie Pl es in ähnlichen Fällen zu tun pflegt, begründet würde, die positive Behauptung gegenüber *ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* Damit kann nicht gesagt sein, daß Pl und die ihm gleichgesinnten Christen irgend ein Gesetz aufstellen. Denn erstens könnte durch Aufstellung oder Erlaß eines neuen Gesetzes sehr wohl ein bis dahin giltiges Gesetz außer Kraft gesetzt werden.

---

[20]) Zu *καταργεῖν* cf Rm 3, 3 (oben S. 150 A 92); 4, 14; Eph 2, 15; Hb 2, 14; Gl 3, 17 synonym mit *ἀκυροῦν, ἀθετεῖν*; Rm 7, 2. 6; Gl 5, 4 (Bd IX², 248 A 62) in abgeleiteter Bedeutung.

[21]) So auch Rm 3, 5 *τί ἐροῦμεν,* meist mit *οὖν* 4, 1; 6, 1; 7, 7; 9, 14, aber auch *τί οὖν* ohne *ἐροῦμεν* 3, 9; 6, 15.

[22]) Cf artikelloses *νόμος* auch da, wo zunächst das mos. Gesetz gemeint ist 2, 12. 13. 25;. 3, 20. 21. 28; 6, 15. Das heißt weder das Gesetz, noch ein Gesetz, sondern Gesetz s. oben S. 120.

[23]) Cf S. 160 über den jüdischen Vorwurf 3, 8 und unten zu 6, 1. 15.

Zweitens haben die Christen oder die christlichen Lehrer ebensowenig, wie die Menschen überhaupt, auf dem Gebiet der Offenbarungsreligion die Aufgabe von Gesetzgebern. Unbeschadet der Auktorität eines Mose gilt auf diesem Gebiet durchaus der Satz: *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής* (Jk 4, 12). Drittens ist für die gesetzgeberische Tätigkeit auch in der Bibel *νόμον τιθέναι* (*νομοθέτης, νομοθεσία*) oder *διδόναι* der regelmäßige Ausdruck.[24]) Das Gegenteil zu *νόμον καταργεῖν* bildet *νόμον ἱστάναι* nur in der Bedeutung „ein bereits bestehendes Gesetz bestätigen, aufrechterhalten, dafür sorgen, daß es in Kraft bleibe oder erst recht zur Geltung komme".[25]) Dies kann sowohl durch das W o r t eines Lehrers, Predigers oder sonst eines Menschen von Ansehn und Einfluß, als durch H a n d e l n, durch Erfüllung der Forderungen des Gesetzes geschehen cf Mt 5, 19. An ersteres ist nach dem Zusammenhang des Satzes und wegen des auch zu *ἱστάνομεν* gehörigen *διὰ τῆς πίστεως* in erster Linie zu denken. Wie Pl und die ihm gleichgesinnten Lehrer durch die Bedeutung, welche sie dem Glauben im Gegensatz zu allem gesetzlichen Tun für die Rechtfertigung und die Beseligung zuschreiben, bei manchen den Schein erwecken, als ob sie Gesetz außer Geltung setzen wollten, so geschieht es auch vor allem durch ihr Lehren vom Glauben, daß sie vielmehr Gesetz aufrechterhalten und zur Geltung bringen. Auch in diesem Satz behält das artikellose *νόμον* seine allgemeine Bedeutung (s. A 22). Pl und seinesgleichen, ja alle Christen, welche sich zu der in v. 21—28 entwickelten Lehre bekennen, sind nichts weniger als Antinomisten, sind vielmehr Gesetzesbestätiger und Gesetzeserfüller. An das mos. Gesetz ist dabei am allerwenigsten zu denken; denn Pl und seine Genossen predigen dieses jedenfalls den Heiden nicht, und die gläubig gewordenen Heiden beobachten es nicht. Sie predigen vielmehr den Heiden wie den Juden ein Glaubensgesetz (v. 27) d. h. sie verkündigen ihnen den im Ev Gottes und Christi (1, 1. 9) enthaltenen Willen Gottes, welcher vor allem Glauben fordert; und die sich Bekehrenden unterwerfen sich diesem uralten Gebot Gottes im Glaubensgehorsam (1, 5; 6, 17; 10, 3; 16, 19. 26). Daß im Ev zugleich auch ein

---

[24]) Nirgendwo *ἱστάναι* mit *νόμον* als Objekt; doch wird es zuweilen in analoger Weise mit *διαθήκην* (בְּרִית) in diesem Sinne verbunden = הֵקִים Gen 6, 18; 9, 11; 17, 7; Ex 6, 4; כָּרַת Deut 29, 1; הֶעֱמִיד 1 Chron 16, 17.

[25]) So von Gott in bezug auf seine *διαθήκη* Deut 8, 18; 9, 5; seinen Eid Gen 26, 3; Jer 11, 5; sein Wort 1 Sam 1, 23; Neh 9, 8; Ps 119, 38 (cf קִים opp. נָפַל); aber auch vom Menschen sowohl in bezug auf sein eigenes Wort, Eid, Gelübde Ps 119, 106, als in bezug auf Gottes gebietendes Wort 1 Sm 15, 13 oder Bund 1 Makk 2, 27; auch pass. *ὅπως σταθῇ τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ ὁ ν ό μ ο ς* 1 Makk 14, 29. Das entsprechende קִיֵּם ist bei den ältesten Rabbinen sehr gebräuchlich, cf Bacher, Älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung S. 170.

das gesamte Leben der Glaubenden regelndes Sittengesetz enthalten sei und in dem Glaubensgehorsam der stärkste Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Verhalten liege, und daß schließlich auch der ethische Gehalt des mos. Gesetzes in den Christen zur wahren Erfüllung komme, gleichviel ob sie dieses Gesetz nach väterlicher Sitte in seinen einzelnen Satzungen beobachten oder unabhängig von diesen Satzungen ihres Glaubens leben: das alles war bisher noch nicht gesagt und wird auch an dieser Stelle noch nicht gesagt.[25a]) Aber dem Ap werden diese ihm seit lange feststehenden Grundgedanken doch im Sinn gelegen haben, als er kurz und bündig sagte: „Wir sind nichts weniger als Gesetzesfeinde; wir sind Gesetzeserhalter und Gesetzeserfüller“.

Nach dieser kurzen und nur erst vorläufigen Abweisung einer von jüdischer oder judaistischer Seite zu erwartenden, unberechtigten Folgerung, wendet Pl sich von 4, 1 an zu einer ausführlichen Widerlegung eines zweiten Einwandes gegen die dargelegte Rechtfertigungslehre, und zwar wiederum eines Versuchs von Gegnern derselben Herkunft oder Gesinnung, diese evangelische Lehre durch Hinweis auf ihre angeblichen Konsequenzen zu widerlegen. Dies erkennen wir vor jeder näheren Untersuchung der folgenden Worte aus der Einleitungsformel *τί οὖν ἐροῦμεν* mit einer folgenden zweiten Frage. Denn in Anbetracht der Häufigkeit dieser und mehrerer anderer, logisch gleichwertiger und formell ähnlicher Formen gerade im Rm [26]) entbehren die seit ältesten Zeiten so oft wiederholten Versuche, v. 1 als einen einzigen fortlaufenden Fragesatz zu fassen und *τί* als Objekt zu *εὑρηκέναι* zu ziehen, von vornherein aller Wahrscheinlichkeit. Der Satz aber, der dadurch entsteht, ist ebenso unverständlich, wie die Antwort zweifelhaft, welche Pl dem Leser zu erraten überläßt, statt sie selbst zu geben, wie er 3, 1 f. 27. 29. 31; 4, 2. 10; 9, 30. 32; 10, 8; 11, 2. 4. 7 tut. Er konnte dies nur da unterlassen, wo die Frage nach dem „was“ oder „wer“ nur ein Ausruf, eine durchsichtige Form für die absolute Verneinung ist, also die Antwort „nichts“ oder „niemand“ als selbst-

---

[25a]) Cf dagegen Rm 6 (besonders 6, 17 f.); 8, 2—13; 13, 8—14; 1 Kr 9, 21; Gl 5, 6. 14; 6, 2.

[26]) Cf die Zusammenstellung dieser Formeln oben S. 154 A 3 zu Rm 3, 5. Das Fehlen eines *μὴ γένοιτο* oder eines genau entsprechenden Ersatzes dafür kann die Annahme einer Ausnahme von dem konstanten Gebrauch der Formel bei Pl nicht rechtfertigen; denn 1 Kr 10, 19 liegt die Sache ebenso. Cf auch unten zu 7, 25; 8, 1. Am Sinn würde nichts geändert werden durch die Teilung des Verses in *τί οὖν*; als erste und *ἐροῦμεν κτλ.* als eine zweite Frage. Es würde die letztere doch auch zu übersetzen sein: „Werden wir etwa sagen, daß“ (cf 3, 9; 6, 15). Es müßte nur befremden, daß Pl in diesem Fall nicht durch ein *μή* vor *ἐροῦμεν* (cf 3, 3; auch hinter *ἐροῦμεν* 3, 5; 9, 14) den Anfang einer zu verneinenden zweiten Frage kenntlich gemacht und die näherliegende Verbindung von *ἐροῦμεν* mit *τί οὖν* ausdrücklich verhindert hätte.

verständlich in sich schließt.[27]) Das ist aber hier keineswegs der Fall. Mag man die im wesentlichen sicher überlieferten Worte[28]) *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα* übersetzen: „Was, werden wir nun sagen, daß Abr., unser Ahnherr nach dem Fleisch (unser fleischlicher Ahnherr), gefunden

[27]) Rm 8, 31—35; 9, 19; 1 Kr 4, 7; 5, 12; 9, 7; 14, 6. 8; Jk 2, 14. 16.

[28]) In B, Min 47 und Ath. (Goltz S. 32, also wohl sicher im Komm. des Orig.) fehlt *εὑρηκέναι* (am Rand von 47 hinter *ἡμῶν* postulirt). Für diese Auslassung darf man schwerlich Chrys. anführen, wie noch Gifford ohne andere Begründung als ein „v. Tischdf" tut. In dem vorgedruckten Text steht es nach der damals in Antiochien geltenden Recension, welche dem Chrys. ohne Zweifel vorlag, hinter *πατέρα ἡμῶν* (s. weiter unten). Mit diesem Text vertrug sich aber nicht die Deutung des Chrys., der, wie vor ihm Orig., *κατὰ σάρκα* mit *πατέρα ἡμῶν* verband, und konnte daher in seiner übrigens sehr flüchtigen Auslegung nicht berücksichtigt werden. Folgte er hier, wie wahrscheinlich, einem älteren Ausleger, welcher *εὑρηκέναι* gleich hinter *ἐροῦμεν* hatte, so brauchte Chyrs. das so gestellte Wort nicht zu berücksichtigen, weil es für seine Auffassung gleichgiltig war, ob man las: „Sollen wir sagen, daß wir Abr. als unseren Vater nach dem Fleisch erfunden haben", oder „Sollen wir Abr unseren Vater nach dem Fleisch nennen". Mit kleinen Textvarianten die Gemeinde zu behelligen, war nicht die Gewohnheit des großen Kanzelredners. In B, 47 kann *εὑρ.* hinter *ἐρ.* entweder versehentlich wegen der Ähnlichkeit des Anfangs beider Verba ausgefallen, oder absichtlich ausgestoßen sein, um die Auslegung des Orig. und Chrys. zu erzwingen. Von seiner urspr. Stelle hinter *ερ.* (אACDG, Kopt, Sh. dg Vulg, Abstr) wurde *εὑρ.* leicht hinter *ἡμῶν* gerückt (KLP, meiste Min, S[1]S[3], Chrys. Thdrt), weil man angesichts der gleich folgenden und der sonst im NT vorliegenden Ausführungen über die Vaterschaft Abr.'s es unerträglich fand, daß er auch nur fragweise „unser Vorfahr nach dem Fleisch" heißen sollte, ohne daß sofort ein *μὴ γένοιτο* dies zurückweist, und darum *εὑρηκέναι* nicht nur grammatisch und logisch (damit begnügte sich z. B. Abstr), sondern auch räumlich zu *κατὰ σάρκα* gezogen haben wollte (Ephr., Thdrt). Man möchte vermuten, daß die Tilgung von *κατὰ σ.*, aber auch von *εἰ γὰρ Ἀβρ.*, welche Sh voraussetzt, auf Mißfallen an beiden Auslegungen beruht. — Das in der Bibel sonst unerhörte *προπάτορα* (א*ABC*, einige Min, Kopt. S[1]Sh) wurde früh in das so häufig von Abr. gebrauchte *πατέρα* geändert (nachweislich von Korrektoren in אC) und dieses im Occident (DG, alle Lat) wie im Orient verbreitet (KLP, Chrys. im Text, Thdrt, Ephr arm., S[3]). Wenn Chrys. in der Auslegung p. 109 bemerkt, daß Pl den Abr. mit großer Ehrerbietung *προπάτωρ* nenne, und ihn seinerseits p. 113 ebenso und mehrmals noch *πρόγονος* nennt, so wird er auch dies dem Text eines älteren Auslegers entnommen haben. Nur auf grund dieses Textes konnte es üblich werden, von Abrahm als *ὁ προπάτωρ ἡμῶν* zu reden (Theoph. ad Antol. III, 28; Eus. theoph. ed. Greßmann p. 16, 16; 168, 17) und ebenso von den 3 Patriarchen (Clem. strom. I, 31) und von den Israeliten der Urzeit (Iren. fragm. 22 Stimme 839; Theoph. l. l. III, 20. 21). Direkt auf Rm 4, 1 weist Eus. praep. VII, 11. 9 *Ἀβραάμ, ὃς καὶ προπάτωρ τοῦ παντὸς Ἰουδαίων ἔθνους ἀνείρηται.* Letzteres Wort, von feierlicher Proklamirung üblich, ist nur ein gewähltes Synonymon für *ἀναγέγραπται.* Dem Abr. den unbiblischen Titel zu geben, mußte kirchlichen Autoren um so ferner liegen, als sie von dem *Ζεὺς προπάτωρ* wußten (Theoph. l. l. I, 10, cf Soph. Aias 387 v. l.). Dagegen ist leicht einzusehen, warum Pl gerade nur hier das Wort wählte s. oben im Text.

habe" oder „daß Abr., unser Ahnher, fleischlicherweise gefunden habe", in beiden Fällen wird der verständige Leser sich lange besinnen, ehe er mit „nichts" zu antworten sich entschließt. Höchst befremdlich wäre schon dies, daß der Gegenstand der Frage von einem ἐροῦμεν abhängig gemacht wäre, statt daß einfach gefragt wird: „was hat nun Abr. gefunden"? Aber auch für die Voraussetzung dieser vereinfachten Frage, daß nämlich Abr. etwas gesucht, nach etwas getrachtet habe, fehlt in c. 3, woran doch durch οὖν angeknüpft wird, jede Anknüpfung und in c. 4 jede bestätigende Ausführung. Jedenfalls kann die nackte Frage: „was hat Abr. gefunden?" nicht mit „nichts" beantwortet werden; denn Großes hat er erreicht, unendlich mehr, als was er lange vergeblich begehrt hatte.[29]) Aber auch wenn man in der richtigen Einsicht, daß Pl seinerseits unmöglich den Abr. den fleischlichen Ahnherrn der Christen, in deren Namen er das ἐροῦμεν geschrieben hat, oder aller Christen genannt haben kann, κατὰ σ. zu εὑρηκέναι zieht, bleibt die Frage dunkel und die Antwort zweifelhaft. Die Versetzung von εὑρηκέναι von seiner ursprünglichen Stelle vor Ἀβραάμ an die Stelle vor κατὰ σ., welche fast alle Vertreter dieser Fassung in ältesten Zeiten nötig fanden (s. A 28), ist ein starkes Zeugnis für die Unmöglichkeit dieser Verbindung von κατὰ σ. mit dem weit voranstehenden εὑρ. Unklar bliebe, was die Frage nach fleischlichen oder auf fleischlichem Wege gewonnenen Errungenschaften Abr.'s veranlaßt haben sollte,[30]) und es stünde dem Leser frei, sie durch Hinweis auf die zahlreiche Nachkommenschaft Hagar's und Ketura's bejahend zu beantworten (Gen 16; 25, 1—6. 12—18). Als reine Willkür aber ist es abzulehnen, wenn man, um eine einigermaßen in den Zusammenhang passende Frage zu gewinnen und eine verneinende Antwort zu erzwingen, dem Wörtlein τί die Bedeutung aufbürdete: „was an Gerechtigkeit".[31]) Noch ärgerer Gewaltsamkeit haben solche Ausleger[32]) sich schuldig gemacht, die anerkannten, daß τί οὖν ἐροῦμεν hier denselben Sinn habe, wie sonst bei Pl, und daß aus dieser ersten Frage ein die folgende zweite Frage einleitendes μὴ ἐροῦμεν zu ergänzen sei (oben S. 154 zu 3, 5), und welche gleichwohl daran festhielten, daß Abr. Subjekt zu εὑρ. sei, so daß sich der Satz ergibt: „Was werden wir nun sagen? werden wir etwa durch unsere vorige Darlegung ge-

---

[29]) Cf Gen 15, 1—3 einerseits und 15, 4—6; 17, 1—8; 22, 15—18; Rm 4, 16—22; Jk 2, 23 andrerseits.

[30]) Cf Rm 4, 10—25; 9, 6—29; Gl 3, 6—29; 4, 21—31, besonders v. 26. 29 κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα.

[31]) Thdrt: „Von was für einer (ποίαν), dem Abr. vor seinem Glauben an Gott aus Werken erwachsenen Gerechtigkeit haben wir gehört"? Ähnlich Abstr: auch Abr. habe nach dem Fleisch d. h. durch die Beschneidung nichts verdienen können.

[32]) Grotius, v. Hengel u. a.

nötigt sein zu sagen, daß Abr. fleischlicher Weise gefunden habe“? Dann fehlt dem *εὑρ.* das unentbehrliche Objekt, und wenn man unerlaubter Weise ein „es“ ergänzt[33]) und darunter die Gerechtigkeit versteht, obwohl das Wort *δικαιοσύνη*, auf welches mit einem *αὐτήν* zurückgewiesen werden könnte, seit 3, 26 und in dem hier allein anwendbaren Sinn seit 3, 22 nicht wieder vorgekommen ist, so muß doch wohl einleuchten, daß das nicht geschriebene *αὐτήν* (oder allenfalls ein auf *δικαιοῦσθαι* 3, 28 zurückweisendes *αὐτό*) noch weniger, als nach der älteren Mißdeutung das wirklich geschriebene *τί*, diese Last tragen kann. Nach alle dem bleibt nur die schon im Altertum vertretene Auffassung[34]) möglich, wonach *Ἀβρ.* Objekt, *τὸν προπάτορα ἡμῶν* Objektsprädikat, Subjekt aber zu *εὑρηκέναι* das im *ἐροῦμεν* steckende „wir“ ist, so daß sich die Paraphrase ergibt: „Was werden wir nun sagen? (werden wir etwa durch die vorgetragene Lehre von unserer Rechtfertigung aus und durch Glauben genötigt, zu sagen,) daß wir Abr. als unseren Ahnherrn nach dem Fleisch erfunden haben“? Daß nur diese Wiedergabe in ihrem ersten Teil der Schreibweise des Pl entspricht, wurde bereits gezeigt, und daß sie in ihrem zweiten Teil grammatisch unanfechtbar ist, bedarf kaum eines Beweises.[35]) Kinder

---

[33]) Das *εὕρηκα* des nackt aus dem Bade laufenden Archimedes (Plut. ne suav. qu. vivi posse c. 11 p. 1094 c) konnten nur die verstehen, welche wußten, daß und was er gesucht hatte. In geschriebener Rede können trans. Verben, abgesehen von den Fällen, wo lediglich die Tätigkeit als solche im Gegensatz zur Unterlassung derselben ausgedrückt sein soll, nur dann des Objektes entbehren, wenn dieses sich unschwer aus dem Zusammenhang der Rede oder den tatsächlichen Verhältnissen ergänzt, cf Rm 11, 7 (*ἐπέτυχεν* an 2. Stelle); Phl 3, 12—14; Ap 2, 7; 5, 5.

[34]) Über Orig., dessen Ansicht uns leider nur in ungenügender Übersetzung erhalten ist und über den Sinn des wahrscheinlich von ihm herrührenden Textes von B s. oben A 28. Von neueren Auslegern ist vor allem auf Hofmann und die verbessernde Ergänzung von Klostermann S. 113 ff. zu verweisen.

[35]) Da das Subjekt von *ἐροῦμεν* mit dem von *εὑρ.* identisch ist, konnte man nur durch Verwechselung der griech. mit der lat. Grammatik einen acc. c. inf., also ein *ἡμᾶς* bei *εὑρ.* fordern, cf Kühner-Gerth II, 29 Abs. 5; Blaß § 72, 1; Lc 24, 23; AG 23, 12; Tt 1, 16; Hb 11, 24; Jk 2, 14; 1 Jo 2, 6. 9. Ein *ἡμᾶς* wäre nur dann am Platz gewesen, wenn ein gegensätzlicher Nachdruck darauf gelegt werden sollte (cf Kühner-Gerth II, 31 f.), was hier noch weniger der Fall ist, als bei *ἐροῦμεν* oder *λογιζόμεθα, καταργοῦμεν, ἱστάνομεν* 3, 28. 31, wo niemand ein *ἡμεῖς* vermißt. Hier aber wäre ein *ἡμᾶς* um so unpassender, als ja gerade nicht Pl und seinesgleichen es sind, welche meinen, durch ihre Lehre herausgestellt zu haben, daß Abr. ihr fleischlicher Ahnherr sei, sondern ihre Gegner, welche diese Konsequenz aus der christlichen Lehre ziehen möchten. Auch die Artikellosigkeit des Objekts *Ἀβρ.* und der Artikel bei dem Objektsprädikat *προπάτορα* sind ebenso unbedenklich wie die analoge Anwendung und Fortlassung des Artikels in dem Satz *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*. Eigennamen von Personen, Völkern, Ortschaften bedürfen ja der Determination durch den Artikel nicht und werden auch da, wo sie indeklinabel gebraucht sind, nicht nur im

Abr.'s nach dem Fleisch sind alle Juden als solche, also auch die Judenchristen wie Pl selbst und die Mehrzahl der römischen Christen. Daß aber die leibliche Abstammung von Abr. oder, anders ausgedrückt, die fleischliche Vaterschaft Abr.'s nicht allzuviel bedeute, bekannten auch die selbstbewußtesten Juden[36]) und mußten es schon darum bekennen, weil sie wußten, daß auch die Ismaeliten und die Edomiter dieser Abrahamssohnschaft sich rühmen konnten. Wenn also Pl als Konsequenz der dargelegten Rechtfertigungslehre einräumen mußte, daß, deren Richtigkeit vorausgesetzt, Abr. nichts anderes als sein und seiner Glaubensgenossen fleischlicher Ahnherr sei, so war damit für den jüdischen und judaistischen Standpunkt erwiesen, daß jene Lehre einen Abfall von der Religion der Väter, insbesondere des Vaters Abr. bedeute.[37]) Die Äußerlichkeit des Verhältnisses, in welchem die zu dieser Lehre sich bekennenden und darnach lebenden Christen zu Abr. zu stehen scheinen, hat Pl nicht nur durch *κατὰ σάρκα* (cf Rm 9, 3. 8; Gl 4, 23. 29; 1 Kr 10, 18), sondern auch durch die Wahl des in der Bibel unerhörten *προπάτωρ* zu sehr bezeichnenden Ausdruck gebracht. Ihren Vater nannten die Juden den Abr., wenn sie ihr von ihm herrührendes nahes Verhältnis zu Gott ausdrücken wollten;[38]) ihren Ahnherrn dagegen konnten auch die ihn nennen, welche weder zum auserwählten Volk gehörten, noch an der Religion Abr.'s festgehalten hatten, die Nachkommen Ismaels und Esaus. Dem Verhältnis dieser Völker zu Abr. glich nach jüdischem Urteil auch dasjenige der Christen, und zwar nicht nur der jüdisch geborenen Christen, sondern auch der Heidenchristen; denn diese waren von ihren Missionaren zu der Überzeugung gebracht werden, daß Gott durch Christus sie zu Kindern

---

Nom., sondern auch in den Cas. obl., gleichviel ob mit oder ohne Apposition, oft genug artikellos gebraucht: Gen. Mt 1, 1. 20; 2, 20; 15, 31; Lc 11, 51; 16, 22; Jo 6, 42; 8, 33. 37; Rm 1, 3; 4, 16; 9, 7; 11, 1; Hb 5, 62; 7, 5. 11; 9, 4; Dat. Hb 7, 1; Acc. Lc 13, 28; 24, 18; Jo 8, 57; AG 2, 14; 4, 16; mit Präpos. Mt 1, 17; 2, 8; 21, 11; Lc 10, 30; 17, 11; Jo 1, 44. 45; AG 3, 24. 25; Rm 9, 6. 7; Gl 4, 28; 2 Kr 6, 15; Hb 11, 4. Dagegen durfte der Artikel vor *προπάτορα*, obwohl dies Objektsprädikat ist, nicht fehlen; denn es handelt sich nicht um irgend einen Vorfahren, sondern um den einzigen Ahnherrn und das Verhältnis der Christen zu ihm. — Andrerseits bedurfte *κατὰ σάρκα* und nachher *πρὸς θεόν*, um attributiv zu *τὸν προπάτορα* gezogen zu werden, keines Artikels (cf 5, 15 *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι*; 9, 3 *τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*). Ein solcher wäre hier sogar störend, da nicht zwei *προπάτορες* einander gegenübergestellt werden, sondern zwei Arten des Ahnherrseins.

[36]) Cf Jo 8, 33—42 cf Bd IV, 410f. 413—416; dazu Rm 9, 6—13; Gl 4, 26—31; 6, 16f. (Bd IX², 283f.); 2 Kr 11, 22; Phl 3, 2ff.; auch hier oben S. 141 zu 2, 25—29.

[37]) Cf Weber, Jüd Theol. § 63 über זכות אבות, auch § 56, 2 und § 66.

[38]) Mt 3, 9; Lc 1, 73; 16, 24. 30; Jo 8, 33. 39. 53; AG 7, 2; Rm 4, 12; Jk 2, 21; Jes 51, 2.

und Erben Abr.'s gemacht habe, und auch der fanatische Jud konnte nicht bestreiten, daß das Christentum aus dem Judentum erwachsen sei, und daß die aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde in einem äußerlichen geschichtlichen Zusammenhang mit der Volksgemeinde Israels und ihrem Ahnherrn Abr. stehe.[39]) Aber wie sie die Judenchristen als abtrünnige Juden betrachteten, welche auf die Stufe von Esau und Ismael herabgesunken seien, so die Heidenchristen als Eindringlinge, welche kein Recht haben, sich wie Proselyten an das Geschlecht Abr.'s anzuschließen, weil sie von ihren judenchristlichen Lehrmeistern eine ganz andere Religion, als die Abr.'s empfangen haben. Wie ähnlich diesem jüdischen Urteil dasjenige der judaistischen Gegner des von Pl gepredigten gesetzesfreien Ev lautete, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden; und auch an dieser Stelle des Rm zeigt sich wieder, wie von der Grußüberschrift an schon bis dahin so manchmal (1, 16f.; 2, 17—3, 8; 3, 27—31) und im weitern Verlauf immer wieder, daß Pl bei den römischen Christen eine Zugänglichkeit für judaistische Einflüsterungen und eine Befangenheit in jüdischen Vorurteilen voraussetzt. Müßte er zugeben, daß seine Beschreibung des Weges, auf welchem die Christen zu Gerechtigkeit und Seligkeit gelangen (3, 21—28), also seine Darlegung des Wesens des Christentums dieses als eine neue, von der Religion Abr.'s völlig unabhängige, ja dieser widersprechende Religion darstelle, so wäre damit alles bisher Gesagte in Frage gestellt. Darum wirft er sich selbst die Frage in den Weg, ob er und die ihm Gleichgesinnten durch ihre Glaubenslehre den Zusammenhang des Christentums und der Christenheit mit dem grundlegenden Anfang der Geschichte des Volkes Gottes zu einem rein äußerlichen machen. Zweierlei jedoch fehlt der so gemeinten Frage von 4, 1, um dem Leser sofort deutlich zu sein. Da Pl und die meisten römischen Christen Juden sind, also in der Tat Abr. zu ihrem Ahnherrn nach dem Fleisch haben, so vermißt man e r s t e n s ein die Beschränkung des fraglichen Urteils auf diese Äußerlichkeit ausdrückendes *μόνον* oder einen Ersatz dafür durch ausdrückliche Verneinung des Gegenteils (cf 3, 28 *πίστει, χωρὶς ἔργων νόμου*). Z w e i t e n s befremdet der durch nichts vorbereitete Hinweis auf Abr. als eine für die vorher behandelte Lehre maßgebende Persönlichkeit und der Umstand, daß die Voraussetzung der Frage, welche wir unserer Kenntnis der jüdischen und judaistischen Anschauungen jener Zeit doch nur einigermaßen entnehmen können, weder in der Frage selbst, noch vorher ausgesprochen ist, daß

[39]) Auch dieses konnte durch *κατὰ σάρκα* qualificirt werden, sogut wie das Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn Eph 6, 5; Kl 3, 22 cf *ἐν σαρκὶ* Philem 16.

nämlich Abr. auf ganz anderem Wege, als nach 3, 21—28 die Christen, zu Gerechtigkeit und Seligkeit gekommen sei. Beiden Mängeln ist abgeholfen, wenn man einsieht, daß die Frage von v. 1 ihren Abschluß erst in *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* v. 2 findet, und daß der parenthetische Satz *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα* die erforderliche Erklärung dafür enthält, warum die Frage sich aufdrängt, ob denn etwa die durch Glauben ohne Werke gerecht gewordenen Christen an Abr. einen Ahnherrn nur nach dem Fleisch, aber nicht im Verhältnis zu Gott, nicht in religiöser Beziehung haben.[40]) Pl setzt in dem Bedingungssatz als wirklich, was er doch, wie sich sofort zeigt, keineswegs als eine befriedigende Beschreibung der Religion Abr.'s gelten läßt, und folgert, daß Abr. unter dieser Voraussetzung allerdings etwas hat, dessen er sich rühmen könnte, womit auch gegeben zu sein scheint, daß zwischen ihm und den Christen, denen alles Rühmen verwehrt ist (3, 27), nicht nur in bezug auf den Weg zur Gerechtigkeit, sondern auch in bezug auf das dadurch begründete Verhältnis zu Gott ein radikaler Unterschied oder vielmehr ein unversöhnlicher Widerspruch bestehe. Der Bedingungssatz spricht also die Voraussetzung aus, unter welcher der angenommene Gegner vielleicht behaupten könnte, daß die Bekenner der Lehre von der

[40]) Zu *πρὸς θεόν* cf Rm 15, 17; Hb 2, 17; 5, 1 (aus welchen Stellen in die jüngere Überlieferung der hier im Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* unpassende Artikel vor *θεόν* eingedrungen ist); auch Rm 5, 1 Friede im Verhältnis zu Gott bei gleichzeitigem Unfrieden in Beziehung zur Welt (5, 3). Ebenso *κατὰ θεόν* opp. *τοῦ κόσμου* 2 Kr 7, 9—11; *κατὰ σάρκα* mit wesentlich gleichem Gegensatz Rm 9, 3. 8; Gl 4, 23. 29 (opp. 6, 16 *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Bd IX², 283 f.); 1 Kr 10, 18; Eph 6, 5—7; Kl 4, 22—24; *ἐν σαρκί* Phlm 16. S. auch unten zu Rm 4, 17 *κατέναντι τοῦ θεοῦ*. Pl hätte auch *κατὰ θεόν* schreiben können (cf Pseudojust. cohort. ad Graecos 1 a. E. *οἱ κατὰ θεὸν πρόγονοι* im Gegensatz zu den leiblichen Vorfahren); aber angemessener war *πρὸς θεόν*, weil die wahre Abrahamssohnschaft in einem direkten Verhältnis zu Gott besteht cf Rm 9, 8, auch nach jüdischer Meinung Jo 8, 41. — Die von Klostermann (s. oben S. 215 A 34) vorgeschlagene Annahme einer Parenthese enthält keine stilistische Schwierigkeit cf Rm 1, 13; 7, 1; 2 Kr 5, 7; 6, 2; 10, 4; abgesehen von den bei Pl nicht seltenen Fällen, wo eine längere Parenthese eine anakoluthische Fortsetzung der Hauptaussage veranlaßt wie Gl 2, 6—9; Rm 15, 24 ff. Die Annahme einer Parenthese ist aber notwendig, weil *ἀλλ' οὐ πρ. θ.* in Verbindung mit *ἔχει καύχημα* keinen erträglichen Gedanken ergibt. Unter der als wirklich eingeführten Voraussetzung, daß Abr. in folge von Werken gerecht wurde, hat er daran etwas, dessen er nicht nur vor Menschen, sondern auch vor Gott sich rühmen kann; wohingegen die Christen, die keine selbsterworbene, sondern nur eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit aufzuweisen haben, eben deshalb weder vor Gott noch Menschen derselben sich rühmen können (3, 27 cf 1 Kr 4, 7). Ebensowenig kann *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* eine von dem Bedingungssatz unabhängige Verneinung des Folgesatzes (*ἔχει καύχ.*) sein und somit das indirekte Urteil enthalten, daß die Bedingung nicht erfüllt sei (so z. B. Calvin, Fritzsche u. a.). Denn es müßte dann heißen: *ἀλλ' οὐκ ἔχει* mit oder ohne *πρὸς θεόν*.

Rechtfertigung aus und durch Glauben und unabhängig von allen Gesetzeswerken eben durch dieses Bekenntnis sich des Rechtes berauben, sich Abr.'s Söhne in religiösem Sinne zu nennen. Diese Voraussetzung lautet: *Αβϱαὰμ ἐξ ἔϱγων ἐδικαιώϑη*, und nach allem, was vorangegangen, ist dieses *ἐξ ἔϱγων* im Gegensatz zu *ἐκ πίστεως* oder *πίστει* gemeint. Wer aber hat diese These und Antithese ausgesprochen? Nicht die Theologen der Synagoge; denn ihnen lag die Antithese von Glaube und Werken viel ferner als die Synthese beider. Der Glaube selbst war ihnen ein verdienstliches Werk und wurde besonders an Abr. als das Hauptstück seiner, auch den Nachkommen zu gute kommenden Gerechtigkeit gepriesen.[41]) Dagegen finden wir die von Pl als Grundlage einer Polemik gegen die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben vorausgesetzte These samt ihrem Gegensatz in dem Brief des Christen Jakobus.[42]) Daß sie dem Pl von dorther bekannt war, wird durch eine Reihe anderer Berührungen mit dieser älteren Schrift bestätigt.

Der unvorbereitete Eintritt der Frage von 1. 2[b] und die Motivirung derselben durch die hypothetische Anführung jener These in 2[a] setzt aber auch voraus, daß den römischen Christen die These von der Rechtfertigung Abr.'s aus Werken als ein Urteil von bedeutender Auktorität bekannt war. Daraus allein erklärt es sich auch befriedigend, daß Pl sie nicht geradezu bestreitet, und die von gegnerischer Seite daraus gezogene Schlußfolgerung nicht, wie angebliche Konsequenzen seiner Lehre sonst regelmäßig durch ein rücksichtsloses *μὴ γένοιτο* abweist (cf 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11; Gl 2, 17; 3, 21). Indem er *ἔχει*, nicht *εἶχεν ἄν* im Nachsatz schreibt, also die für die Satzung eines unwirklichen Falls regelrechte Form des konditionalen Satzgefüges vermeidet, läßt er dem Satz seine relative Giltigkeit. Nur als zutreffende Beschreibung des Wesens von Abr.'s Religion läßt er die von Jk ihm dargebotene These nicht gelten. Zur Darlegung dieses Urteils macht er den Übergang mit der Frage:

[41]) Cf Weber (s. oben A 37); Schlatter, Der Glaube im NT, 3. Bearb. S. 26–40; 609 ff.

[42]) Jk 2, 21. 24. Ebendort heißt Abr. auch „unser Vater Abr." (v. 21) und wird alsbald (v. 23) Gen 15, 6 citirt und zwar mit demselben, auch Rm 4, 3 überwiegend, durch die Hss der LXX nur unsicher bezeugten *δέ* cf Einl I[3], 85 A 8, über die Abhängigkeit des Pl von Jk ebendort S. 89 f. 94 A 2. — LXX und die ihr folgenden ntl Schriftsteller haben gegen den Grundtext den Namen Abraham eingefügt, was die Anführung des aus dem Zusammenhang gerissenen Spruchs erleichterte, ferner ביהוה ungenau durch *τῷ ϑεῷ* wiedergegeben und das akt. ויחשבה in das pass. *ἐλογίσϑη* verändert; über חשב s. unten A 46. Daß Pl den Namen des Patriarchen nicht in der Gen 15, 6 hebr. und griech. vorliegenden Form *Ἀβϱάμ*, sondern in der nach Gen 17, 5 erst später ihm gegebenen Form *Ἀβϱαάμ* schreibt, bedarf keiner Erklärung.

„Was sagt denn[43]) die Schrift?" und beantwortet sie mit dem wörtlich nach LXX citirten Spruch Gen 15, 6: „Es glaubte aber Abr. Gotte, und es (das) wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet." Die Schrift,[44]) von welcher schon 3, 21 gesagt war, daß sie in Thorah und Nebiim von der durch Glauben zu erlangenden Gottesgerechtigkeit Zeugnis ablege, hat über den Wert der Formeln zu entscheiden, in welche man das Verständnis ihres Inhalts zu fassen versucht hat. An einer Stelle, deren Wichtigkeit weder Jk noch die jüdischen Theologen in Palästina und Alexandrien verkannt haben,[45]) macht sie nicht die Leistungen Abr.'s, sondern seinen Glauben an Gott und Gottes Verheißung zur Grundlage seiner Stellung als eines vor Gott Gerechten. Durch den Begriff von *λογίζεσθαι* an sich wäre die jüdische Auffassung von Gen 15, 6, wonach der Glaube Abr.'s eine verdienstliche Leistung war, welche Gott als solche gelten ließ und nach Recht und Billigkeit ihm und seinem Geschlecht lohnte, nicht ausgeschlossen. Denn *λογίζ. τινί τι* ohne näherbestimmenden Zusatz heißt: einem etwas, was ihm eignet, etwa auch sein gutes oder böses Verhalten anrechnen und nach Gebühr vergelten. Erst durch Beifügung einer Eigenschaft, in welcher eine Person angesehen, eine Sache oder Handlung angerechnet, oder eines Wertes, welcher ihr beigemessen wird, wird regelmäßig der Gedanke ausgedrückt, daß die Schätzung eine arbiträre, wenn nicht geradezu irrige, jedenfalls aber dem wirklichen Wert nicht entsprechende sei.[46]) Wenn aber Gott ein mensch-

[43]) Wie in Fragen so häufig, leitet *γάρ* hier nicht einen Grund für eine vorher ausgesprochene Behauptung ein, sondern weist vermöge seiner urspr. Bedeutung auf eine augenfällige Tatsache hin und macht die Frage dringender cf Kühner-Gerth II, 335 f. Abs. 7; Winer § 53 unter *γάρ*, c. — Unmöglich wäre es nicht, daß *τί* hier und Rm 11, 4; Gl 4, 30 „warum" hieße (Rm 9, 19. 20), und das Citat nicht Antwort, sondern eine von *λέγει* abhängige Fortsetzung der Frage wäre; doch wenig wahrscheinlich, weil die nächstliegende Fassung von *τί* als Objekt zu *λέγει* leicht und auf mehr als eine Weise ausgeschlossen werden konnte.

[44]) Der starke Ton. welchen *ἡ γραφή* durch seine nicht gewöhnliche Voranstellung empfängt (cf dagegen Rm 9, 17; 10, 11; 11, 2. 4; Gl 3, 22; 4, 30; 1 Tm 5, 18), ist durch obige Übersetzung nur bei mündlichem Vortrag auszudrücken.

[45]) Jk 2, 23; cf 1 Makk 2, 52; ohne Citationsformel verwertet Gl 3, 6; nicht in Hb 11, 8—19, während Hb 10, 38 Hab 2, 3 f. citirt wird. — Philo, leg. alleg. 81 (frei variirend *καὶ δίκαιος ἐνομίσθη*); quis r. div. haer. 18 f.; de Abr. 45 f. und sonst noch oft. Über ältere Rabbinen cf Schlatter l. l. 610 f.

[46]) Das aktiv gemeinte Med. *λογίζεσθαι* = חָשַׁב mit Dat. der Person und mit einfachem Akk. der Sache, Handlung u. dgl., welche ihrem Wert oder Unwert entsprechend in Rechnung gestellt wird Lev 27, 23; Ps 32, 2 (= Rm 4, 8); 2 Sam 19, 20; 2 Kr 5, 19; 2 Tm 4, 16. Dagegen mit doppeltem Akk. neben Dat. der Person Gen 15, 6 oder ohne solchen Dat. Jes 53, 4 (statt des 2. Akk. auch כּ Ps 44, 23 = Rm 8, 36 oder לְ Gen 38, 15; 1 Sam 1, 13, in pass. Konstruktion Ps 106, 31, LXX meistens *εἰς*, so auch Rm 2, 26) eine Sache oder Person als etwas ansehen, was sie in Wirklichkeit nicht

liches Verhalten als ein so hohes Gut, wie es die Gerechtigkeit ist, anrechnet, und für sein Verhalten zu dem Menschen maßgebend sein läßt, so ist dieses Verfahren Gottes nur als ein Gnadenakt zu denken. Auf der bewußten Unterscheidung der beiden Bedeutungen von *λογίζεσθαι*, welche sich ergeben, je nachdem ein *εἴς τι* hinzutritt oder fehlt, beruht die in v. 4—5 folgende Verwertung des Citats. Auf einen Menschen, welcher gegen Lohn arbeitet, paßt das *ἐλογίσθη αὐτῷ* nicht in dem Sinn, welchen es Gen 15, 6 hat und welcher durch das *κατὰ χάριν* hinter *λογίζεται* nur verdeutlicht wird;[47]) denn dem Arbeiter wird zwar von dem Arbeitgeber seine Arbeitsleistung angerechnet, und demgemäß der Lohn bemessen und gezahlt, welchen die geleistete Arbeit wert ist; aber damit tut der Arbeitsgeber nur, was zu tun er verpflichtet ist.[48]) Das Wort von der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit paßt vielmehr nur auf einen Menschen, „welcher nicht arbeitet, sondern an den glaubt (genauer „auf den vertraut),[49]) welcher den Gottlosen gerecht macht". Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Abr. vor anderen ein Gottloser gewesen (cf 1 Tm 1, 15) oder bei einer Scheidung der Menschen in Fromme und Gottlose, Gerechte und Ungerechte der letzteren Klasse zuzurechnen sei,

---

ist. Derselbe Gedanke kann durch Nennung einer Klasse ausgedrückt werden, zu welcher das Objekt nicht wirklich gehört, aber gerechnet wird Jes 53, 12 (*ἐν τοῖς ἀ.*) = Lc 22, 37 (*μετὰ τῶν ἀ.*).

[47]) Die Stellung von *οὐ* vor *λογίζεται* statt vor *κατὰ χάριν*, welche man wegen des hiezu gegensätzlichen *ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα* erwarten sollte, erklärt sich wohl daraus, daß Pl zunächst *λογ.* ohne Zusatz in dem Sinn einer arbiträren Schätzung nahm, den es im Citat hat, und daher verneinte, daß es auf Belohnung eines Arbeiters anwendbar sei, so daß der Gegensatz etwa lauten würde: *ἀλλὰ κατὰ ὀφ. δίδοται*, dann aber doch die Näherbestimmung des Sinnes von *λογ.* durch *κ. χάριν* nötig fand, so daß nur *λογίζεται* ohne die zusätzliche Näherbestimmung, also im einfachen Sinn einer Berechnung und Bemessung des Lohns zu *κ. ὀφ.* zu ergänzen ist.

[48]) Lc 10, 7; 1 Tm 5, 18, cf das *ὀφείλει* 1 Kr 9, 10, welches tatsächlich eine Verpflichtung des Arbeitgebers, nicht des Arbeiters ausdrückt. Darüber hinaus waltet die Güte des ersteren Mt 20, 13—15.

[49]) Es kann nicht zufällig sein, daß Pl statt des durch das Citat dargebotenen *τῷ θεῷ* diesmal *ἐπὶ τὸν κτλ.* mit *πιστεύειν* verbindet; eine von ihm nur noch Rm 4, 24 gebrauchte und im NT sehr seltene Verbindung (AG 9, 42; 16, 31; 22, 19 cf Hb 6, 1 *πίστις ἐπὶ θεόν*, selten auch *ἐπί* c. dat. 1 Tm 1, 16; Lc 24, 15, sonst nur in Citaten Rm 9, 33; 10, 11; 1 Pt 2, 6). Es mag ihm in Erinnerung an האמין des Urtextes die ungenaue Wiedergabe der LXX unbefriedigend erschienen sein. Seine genauere Wiedergabe drückt den hieher gehörigen Gedanken aus, daß Abr. nicht auf sich und seine Leistungen, sondern wie ein verdammenswerter und reumütiger Sünder allein auf den gnädigen Gott sein Vertrauen setzte. Von einem *καύχημα* war bei ihm keine Rede cf v. 2; 3, 27. Daher ist 1 Tm 1, 15—17 nicht nur formelle Parallele wegen *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ*. Wie wenig Gott bei seinem *δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ* (hier *ἀσεβήν* ℵD*G, nach Blaß § 8, 1 unglaubhaft) nach der Regel menschlichen Richtens handelt, zeigen Stellen wie Jes 5, 23; Ex 23, 7 opp. Deut 25, 1.

sondern daß er wie alle Frommen in seiner Selbstbeurteilung vor Gott jenen relativen Unterschied als irrelevant angesehen (cf 3, 10. 23) und keinen anderen Grund seiner Zuversicht zu Gott gehabt habe, wie der ärgste Sünder, der Gottes Gnade begehrt. Dies wird nicht aus der Geschichte Abr.'s nachgewiesen, sondern lediglich aus dem Wortlaut von Gen 15, 6, wie Pl ihn versteht, bewiesen. Es entspricht dieses Verständnis der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit aber auch der Seligpreisung der Menschen, denen ihre Gesetzwidrigkeiten erlassen und ihre Sünden bedeckt wurden, und des Mannes, welchem Jahveh seine Sünden nicht anrechnet in Ps 32, 1—2 (v. 6—8). Dies kann man eine Seligpreisung desjenigen Menschen nennen, welchem Gott unabhängig von Werken, also ohne Rücksicht auf etwaige gute Werke Gerechtigkeit zurechnet. Die Rechtfertigung Abr.'s und der Frommen des AT's überhaupt ist hiernach nichts anderes als Nichtanrechnung der Sünde, als Schulderlaß und wird nach dem Zeugnis der Schrift dem Menschen zu teil in folge gläubigen Vertrauens auf die sich ihm darbietende Gnade Gottes, ohne daß Werke, die er geleistet, dabei eine mitwirkende Ursache wären. Somit besteht Übereinstimmung zwischen der christlichen Lehre 3, 28 und der Religion Abr.'s und der Frommen des AT's überhaupt. Damit ist jedoch der auf das gegenteilige Urteil gegründeten Einwand von v. 1—2 noch nicht erledigt, daß die Christen und zwar alle Christen gleichviel welcher Herkunft mit Unrecht Abr. als den Ahnherrn ihrer Religion und sich als seine geistlichen Kinder ansehen. Wie hoch man den Glauben Abr.'s schätzen mag, der Glaube ist doch nicht das Einzige, was seine Sonderstellung zu Gott kennzeichnet und ihn zum Ahnherrn des Volkes Gottes gemacht hat; und David, dessen Bekenntnis die Gemeingiltigkeit des von Abr. beschrittenen Weges zur Gerechtigkeit für seine Nachkommen beweisen sollte, war ein unter dem Gesetz stehender König des Volks der Beschneidung. Daher erhebt sich die Frage, ob die Seligpreisung des Psalmisten auf die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen sich beziehe (9^a). Wenn diese Frage unveranlaßt scheinen könnte, weil der atl Sänger dabei selbstverständlich sich und seine Volksgenossen im Auge gehabt hat, so wird die Frage doch gerechtfertigt durch die Erinnerung, daß es sich zunächst um den Satz handelt, daß dem A b r a h a m der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde (9^b). In bezug auf Abr., der erst im Verlauf seines Verkehrs mit Gott die Beschneidung annahm, ist die Frage veranlaßt und von Bedeutung für die Erkenntnis der Bedingungen seiner Rechtfertigung: wie d. h. unter welchen Umständen ihm der Glaube so angerechnet wurde,[50]) ob ihm als einem Beschnittenen oder als einem Unbeschnittenen (10^a).

---

[50]) Für den Sinn ist ziemlich gleichgiltig, ob man λογίζεται zu πῶς

Die Frage beantwortet sich für jeden Kenner der Schrift aus der Zeitfolge der biblischen Erzählung dahin, daß die Rechtfertigung dem Abr. viele Jahre vor seiner Beschneidung zu teil wurde (10^b nach Gen 15, 6 und 17, 10 cf 16, 3. 16; 17, 1). Dadurch ist aber auch das sachliche Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Beschneidung klar gestellt. Liest man v. 11 nach überwiegender Bezeugung *περιτομῆς*, so ist doch nicht zu übersetzen: „er empfing das Zeichen der Beschneidung als ein Siegel etc.“, was sich weder mit der Artikellosigkeit der beiden Substantiva noch mit der starken Betonung verträgt, welche dem Wort *σημεῖον* sowohl nach der Wortstellung als wegen der Neuheit des darin ausgesprochenen Gedankens zukommt. *Περιτομῆς* ist vielmehr ein Gen. appos. und der Satz zu übersetzen: „Und ein Zeichen empfing er, welches in Beschneidung bestand, nämlich ein Siegel auf die Gerechtigkeit des im Stande der Unbeschnittenheit bewiesenen Glaubens“. Der Gedanke ist derselbe, welchen wenige Hss durch die LA *περιτομήν*, alte Übersetzer und Ausleger durch freie Wiedergabe deutlicher auszudrücken suchten.[51]) Dieses zeitliche und sachliche Verhältnis von Rechtfertigung in folge von Glauben und Beschneidung als Siegel auf die empfangene Glaubensgerechtigkeit im Leben Abr.'s dient dazu, ist also von Gott so geordnet, daß Abr. erstens sei ein Vater aller, die bei Unbeschnittenheit[52]) oder als Unbeschnittene

---

οὖν oder mit Hofmann als Anfang der zweiten Frage zu *ἐν περιτομῇ ὄντι* zieht. Wahrscheinlicher ist ersteres, da Pl niemals *πῶς οὖν* (oder *δέ*), sondern immer nur *τί οὖν* als selbständige Frage zur Vorbereitung einer weiteren Frage gebraucht. Dagegen kann die Beschneidung eines Beschnittenen oder Unbeschnittenen sehr wohl als eine Modalität der Beschneidung bezeichnet werden. Cf 1 Kr 7, 17 *ὡς κέκληκεν*, ob als Beschnittenen oder Unbeschnittenen, als Knecht oder als Freigeborenen, 1 Kr 15, 35 *πῶς ἐγείρονται*, ob in dem gleichen oder einem anderen Leib. Cf auch *οὕτως* unter solchen Umständen, Bedingungen etc. s. zu Rm 9, 20.

[51]) Sichere Zeugen für *περιτομήν* sind nur AC* u. einige Min; nicht ebenso S¹ („denn [als] Zeichen empfing er sie, die Beschneidung und [als] Siegel“, ähnlich Sh); denn ein so frei verfahrender Übersetzer konnte ebensogut wie Exegeten, welche aller Wahrscheinlichkeit nach *περιτομῆς* oder *circumcisionis* vor sich hatten (Orig., Abstr, Thdrt), in ihrer Paraphrase, sich so auszudrücken, als ob er *περιτομήν* gelesen hätte. Als Textvariante ist dies nur als Ersatz eines unter Umständen mißverständlichen Ausdrucks (cf Blaß § 35, 5) durch einen deutlicheren und gewöhnlicheren zu beurteilen, also zu verwerfen. Cf z. B. Aristot. Polit. Ath. 49, 1 *σημεῖον ἐπιβάλλουσιν τροχὸν ἐπὶ τὴν γνάθον*. — Zu *σφραγίς* c. gen. cf 1 Kr 9, 2, diesem Gebrauch entsprechend *σφραγίζειν* Jo 3, 33. Bd IV, 221 A 18.

[52]) Zu *δι' ἀκροβ.* cf 2, 27 oben S. 143 A 77. — Das *καί* vor *αὐτοῖς* (om. ℵ*AB, einige Min. Kopt, vielleicht Orig., also vorwiegend ägypt. Zeugen) ist sehr mannigfaltig bezeugt und sehr passend. — Selbstverständlich hängt *εἰς τὸ λογ.* von *πιστευόντων* ab; es fragt sich aber, ob damit die Absicht ausgedrückt ist, mit welcher Heiden gläubig werden, oder der Gegenstand, auf welchen ihr Glaube sich richtet, die Tatsache, welche er ergreift (so Glökler, Hofmann). Letzteres ist wahrscheinlicher, weil dies der regel-

daran glauben, daß auch ihnen Gerechtigkeit zugerechnet werde (11[b]), und daß er zweitens sei ein πατὴρ περιτομῆς etc. (12). Die Heiden, welche in der Missionspredigt vom Glauben Abr.'s hören, werden dadurch, daß dieser im Stande der Unbeschnittenheit durch Glauben zur Gerechtigkeit gelangte, ermutigt zu dem Glauben, daß auch ihnen auf demselben Wege Gerechtigkeit vor Gott zu teil werden könne und solle. Da sie nicht nur ebenso wie Abr. als Unbeschnittene zum Glauben kommen, sondern auch der Zielpunkt ihres Glaubens, wie er hier bezeichnet ist, mit dem Glauben Abr.'s, wie er v. 5 als Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes beschrieben war, übereinstimmt, so werden sie, indem sie gläubig werden, auch Kinder Abr.'s, und sofern sie in solchem Glauben stehen, ist Abr. ihr Vater. Während in dieser Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu den gläubigen Heiden der göttliche Endzweck nur erst der Tatsache nachgewiesen ist, daß dem Abr. als einem Unbeschnittenen der Glaube zur Gerechtigkeit verhalf (10), findet die andere Tatsache, daß er nachmals auf Gottes Geheiß die Beschneidung annahm und damit ein Siegel auf die unabhängig davon erlebte Rechtfertigung aus Glauben empfing (11[a]), ihren Endzweck in einer anderen Vaterschaft, welche die Gläubigen aus der Beschneidung als seine Kinder mit Abr. als ihrem Vater verbindet (12). Die Besonderheit dieser zweiten Vaterschaft wird durch πατέρα περιτομῆς ausgedrückt; denn daß dies nicht heißt, was es an sich heißen könnte,[53]) „ein Vater von Beschnittenen", ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß die Personen, im Verhältnis zu welchen Abr. Vater ist, nicht durch jenen Gen., sondern durch den Dat. τοῖς οὐκ . . . στοιχοῦσιν bezeichnet wird, welcher ja unmöglich Apposition zu περιτομῆς sein kann. Es hat also περιτομῆς wie so mancher Gen. in der Bibel[54]) nur eigenschaftliche Bedeutung. Ein Beschneidungsvater, Vater in einem durch die ihm und seinen Nachkommen gemeinsame Beschneidung näherbestimmten Sinn sollte Abr. sein und ist er in der Gegenwart für die gläubigen Juden, und zwar selbstverständlich nur für diese. Denn für die Heidenchristen, die sich der Beschneidung

---

mäßige Sinn der Verbindung von πιστεύειν εἴς τι ist und daher die andere Meinung deutlich nur durch ἵνα λογισθῇ ausgedrückt sein würde cf Gl 2, 16 ἵνα δικαιωθῶμεν κτλ. Sodann ist v. 18 diese Fassung der gleichen Konstruktion geboten. Zu dem subst. Infinitiv cf AG 14, 9 πίστιν τοῦ σωθῆναι, wahrscheinlich ebenso Phl 3, 9 τὴν πίστιν τοῦ γνῶναι (Bengel).

[53]) Cf 2, 26[a] ἡ ἀκροβυστία die Unbeschnittenen; 3, 30 ebenso artikelloses περιτομή, ἀκροβυστία.

[54]) 2 Kr 1, 3 ὁ πατὴρ τῶν οἰκτίρμων, Eph 1, 17 τῆς δόξης, Rm 15, 33: 16, 20 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, Lc 16, 8. 9 (cf v. 11); 18, 6, auch ohne Artikel Rm 1, 26 ἀτιμίας, Hb 3, 12 ἀπιστίας, Hb 9, 5 δόξης, 1 Pt 5, 10 πάσης χάριτος. Cf Blaß § 35, 5, auch hier unten zu 6, 6. 16; 7, 24; Mt 19, 28 (Bd I², 595 A 74; 688 A 53). Einigermaßen vergleichbar sind unsere Komposita: Glaubensbrüder, Kriegskamerad, Festmahl.

nicht unterziehen, und für das durch die Namen Vater und Kinder bildlich bezeichnete Verhältnis zwischen Abr. und ihnen ist die Beschnittenheit Abr.'s keineswegs maßgebend oder auch nur typisch bedeutsam, sondern nach v. 11[b] gerade umgekehrt der Umstand, daß Abr. als Unbeschnittener den Glauben bewiesen hat, welcher ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Der somit durch die vorangehenden Sätze sowie durch das richtig verstandene *πατέρα περιτομῆς* gesicherte Gedanke von v. 12 kommt jedoch in dem überlieferten Text nicht zu korrektem Ausdruck. Dieser könnte nicht anders übersetzt werden als: „und (daß er) ein Vater sei für diejenigen, welche nicht nur von Beschneidung her (auf die Abrahamskindschaft Anspruch machen),[55]) sondern auch für diejenigen, welche nachfolgen[56]) den Fußstapfen des im Stande der Unbeschnittenheit (bewiesenen) Glaubens unseres Vaters Abr.". Da die Stellung von *οὐκ* zwischen *τοῖς* und *ἐκ περιτομῆς* durch alle griech. Hss und einige alte Übersetzer gesichert ist, so daß die Umstellung der Negation vor *τοῖς,* welche andere Versionen und alte Ausleger sich erlaubt haben, nur als ein Ausfluß der Verlegenheit gelten kann,[57]) so ist klar, daß in der ersten Hälfte des Gegensatzes eine Menschenklasse geschildert wird, welche nicht nur die durch *ἐκ περιτομῆς* ausgedrückte Eigenschaft besitzt, sondern auch noch eine andere; und ebenso unbestreitbar, daß ein unmittelbar an *οὐ — μόνον* sich anschließendes *ἀλλὰ καί* nichts anderes als diese andere Eigenschaft derselben Menschenklasse einführen kann.[58]) Statt dessen bringt es mit *τοῖς στοιχοῦσιν* eine

---

[55]) Zu *οἱ ἐκ περιτομῆς* (ähnlich schon Gl 2, 12; AG 11, 2) cf *οἱ ἐκ πίστεως, ἐκ νόμου* Rm 4, 14. 16; Gl 3, 7. 9. Die Ellipse ist ebenso wie bei adverbiellem und artikellosem *ἐκ πίστεως* oder *νόμου* Rm 4, 16[a]; 9, 32; 14, 23 überall leicht aus dem Zusammenhang zu vervollständigen.

[56]) *στοιχεῖν* c. dat. heißt nicht wie *στείχειν* „schreiten" oder „wandeln" (so Luther), sondern: sich mit einem anderen in Reihe und Glied stellen; wenn er vorangeht, sich ihm anschließen, ihm nachfolgen, cf Bd IX², 236 A 47; 267 A 5. Richtig die alten Lat *sectantur* oder *sequuntur.* Cf Musonius Rufus ed. Hense 40, 14 *τούτοις στοιχεῖν καὶ ἕπεσθαι λόγοις,* auch 102, 9.

[57]) Den allein überlieferten griech. Text geben dg treulich wieder. Dagegen übersetzen S¹, Kopt, Vulg, auch Abstr, Aug., Luther als ob sie *οὐ τοῖς ἐκ περ. μόνον* vor sich gehabt hätten, und Thdrt citirt den Text mit dieser Umstellung. Cf zur Stellung des *μόνον* am Schluß v. 16.

[58]) Hofmann, der die älteren sprachlich und logisch unmöglichen Deutungen trefflich widerlegt hat, seinerseits aber urteilte, daß der Gegensatz zu *οὐκ ἐκ π. μόνον,* nämlich *ἀλλὰ καὶ ἐκ πίστεως* als selbstverständlich unausgesprochen bleiben konnte, und daß das folgende *ἀλλὰ καί* nicht ein „sondern auch", sondern ein, etwas weiteres hinzubringendes „aber auch" sei, hätte doch für die stilistische Möglichkeit dieser Konstruktion andere Belege beibringen müssen wie Lc 24, 22, wo nicht einmal ein negativer Satz, geschweige denn ein *οὐ μόνον* vorangeht. Ist schon für jedes auf eine Negation folgende *ἀλλά* die Bedeutung „sondern" die nächstliegende (cf Hofm. selbst S. 191), eine Regel, die nicht in allen Fällen zwingend ist.

zweite Menschenklasse. Dieser Inkoncinnität würde durch Umstellung von οὐ vor τοῖς ἐκ περιτ. nur scheinbar abgeholfen. Der dadurch sich ergebende Gegensatz: „nicht nur den Beschnittenen, sondern auch denen, welche den Fußstapfen des Glaubens Abr.'s folgen" wäre ebenso schief. Denn es müßten dann unter οἱ ἐκ περιτομῆς gegen die Meinung und den Sprachgebrauch des Pl (s. oben A 55) sämtliche Juden verstanden werden. Denn sollte der Ausdruck hier solche Juden bezeichnen, welche nichts weiter als ihre Beschnittenheit geltend machen können und nichts vom Glauben an Christus wissen wollen, so konnte Pl diesen nicht zugestehen, daß Abr. nach Gottes Rat und Geschichtsleitung ihr Vater sei. Sie gehören nach Pl nicht zu dem Israel Gottes (Gl 6, 16), zu dem σπέρμα Ἀβρ. in religiösem Sinn (Rm 9, 7 f.). Er durfte sie also nicht mit οὐ — μόνον einführen und mit ἀλλὰ καί ihnen die Klasse derer, für welche Abr. Beschneidungsvater sei, gegenüberstellen, sondern durch bloßes οὐκ — ἀλλά den kontradiktorischen Gegensatz der beiden Klassen ausdrücken. Unter οἱ στοιχοῦντες κτλ. aber können nur alle Gläubigen ohne Unterscheidung zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen verstanden werden. Denn in v. 11 hatte Pl gerade von Heiden als Nachfolgern Abr.'s auf dem Weg des Glaubens zur Gerechtigkeit geredet; und daß es auch unter den Juden solche gebe, konnte kein Christ, am wenigsten der geborene Jude Pl einen Augenblick vergessen. Juden und Christgläubige bilden daher nicht zwei gegen einander abgegrenzte Klassen. Die logische Unklarheit beruht also nicht auf der angeblich unrichtigen Stellung von οὐκ, sondern auf dem Artikel vor στοιχοῦσιν. Da auf exegetischem Wege das Rätsel schwerlich zu lösen ist,[59]) bleibt nur die allein wahrscheinliche Annahme übrig, daß ein uralter, vielleicht schon in die erste Abschrift des Koncepts eingedrungener Schreibfehler vorliege. Hort's Vermutung, daß καὶ τοῖς aus καὶ αὐτοῖς verschrieben sei, ist graphisch betrachtet, unbedenklich[60]) und beseitigt die unglaubliche Verwirrung.

(cf Jo 1, 31 Bd IV, 121 f. A 26. 27), so ist doch undenkbar, daß ein Leser, der auch nach Hofm. ein ἀλλὰ καί zu fordern hat, das Geforderte nicht in dem unmittelbar auf οὐ . . μόνον folgenden ἀλλὰ καί finden sollte. Im übrigen ist zu behaupten, daß ersteres ein Rückgriff auf die in v. 11 erledigte Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu den Heidenchristen wäre und in v. 12 nur verwirrend gewirkt haben würde; daß zweitens die durch πατέρα περιτομῆς ausgedrückte besondere Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu Israel, wie oben gezeigt, eben nicht „auch" auf die Heidenchristen übertragen werden kann; und daß drittens die durch ἀλλὰ καί eingeleitete Charakteristik auch auf die Gläubigen aus Israel paßt.

[59]) Nicht analog ist die anakoluthische Setzung eines zweiten und dritten Artikels Phl 1, 29; auch nicht des οἱ ἀκούσαντες Jo 5, 25 (Bd IV, 296 A 57).

[60]) Nach Hort Append. 108 vermutete Van Sittart, daß die alte, z. B. in אB nicht seltene Abkürzung von ΚΑΙ in Ϗ dem Fehler zu grunde liege.

Es ergibt sich der richtige Gegensatz: „welche nicht nur auf grund der Beschneidung (Anspruch auf Abr. als ihren Beschneidungsvater machen), sondern auch ihrerseits d. h. ebenso wie nach v. 11 die Heidenchristen den Fußspuren des im Stande der Unbeschnittenheit bewiesenen Glaubens Abr.'s folgen". Darnach handelt der ganze v. 12 nur von christgläubigen Israeliten, welche als solche wahre Israeliten und Abrahamskinder sind. Im Glauben sind sie mit den Heidenchristen und wie diese mit Abr. einig; aber zu ihnen steht doch Abr. in einem besonderen, durch *πατέρα περιτομῆς* ausgedrückten Verhältnis. Erst nach seiner Beschneidung wurde Abr. Vater Isaaks und Ahnherr Israels; und wie wenig Pl der Meinung ist, daß die diesem Volk gegebenen Verheißungen und der besondere Beruf Israels durch Christus antiquirt oder ohne Rest auf die aus Heiden und Juden gemischte Christenheit übertragen seien, sehen wir aus Rm cf 2, 25; 3, 1 f. Wenn er am Schluß des von dem besonderen Verhältnis Abr.'s zu Israel handelnden v. 12 ihn „unseren Vater Abr." nennt (nicht wie v. 16 *πατὴρ πάντων ἡμῶν*), spricht er als einer, der „auch ein Israelit" ist (11, 1) und dessen sich freut, daß er dies sagen kann. Die besondere Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zum Volk der Beschneidung hat Raum innerhalb der allgemeinen Vaterschaft, an welcher mit den christgläubigen Juden auch die Heidenchristen teilhaben, und nur bei denjenigen Juden, bei welchen die universale geistliche Abrahamssohnschaft mit der national beschränkten verbunden ist, hat diese letztere ihre Wahreit und ihren Wert cf Rm 2, 28 f.

Ist somit in v. 12 ebenso ausschließlich von Juden die Rede wie v. 11 von Heiden, so gilt auch der Beweis für die Unerläßlichkeit desselben Glaubens, dessen Typus Abr. ist, als Bedingung der Teilnahme an der Abrahamssohnschaft (v. 13—15) den Juden. Auch hier wie v. 10 dient als Beweis zunächst der äußere Geschichtsverlauf: „denn nicht durch Vermittlung von Gesetz wurde dem Abr. oder seinem Geschlecht die Verheißung (gegeben), daß er (nämlich) ein Welterbe [61]) sein solle, sondern durch Vermittlung

---

ΚΑΥΤΟΙΣ wurde sehr leicht *ΚΑΙΤΟΙΣ*. Zu *καὶ αὐτοί* cf Gl 2, 17 = *καὶ ἡμεῖς* 2, 16 = auch wir als Juden geborenen Christen (Bd IX², 126); Mr 15, 43; Lc 16, 28; AG 15, 32; Phl 2, 24.

[61]) Die überwiegend bezeugte Artikellosigkeit von *κόσμου* ist hier so wenig wie 11, 12. 15; 1 Kr 3, 22; 2 Kr 5, 19; Gl 6, 14 zu übersehen. Pl will nicht im Unterschied von dem Wortlaut der Verheißungen, die immer nur vom Land Kanaan reden (Gen 12, 7; 13, 14 f.; 17, 8; nur Gen 15, 18 erweitert: vom Nil bis zum Euphrat), sagen, daß dem Abr. vielmehr die ganze Welt als Besitz zugesprochen worden sei, sondern will den Inhalt der Verheißung qualitativ charakterisiren, und zwar absichtlich hier nach seiner äußerlichen Seite, weil es sich nach v. 12 um die nationale Besonderheit Israels handelt. Auch die Israel als einem Volk geltenden Verheißungen und Erdengüter hängen am Glauben, nicht am Gesetz.

von Glaubensgerechtigkeit" (13). Nach Gen 12, 1—3. 4. 7; 13, 14—17; 15, 1—21 ist bei den grundlegenden Verheißungen in der Tat an Abr. keinerlei gesetzliche Forderung gestellt und auch seinerseits keine andere Forderung Gottes erfüllt worden, als die in der Verheißung selbst enthaltene Forderung des Glaubens (cf 3, 27), deren Erfüllung ihm von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Statt eines dem Wortlaut jener Verheißungen entsprechenden *καί* vor *τῷ σπέρματι αὐτοῦ* (Gen 12, 7; 13, 15; 15, 7. 16) schreibt Pl *ἤ*, um die denkbare Möglichkeit auszuschließen, daß Gott, wenn nicht für Abr., dann doch für seine Nachkommen die Erfüllung seiner Verheißungen von ihrer Erfüllung gesetzlicher Forderungen abhängig gemacht habe.[62]) Die sachliche Unmöglichkeit einer solchen Bedingtheit der dem Abr. und seinem Geschlecht als einer Nation verheißenen Segnungen und Besitztümer begründet v. 14: „Denn wenn die, welche auf grund von Gesetz (darnach streben, darauf Anspruch erheben), Erben sind, so ist der Glaube entleert, und die Verheißung außer Geltung gesetzt".[63]) Daß mit jedem Gesetz ein mit dem Wesen der Verheißung und des Glaubens als der erforderlichen Aufnahme der Verheißung unverträgliches Princip zwischen die Verheißung und ihre Erfüllung geschoben sein würde, beweist der Satz: „denn das Gesetz bewirkt Zorn" (15ᵃ); dieser Satz aber wird durch das Urteil begründet: „denn,[64]) wo kein Gesetz ist, gibt es auch keine Übertretung" (15ᵇ). Obwohl es sich um Widerlegung der Meinung handelt, daß die Juden, auf ihr Gesetz und ihre Erfüllung desselben gestützt, auf die ihrem Volk verheißenen Güter Anspruch machen können, bezeichnet doch *ὁ νόμος* (15ᵃ) inmitten einer Reihe von gemeingiltigen Sätzen und zwischen artikellosem *νόμου* (14) und *νόμος* (15ᵇ) nicht das mos. Gesetz, sondern die Gattung der wirklichen oder denkbaren Gesetze. Alles, was ein Gesetz ist, bringt es mit sich, daß es Anlaß zu seiner Übertretung gibt und somit die ohnehin vorhandene Neigung zu verkehrtem Wollen und Handeln zu bewußter Widersetzlichkeit gegen die ausge-

---

[62]) Cf zu *ἤ* Mt 5, 17 Bd I², 207, dagegen *καὶ τῷ σπ. αὐ.* Gl 3, 16, wo der hier durch *ἤ κτλ.* kurz angedeutete Gedanke alsbald (3, 17—18) eine breitere Ausführung findet.

[63]) Cf 1 Kr 15, 14—19. Wie dort wird auch hier die Schlußfolgerung dadurch um so energischer ausgesprochen, daß der nach Pl ohne Frage unwirkliche Fall der Satzform nach als ein wirklicher gesetzt wird. Zur Sache cf Gl 3, 18 und zu v. 15ᵃ cf Gl 3, 10.

[64]) Das im Occident (DG, dg, Vulg, Abstr, Tycon. ed. Burkitt p. 24, 11; Aug.) und im Orient (KLP, meiste Min, S¹, S³ Text) sehr verbreitete *γάρ* empfiehlt sich mehr als *δέ* (א*ABC, wenige Min, Kopt, S³ Rand), das seine Entstehung der oberflächlichen Erwägung verdankt, daß die Folge des Mangels eines Gesetzes zu der vorher gegebenen Wirkung des Gesetzes sich gegensätzlich verhalte.

sprochene Forderung des Wohlverhaltens steigert, ein Gedanke, welcher 5, 20 in bezug auf Israel und die Welt, 7, 7—13 in bezug auf die sittliche Entwicklung des Individuums noch deutlicher ausgesprochen wird und in 3, 9—20 seine vorläufige Begründung findet. Ist dem aber so, so folgt auch, daß Gesetz den Zorn des Gesetzgebers und der Wächter des Gesetzes (cf Rm 13, 2—5) herbeiführt. Auch dieser Satz (18ª), wie der ihm zur Begründung beigefügte (18ᵇ), ist eine gemeingiltige Regel, will aber auf Gott und sein Gesetz angewandt sein; dies jedoch nicht in dem Sinn, als ob Gottes Zorn nur gegen solche Sünde gerichtet sei, welche Gesetzesübertretung oder gar Übertretung des mos. Gesetzes ist, was mit 1, 18 ff.; 2, 6—13; 3, 4—19 ganz unvereinbar wäre. Es wird hier nicht die Frage beantwortet, was alles vom Zorn Gottes betroffen werde, sondern die andere: was das Gesetz dem Menschen austrage, insbesondere ob es ihm dazu helfen könne, daß er in den Besitz der von Gott ihm verheißenen Güter eintrete. Bewirkt es eine Steigerung der ohnehin vorhandenen Sünde zur Übertretung des geoffenbarten göttlichen Gesetzes, so wirkt es auch eine Steigerung des gegen alle menschliche Sünde gerichteten Zornes Gottes, kann also unmöglich ein Mittel sein, dem Juden und irgend einem Menschen, der vom Gesetz aus darnach trachtet, zum Besitz der verheißenen Segnungen und Güter zu verhelfen. Dies ist auch der Grund, warum[65]) Gott, als er dem Abr. und seinem Geschlecht die Verheißungen gab, auf welchen die besonderen Güter und Hoffnungen Israels beruhen, Glauben, also nicht Gesetz, zur bedingenden Voraussetzung machte. Er tat dies zu dem Zweck, damit der Charakter der verheißenen Güter als eines Gnadengeschenkes erkannt werde und gewahrt bleibe. So etwa dürfen wir nach dem Zusammenhang das stark elliptische *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν* in breiterer Rede wiedergeben (cf 9, 32; 11, 6). Voraussetzung ist, daß tatsächlich für Gott bei seinen Verheißungen und bei deren Erfüllung ebenso wie bei seiner Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit (4, 4) nicht eine ihm obliegende rechtliche oder sittliche Verpflichtung, sondern lediglich seine huldvolle Gesinnung maßgebend sei. Gegenstand eines zielbewußten Handelns Gottes kann das *κατὰ χάριν* also nur in dem Sinne sein, daß, was tatsächlich der Fall ist, auch zu Tage trete und nicht etwa verdunkelt werde, oder gar das anfängliche Verfahren Gottes durch

---

[65]) *διὰ τοῦτο* könnte auch wie 2 Kr 13, 10; 1 Tm 1, 16 auf das folgende *ἵνα* hinweisen (cf Jo 1, 31 mit vorangehendem *ἵνα* Bd IV, 381 A 35), statt wie gewöhnlich auf den vorangehenden Satz. Letzteres ist doch wahrscheinlicher (cf 2 Th 2, 11 wo gleichfalls ein nicht von *διὰ τοῦτο* abhängiges *ἵνα* folgt), weil ein wirklich ausreichender Grund für das *ἐκ πίστεως*, das hier wie v. 14 zu *ἐκ νόμου* den Gegensatz bildet, im vorigen deutlicher als im folgenden zu erkennen ist.

ein entgegengesetztes nachträgliches Verfahren von seiner Seite wieder aufgehoben werde. Einen weiteren Zweck der von Gott aufgestellten Regel, daß von Glaube und nicht von Gesetz die Verheißung und der Besitz der verheißenen Güter abhänge, bringt der finale Infinitivsatz, in welchem zuerst *βεβαίαν* durch seine Voranstellung und sodann *παντί,* wie die folgende Entfaltung desselben zeigt, stark betont ist. Fest und zuverlässig, also glaubhaft sollte die Verheißung dadurch werden, daß der Empfang der verheißenen Güter nur vom Glauben abhängig gemacht ward; denn welcher Mensch, der sich selbst und die sündhafte Schwachheit der menschlichen Natur kennt, könnte sich auf die Verheißung verlassen und mit Zuversicht hoffen, daß er die verheißenen Güter ererben werde, wenn Gott dies von einem Gesetz und dessen Erfüllung abhängig gemacht hätte? Durch die von Gott gegebene Regel des *ἐκ πίστεως* war es auch erst möglich, daß die Verheißung für das ganze Geschlecht Abr.'s giltig und glaubhaft wurde, nämlich nicht nur für dasjenige *σπέρμα Ἀβρ.,* welches dies vom Gesetz her ist, sondern auch für dasjenige, welches dies vom Glauben aus geworden ist. Daß die beiden Gruppen, in welche hier das ganze Geschlecht Abr.'s geteilt wird, die jüdisch geborenen und unter dem Gesetz gestandenen Christen einerseits und die Heidenchristen andererseits sind, steht außer Zweifel. Es kann auch nach der genaueren Charakteristik der beiden Gruppen nicht befremden, daß hier von der jüdischen Hälfte der Christenheit nur das Eine hervorgehoben wird, was sie von der heidnischen Hälfte unterscheidet, und daher der Schein entstehen könnte, als ob jene nicht ebenso sehr wie diese des Glaubens bedürfe, um an dem verheißenen Erbe Anteil zu empfangen.[66]) Ein solches Mißverständnis war hier um so mehr ausgeschlossen, als es sich in diesem Infinitivsatz nicht darum handelt, wie die Juden oder Heiden in den Besitz der dem Abr. verheißenen Segnungen eintreten können, sondern wie für sie die Verheißung zuverlässig und glaubhaft werden konnte. Den Juden, die nicht nur vermöge ihrer leiblichen Abstammung, sondern auch vermöge der dem Abr. gebotenen und im mos. Gesetz als Kennzeichen des Volkes Gottes vorgeschriebenen Beschneidung (cf 2, 27; 4, 12[a]) sich als Abr.'s Geschlecht fühlen, erscheint es schon darum von vornherein sicher und selbstverständlich, daß ihnen die patriarchalische Verheißung gelte (cf Mt 3, 9; Jo 8, 33—41); für die Heiden, welchen diese natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen dafür fehlen, daß sie sich zum Geschlecht Abr.'s rechnen dürfen, mußte die diesem Geschlecht gegebene Verheißung als eine auch ihnen geltende erst

[66]) Eher noch könnte man 15, 8f. die dort durch nichts vorbereitete Gegenüberstellung von Juden und Heiden im Verhältnis zu Christus mißdeuten.

glaubhaft gemacht werden; und dies ist geschehen durch die göttliche Leitung der Geschichte Abr.'s, insbesondere dadurch, daß bei der Verheißung an Abr. ebensowenig von Gesetz die Rede war (v. 13), wie bei der Rechtfertigung Abr.'s von Werken, durch die er sie erworben, oder von Beschneidung, der er sich vorher hätte unterziehen müssen (v. 3—11). Darum können die Heiden aus dem Rückblick auf Abr., den Ahnherrn der Gemeinde Gottes, Mut schöpfen, nämlich Mut zum Glauben und können zu dem Bewußtsein sich erheben, daß auch sie Söhne Abr.'s seien. Beschneidungsvater in dem Sinn von v. 12 ist er ihnen nicht, und auf die dem Volk Israel als Nation geltenden Elemente der patriarchalischen Verheißung machen sie keinerlei Anspruch; aber diese sind nicht das Ganze der Verheißung und sind nicht das Höchste an ihr. Gerechtigkeit vor Gott und unverkürzter Anteil an dem von Abr. auf die ganze Menschheit überströmenden Segen (cf Gl 3, 8f.) ist mehr als der Besitz des verheißenen Landes oder der Anteil jedes Juden an dem Sonderberuf seines Volkes (s. oben S. 227 A 61 zu v. 13). Der Glaube, in welchem die Heidenchristen mit Abr. eins sind, verbindet sie inniger mit ihm als ihrem geistlichen Ahnherrn, als die leibliche Abstammung und die Beschneidung es vermag, welche auch den Juden nur dann ein Recht gibt, sich Abr.'s Geschlecht zu nennen und sich als Erben der Verheißung anzusehen, wenn sie mit Abr. und mit den Heidenchristen im Glauben einig sind. Der von Pl nicht übersehene, geschweige denn geleugnete Unterschied zwischen der Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu den Juden und zu den Heiden und die dadurch begründete Zweiteilung des wahren Abrahamsgeschlechtes tritt zurück hinter die Gleichheit und Einheit, welche der, beiden Hälften der Christenheit gemeinsame Glaube begründet (1, 16; 3, 22 ff.; 9. 24; 10, 12). In religiöser Beziehung — und um dieses πρὸς θεόν handelte es sich von v. 1—2 an — bilden sie ein einziges, das allein seines Namens werte, also das g a n z e Geschlecht Abr.'s, und ist Abr. ein Vater a l l e r derer, in deren Namen Pl seit 3, 9 immer wieder geredet hat (3, 19. 28. 31; 4, 1 cf 9, 24) d. h. aller Christgläubigen aus Israel und der Heidenwelt. Dieser in *π α ν τ ὶ τ ῷ σπέρματι* ausgedrückte Gedanke wird in *ὅς ἐστιν πατὴρ π ά ν τ ω ν ἡμῶν* nicht lediglich wiederholt: denn der Infinitivsatz handelt nur von der Absicht Gottes bei seinem Verkehr mit Abr.; der an *Ἀβραάμ* angehängte Relativsatz aber sagt, daß diese Absicht in der christlichen Gemeinde der Gegenwart verwirklicht sei. Um ihn bequem anschließen zu können, ist das zu *σπέρματι* gehörige *Ἀβραάμ* [67])

[67]) So richtig Fritzsche. Bei *τῷ σπ.* konnte ein Gen. nicht wohl fehlen und, da lange vorher nicht der Name Abr. gebraucht war, genügte nicht ein *αὐτοῦ* wie v. 13. Die Trennung des Gen. von *σπ.* ist um so weniger hart, als *σπ.* zu dem zweimaligen *τῷ* in der Zwischenbemerkung zu er-

hinter statt vor die parenthetische Erläuterung von *παντὶ τ. σπ.* (*οὐ τῷ ἐκ κτλ.*) gestellt. Es würde dieser Gedanke aber nicht durch einen selbständigen Relativsatz, sondern in Form einer Apposition (*τοῦ πατρὸς πάντων ἡμῶν* cf v. 12) ausgedrückt sein, wenn nicht die Absicht gewesen wäre, diesen Gedanken in der Fortsetzung des Relativsatzes, welche in v. 17 folgt, weiter auszuführen und näher zu bestimmen.

Nachdem bis dahin gezeigt wurde, auf welche Menschen die Vaterschaft Abr.'s sich beziehe, wird in dem mit *ὅς ἐστιν* v. 16 beginnenden Satz, auf dessen Subjekt v. 18 mit einem zweiten *ὅς* zurückgegriffen wird, die Art dieser Vaterschaft beschrieben. Die Aussage, daß Abr. unser aller Vater ist, wird durch zwei von einander unabhängige Angaben näherbestimmt, zuerst durch das mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitete Citat aus Gen 17, 5, sodann durch die Worte von *κατέναντι* bis *ὡς ὄντα*. Daß die letzteren weder eine Fortsetzung des Citats, noch eine frei vom Ap. geschaffene Weiterspinnung desselben sind,[68]) ergibt sich, abgesehen davon, daß in Gen 17 nichts auch nur entfernt ähnliches zu lesen ist, daraus, daß in dem Citat Gott der Redende und Abr. der Angeredete ist, in dem durch *κατέναντι οὗ* eingeleiteten Relativsatz dagegen von Abr. und von Gott in dritter Person geredet wird. Der Sinn des angeführten Wortes, womit Gott nach Gen 17, 5 die Änderung des Namens Abram in Abraham begründet: „denn zu einem Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt" [69]) ist durch den Zusammenhang von Gen 17, 4—16 unzweideutig: das kinderlose Greisenpaar, Abr. und Sarah sollen die Stammeltern einer zahlreichen oder auch zahllosen Nachkommenschaft werden (cf Gen 13, 16; 15, 5); ganze Völker und auch Könige sollen von ihnen abstammen. Die Meinung, daß Pl in diesem Spruch eine Weissagung auf die Bekehrung

---

gänzen und daher im Gedanken des Lesers festgehalten ist. Cf übrigens ähnliche Trennung des Gen. von dem dadurch näherbestimmten Subst. AG 4, 33 (*μαρτύριον . . τῆς ἀναστάσεως*, noch weiter getrennt in cod. B); 1 Kr 8, 7; Hb 12, 11; 2 Pt 3, 2. Die Verbindung von *Ἀβρ.* mit *πίστεως* = „Glaube, wie ihn Abr. bewiesen hat" würde eine im NT beispiellose Abbreviatur ergeben, zumal wenn man darunter nach v. 11 den Glauben eines Unbeschnittenen versteht. Abr. hat ja auch nach seiner Beschneidung Glauben bewiesen cf v. 17—22. Es würde auch, da hier zweifellos vom Glauben der Heidenchristen die Rede ist, der irrige Gedanke sich nahelegen, daß nur die Heiden, und nicht ebenso die Juden, um wahre Kinder und Erben Abr.'s zu sein, eines Glaubens bedürfen, wie ihn Abr. vor und nach seiner Beschneidung in vorbildlicher Weise gezeigt hat.

[68]) Auf einer dieser beiden Fassungen beruht die alte Variante *ἐπίστευσας* G (D *ἐπίστευσαν* ist nachträgliche Textmischung aus *-σεν* und *-σας*, nicht bestätigt durch das *credidisti* in) d g Abstr, der dies als Anrede an den Heidenchristen faßt, einzelne Hss der Vulg, S[1], Ephr.

[69]) Wörtlich nach LXX, auch das *ὅτι* ist nicht das recitative, sondern gehört zum citirten Text, wie das *δέ* 1, 17; 4, 3.

der Heiden zu Christus und deren Aufnahme in das geistliche Abrahamsgeschlecht erkannt, und durch Anführung derselben einen Schriftbeweis für das Urteil, daß Abr. ein Vater aller Christen sei, haben führen wollen, ist aus mehr als einem Grunde unannehmbar. Die Einführung durch *καθὼς γέγραπται* (nicht *γέγραπται γάρ*) gibt jedenfalls keinen Anlaß, dem Ap. eine so plumpe Schriftbehandlung aufzubürden. Sowenig er 1, 17 sagen will, Habakuk habe geweissagt, daß im Ev Christi eine Gottesgerechtigkeit enthüllt werde, sagt er hier, daß jenes Gotteswort an Abr. nicht, wie der klare Wortlaut sagt, auf die leibliche Nachkommenschaft Abr.'s und Sarahs (Gen 17, 15—21), auf das Volk der Beschnittenen (Gen 17, 10—14), sondern auf die Heidenbekehrung sich beziehe. Undenkbar ist dies auch darum, weil er eben erst v. 12 gezeigt hat, wie gut er in der dem Abr. gegebenen Verheißung das auf die leibliche Nachkommenschaft und das Volk der Beschneidung bezügliche Element in seiner Besonderheit zu würdigen weiß, und wie wenig es ihm einfällt, die besonderen Segnungen, Güter und Aufgaben der israelitischen Nation auf die aus Heiden und Juden gemischte Christenheit zu übertragen. Der Satz, daß Abr. in religiösem Sinn der Vater aller Christgläubigen sei, bedarf nach den Ausführungen von 4, 3—16 überhaupt keines Schriftbeweises mehr, und wenn Pl doch noch eine direkte Weissagung auf die Abrahamssohnschaft der gläubigen Heiden hätte nachtragen wollen, würde er, wie Gl 3, 8. 14. 29; 4, 22—31 zeigt, ganz andere Elemente der patriarchalischen Verheißung und der typischen Geschichte Abr.'s dazu verwendet haben. Unmöglich ist diese alte Mißdeutung endlich auch darum, weil an das so verstandene Citat die folgende zweite Näherbestimmung des Urteils: „Abr. ist unser aller Vater" als völlig andersartig sich nicht unvermittelt anschließen könnte. Denn, wie immer man die Worte *κατέναντι οὗ κτλ.* konstruiren und auslegen mag, jedenfalls setzen sie nicht den angeblichen Beweis aus der Kongruenz von Weissagung und Erfüllung fort, sondern beschreiben die Art der Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu allen Christen.[70]) Daher muß auch das voranstehende *καθὼς γέγραπται κτλ.* auf dieser Linie liegen. Es ist nicht mehr damit gesagt, als daß die in der Gegenwart verwirklichte geistliche Vaterschaft Abr.'s über die gesamte Christenheit in ihrer Art der Verheißung leiblicher Nachkommenschaft entspricht, wie sie nicht nur in dem einen citirten Spruch, sondern in der ganzen Erzählung Gen 17, 1—22 sich darstellt. Worin die Kongruenz bestehe, sagt das gleichfalls von *ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν* abhängige und dem *καθὼς γέγραπται* koordinirte [71])

---

[70]) Chrys. p. 117 richtig *ἐφ' ἕτερον ἐπείγεται . . . ὁριζόμενος τῆς τοιαύτης συγγενείας τὸν τρόπον.*

[71]) Das Verhältnis ist kein anderes als das zwischen koordinirten Ad-

κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ νεκρὰ καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Da nicht nachzuweisen ist, daß *κατέναντι*, wie *ἀντί* in der Verbindung *ἀνθ᾽ οὗ, ἀνθ᾽ ὧν* (Lc 1, 20; 19, 44), die einem Tun oder Leiden entsprechende Vergeltung ausdrücke, und mit dieser Fassung die Genitive *θεοῦ τοῦ ζ. κτλ.* unverträglich wären, statt deren es heißen müßte *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ τῷ ζ.*, so ist an der sinnlichen Bedeutung „gegenüber, angesichts, vor Augen (*coram*)“ festzuhalten,[72]) und das Vorliegen einer Attraktion anzunehmen, welche entweder aufzulösen wäre in *κατέναντι ἐκείνου, ᾧ ἐπίστ.*, so daß *θεοῦ κτλ.* nachträglich als Apposition zu *ἐκείνου* hinzuträte, oder in *κατ. τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστ.* oder endlich in *κατ. τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστ.* Die letzte Auflösung empfiehlt sich vor den beiden anderen, weil nur sie die Anwendung einer so leicht zu vermeidenden und bei der ersten und zweiten Auflösung immerhin harten Attraktion befriedigend erklärt, und weil sie an den Eingang der Erzählung in Gen 17, 1 erinnert. Abr. stand vor dem ihm erschienenen Gott, als dieser seine Verheißung mit der Mahnung einleitete: „wandele vor meinem Angesicht und sei (zeige dich) aufrichtig“. Dieser Mahnung ist Abr. sofort, während er noch vor Gott auf seinem Angesicht lag, nachgekommen, indem er den in seinem Herzen aufsteigenden Zweifel überwand (17, 18) und den Glauben zu Gottes Zusage gewann, den er alsbald auch durch die Tat zu beweisen begann (17, 23 ff.). Darum sagt Pl: (Abr. ist unser aller Vater) vor dem Gott, vor welchem stehend er geglaubt hat, (als dem Gott) der die Toten lebendig macht und die nicht seienden Dinge wie seiende mit Namen nennt“. Vor Menschen, deren Blick am Äußeren hängen bleibt, in den Augen der Juden und Judaisten, die auf ihre leibliche Abstammung von Abr. und ihre Beschnittenheit, also, mit Pl zu reden, auf Fleisch ihr Vertrauen setzen und auf die Unbeschnittenen Heiden hochmütig herabsehen,[73]) ist Abr. nicht der Heidenchristen, also nicht aller Christen Vater; in den Augen Gottes dagegen, der in das Herz sieht, und in den Herzen der christgläubigen Juden und Heiden den gleichen Glauben sieht, ist er es. Diese ideale Betrachtungsweise hat Gott auch bei jener Begegnung mit Abr. an den Tag gelegt, und eben dieser Geschichte, nicht etwa

verbialien wie 1, 4 *κατὰ πν. ἁγ., ἐξ ἀναστ. ν.*, 3, 24 *δωρεὰν, τῇ αὐ. χ., διὰ τ. ἀπολ.*, 4, 18 *παρ᾽ ἐλπ., ἐπ᾽ ἐλπ.* Man hat weder Anlaß, *καθὼς — σέ* als Parenthese, noch den Übergang zu *κατέναντι — ὡς ὄντα* als asyndetisch zu bezeichnen.

[72]) Cf Mt 21, 2; 27, 24 (an beiden Stellen v. l. *ἀπέναντι*); Mr 13, 3; Lc 19, 30. LXX gebraucht *κατέναντι* (seltener *κατεναντίον*) am häufigsten für נֶגֶד, לְנֶגֶד (auch in der Verbindung *κατ. τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ θεοῦ* Ps 5, 6 cf Thren 3, 35), manchmal auch für לִפְנֵי פ׳, also Wörter, welche sie noch häufiger durch *ἐνώπιον* wiedergibt.

[73]) Phl 3, 3; Gl 6, 12—15; 2 Kr 11, 18—22; Eph 2, 11; Rm 2, 17—20.

der Erzählung von Isaaks Opferung [74]) entlehnt Pl die Charakteristik des Gottes, an den Abr. glaubte, und in dessen Augen auch die gläubigen Heiden Abr. zum Vater haben. Als Gott die angeführte Verheißung gab, hat er dem leiblich abgestorbenen Greis und seinem natürlicher Weise zur Empfängnis unfähig gewordenen Weib einen Sohn verheißen (Gen 17, 17; 18, 9—15; Hb 11, 11) und hat sich damit als den bezeugt, welcher die Toten lebendig macht; und damals hat er den noch nicht geborenen Isaak mit Namen genannt (17, 19. 21), hat von den noch nicht existirenden Nachkommen Abr.'s und Sarahs als von Völkern und Fürsten geredet und hat den Namen der Stammeltern darnach geändert (17, 5. 15). Dieselbe ideale Betrachtungsweise, wie damals, läßt Gott auch in der Gegenwart walten durch die Art, wie er die aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde als das wahre Abrahamsgeschlecht herstellt. Tote macht er lebendig indem er die verlorenen Söhne und Töchter Israels nicht minder wie die verirrten Heiden, welche sämtlich durch ihre Sünden dem geistlichen Tode verfallen waren, zu neuem Leben erweckt,[75]) und Nichtseiendes betrachtet und behandelt er wie Seiendes,[76]) indem er Sündern, die sich bekehren, ihren Glauben als Gerechtigkeit anrechnet und Heiden, die nach jüdischem Urteil nichts sind und gelten, zu Abrahamssöhnen macht. Also durchaus geistlicher, idealer Art ist die Vaterschaft Abr.'s im Verhältnis zu der gesamten Christenheit, und es hat sich herausgestellt, daß gerade die ungläubige Judenschaft, die dies nicht gelten lassen will, während sie durch nichts anderes als Geburt und Beschneidung mit Abr. zusammenhängt, an Abr. ihren Ahnherrn nur nach dem Fleisch, nicht in religiöser Beziehung hat, cf 4, 1—2. Aber nicht nur auf seiten Gottes besteht Übereinstimmung zwischen seinem Verhalten zu

---

[74]) Dem *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* würde in Gen 22, 1—19 gar nichts entsprechen und auch *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς* wäre in Erinnerung an diese Erzählung unpassend: denn Gott hat dabei nicht Tote oder auch nur einen Toten lebendig gemacht, sondern einen dem Opfertode Geweihten mit dem Tode verschont. Es handelt sich ferner hier um eine Charakteristik nicht sowohl des Glaubens Abr.'s, wozu Pl erst v. 18f. übergeht, als Gottes, wie er sich damals dem Abr. offenbart hat. Auch der Ausdruck selbst wäre in einer Beschreibung des Glaubens Abr.'s befremdlich, cf vielmehr Hb 11, 19. — Daß übrigens *καλοῦντος κτλ.* nicht heißt: „der das Nichtseiende ins Dasein ruft" (Philo de creat. princ. 7 *τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι*, cf de somn. I, 13 a. E.: 2 Makk 7, 28; Herm. vis. 1, 1, 6; mand. I, 1), bedarf keines Beweises. Statt *λαλοῦντος περὶ τῶν κτλ.* ist *καλοῦντος τὰ κτλ.* offenbar mit bezug auf die Namengebungen Gen 17,5. 15. 19. 21 gewählt.

[75]) Eph 2, 1. 5; 5, 14; Kl 2, 12f.; Jo 5, 21. 24; Lc 15, 24. 32; Mt 8, 22.

[76]) Cf Mt 3, 9; 1 Pt 3, 6 (von geborenen Heidinnen). Zu *τὰ μὴ ὄντα* cf 1 Kr 1, 28 Personen und deren Eigenschaften, Besitztümer, Standesverhältnisse u. dgl. zusammenfassend, nachdem 1, 27 der Übergang von mask. Personbezeichnung zu neutrischen Formen gemacht ist.

Abr. und seinem zukünftigen Geschlecht, als er den Bund mit Abr. schloß, auf welchem die atl Gemeinde beruhte, und seinem gegenwärtigen Verfahren bei der Herstellung der christlichen Gemeinde, sondern auch das Verhalten Abr.'s bei jener Gelegenheit ist dem der Christen gleichartig. Dies zeigt der zweite von *Ἀβραάμ* v. 16 abhängige, selbständig neben v. 17 tretende Relativsatz v. 18—21. „Wider Hoffnung (und doch) auf grund von Hoffnung [77]) glaubte er daran, daß [78]) er werde ein Vater vieler Völker werden, gemäß dem Wort, das ihm gesagt war: ‚also wird dein Same sein' (Gen 15, 5); und ohne im Glauben schwach zu werden, betrachtete er seinen eigenen Leib in seiner bereits eingetretenen Abgestorbenheit, [79]) da er ungefähr 100 Jahr alt war, und die Abgestorbenheit des Mutterleibes Sarah's." Das in diesen Satz eingeflochtene Citat aus Gen 15, 5 darf nicht darin irre machen, daß Pl auch hier noch den in Gen 17 dargestellten Moment festhält. Dorthin weisen die aus Gen 17, 5 entnommenen, schon in v. 17 samt ihrer Umgebung citirten Worte *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*. Nur zu dem dort angegebenen Zeitpunkt paßt die Altersangabe [80]) und der schon in *παρ' ἐλπίδα* enthaltene, in v. 19 noch deutlichere Hinweis auf die physische Unwahrschein-

---

[77]) So asyndetisch nicht nur gleichartige oder identische Begriffe wie *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* 1, 17, sondern auch gegenteilige wie *εὐκαίρως ἀκαίρως* 2 Tm 4, 2, *ἄνω κάτω* u. dgl. Kühner-Gerth II, 346 d.

[78]) Hier ist noch deutlicher wie bei *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν π.* v. 11[b], daß dies nicht eine Absicht oder einen Erfolg ausdrückt, sondern den Gegenstand, auf welchen der Glaube abzielt, den er ergreift; denn hier handelt es sich nicht wie im dortigen Zusammenhang um eine Fügung Gottes, sondern um den Glauben Abr.'s, dessen qualitative Beschreibung hinter *ἐθνῶν* bis v. 20 a. E. sich fortsetzt.

[79]) Da *νενεκρ.* des Artikels entbehrt, nicht „seinen abgestorbenen Leib". Vor *τῇ πίστει* ist vielleicht mit D*G, dg und anderen Lat ein *ἐν* zu lesen, im Unterschied von dem anders gemeinten *τῇ πίστει* v. 30. Vor *νενεκρ.* ist *ἤδη* überwiegend bezeugt (om. BG S[1] u. a.). Stark bezeugt ist auch ein *οὐ* vor *κατενόησε* (DGKLP, meiste Min, Orig. z. St. nach der Auslegung wohl zweifellos, S[3], Ephr. arm. [?], dg, Abstr, die offic. Vulg; om. ℵABC 67**, S[1] Kopt, Julian. Ecl., älteste Hss der Vulg., sicher wohl auch Chrys.), ist aber, da *κατανοεῖν* nicht heißt: seinen Blick auf etwas haften, an etwas hängen lassen, sondern beachten, betrachten, schlechthin unverträglich mit der von Pl zu grunde gelegten Erzählung, wonach Abr. sofort, ebenso wie Sarah später, seine und seines Weibes greisenhafte Körperbeschaffenheit in Betracht gezogen hat (Gen 17, 17 cf 18, 12). Auch stilistisch sehr hart wäre *οὐ* sowohl hinter *μὴ ἀσθ.*, selbst wenn dies völlig gleichbedeutend mit *οὐκ ἀσθ.* wäre, als vor *καὶ (τὴν νέκρωσιν)*, statt dessen man *οὐδέ* erwarten sollte, und auch vor dem wiederum negativen Satz v. 20, der durch *δέ* als Gegensatz zu *κατεν.* eingeleitet ist. — Das bei Thdrt als Text überlieferte *ὡς κατεν.* ist wohl nur eine verständige Emendation des unleidlichen *οὐ κατεν.*

[80]) Gen 17, 1. 24 Abr. war 99 Jahr alt, v. 17 nennt er sich im Hinblick auf die verheißene Geburt Israels einen Hundertjährigen. Daher das *πον.*

lichkeit der Erzeugung und Geburt eines Sohnes des greisen Ehepaars (Gen 17, 17; 18, 9—15), wovon zur Zeit von Gen 15 noch nicht die Rede war und noch nicht geredet werden konnte, da dem Abr. später noch, 13 Jahre vor der Ankündigung der Geburt Isaaks und 14 Jahre vor dieser Geburt, von Hagar ohne jede wunderbare Einwirkung auf Vater oder Mutter ein Sohn geboren wurde (Gen 16, 15f.; 17, 25). Die Anführung von Gen 15, 5 mit *κατὰ τὸ εἰρημένον*, was ja nicht mit *καθὼς γέγραπται* völlig gleichbedeutend ist, sagt nur, daß Abr. diese ihm lange vorher gegebene Zusage Gottes sich auch dann noch maßgebend sein ließ, als jede natürliche Hoffnung auf eine andere Nachkommenschaft, als Ismael, insbesondere auch auf einen Sohn der von jeher unfruchtbaren (16, 2) und nun 90 jährigen Sarah entschwunden war. Im Gegensatz dazu, daß Abr. bei dieser Gelegenheit allerdings sein und seines Weibes greisenhaften Körperzustand in Erwägung zog (s. A 79) und dadurch zur Glaubensschwäche hätte versucht sein können, heißt es v. 20: „In bezug auf die Verheißung Gottes aber geriet er nicht in Zweifel vermöge des Unglaubens, sondern erstarkte durch den Glauben". Hier kann *ἀπιστίᾳ* nicht die Beziehung oder Seite des Lebens bezeichnen, nach welcher das *διακρίνεσθαι* hätte eintreten können,[81]) aber unterblieb: denn *διακρ.*, wo es wie hier im Gegensatz zum Glauben gebraucht ist, bezieht sich selbstverständlich auf das Gebiet des Glaubens oder seines Gegenteils und ist an keiner Stelle durch einen Dativ der Beziehung näherbestimmt (Mt 21, 21; Mr 11, 23; AG 10, 20; Rm 14, 23; Jk 1, 6). Der Unglaube, zu welchem die Erwägung seiner leiblichen Beschaffenheit ihn hätte verleiten können, ist vielmehr als das Mittel gedacht, durch welches Abr. zu einer unsicheren Haltung gegenüber dem verheißenden Worte Gottes hätte vermocht werden können.[82]) Demgemäß wird auch *τῇ πίστει* bei *ἐνεδυναμώθη* das Mittel bezeichnen, durch welches Abr. erstarkte. Dann kann die Seite seines Lebens, nach welcher er durch seinen Glauben Kraft gewann, nicht wieder das Glauben sei, sondern nur sein altersschwach gewordenes leibliches Leben.[83]) Der Glaube, der ihm

[81]) Wie *πτωχοὶ τῷ πνεύματι, καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ἀδύνατος τοῖς ποσίν* statt des im NT selteneren Akk. der Beziehung. So *τῇ πίστει* v. 19 (wenn dort nicht vielmehr *ἐν* davor zu lesen ist s. A 79) Rm 14, 1; AG 16, 5.

[82]) Cf 11, 20; ebendort opp. *τῇ πίστει*, so auch 2 Kr 1, 24; AG 6, 7; *τῇ ὑποταγῇ* Gl 2, 5 (Bd IX², 91 f.); *τῇ ἐλαφρίᾳ* 2 Kr 1, 17; *τῇ ταπεινοφροσύνῃ* Phl 2, 3. Der Artikel ist hier um so weniger befremdlich, als v. 19 vergegenwärtigt hat, wie nahe dem Abr. das Nichtglauben an die Möglichkeit des Verheißenen und darum auch der Zweifel an der Erfüllung der Verheißung gelegen habe.

[83]) Cf Hb 11, 34 *ἐδυναμώθησαν* (v. l. *ἐνεδυν.*) *ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ*, und zur Sache Hb 11, 11. Ohne diese Überzeugung hätte Pl schwerlich Gl 4, 29 cf v. 23 Isaaks Erzeugung und Geburt als *κατὰ*

zur Gerechtigkeit verholfen, gab dem beinah Hundertjährigen auch die physische Kraft zur Zeugung Isaaks. Da diese Kräftigung nicht eine Handlung Abr.'s, sondern eine ihm von Gott zu teil gewordene Segnung und eine Belohnung seines Glaubens war, so können die das weitläufige Satzgefüge abschließenden Participien *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ* [84]) *πληροφορηθείς κτλ.* nicht sagen wollen, was Abr. in und mit jener göttlichen Begnadigung tat, sondern dienen zur Kennzeichnung des seiner Kräftigung vorangehenden und durch diese belohnten Verhaltens d. h. seines festen Glaubens gegenüber der Verheißung Gottes. Er ward wunderbar gekräftigt und befähigt, Vater eines zahlreichen Geschlechts zu werden „als einer der durch seinen Glauben Gott die Ehre gab und fest überzeugt war, daß er die Macht besitze, was er verheißen hat, auch ins Werk zu setzen".

Nachdem hiedurch die Erörterung der Vaterschaft Abr.'s zum Abschluß gediehen ist, kehrt Pl v. 22—25 zu der Rechtfertigungslehre zurück, welche er von 4, 31 an gegen Einwendungen von jüdischer und judaistischer Seite verteidigt hat. Innerhalb dieser Widerlegung war ausführlich gezeigt worden, daß Abr. auf keinem anderen Wege als die Christen aus Israel und der Heidenwelt Gerechtigkeit vor Gott erlangt habe (v. 3—10). Unter einen neuen Gesichtspunkt wird jetzt die Rechtfertigung Abr.'s gestellt, indem (22) im engen Anschluß an die letzte Kennzeichnung von Abr.'s Glauben gesagt wird: „Darum ward er (der Glaube) ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet". Ist die Unterlassung der denkbaren Verehrung Gottes nach 1, 21. 23. 25 die Grundform aller *ἀσέβεια* und die Quelle aller *ἀδικία*, so ist das Gott die Ehre Geben [85]) die Grundform der Frömmigkeit und der Anfang alles Gotte wohlgefälligen Verhaltens. Hätte Abr. nicht in und mit seinem Glauben Gotte die ihm gebührende Ehre gegeben und damit die dem Menschen geziemende Stellung zu Gott eingenommen, würde unverständlich bleiben, daß Gott ihm seinen Glauben als Gerechtigkeit anrechnete. Pl hat sich wohl gehütet, auch nur ein einziges Mal den Glauben des Menschen als Grund der Rechtfertigung zu

---

πνεῦμα opp. *κατὰ σάρκα* geschehen zu bezeichnen gewagt. Cf auch die Worte Gottes Gen 17, 6: ich werde dich fruchtbar machen; 17, 16 ich werde Sarah segnen.

[84]) Die Auslassung dieses *καί* in G und den meisten Lat würde den Sinn kaum ändern. Wichtiger wäre, sicher zu wissen, ob v. 22 *καί* vor *ἐλογίσθη* ursprünglich ist (ℵAC, KLP, die meisten Min, meisten Lat, S[3]; om. BD*G, S[1] Kopt). Da hier eine zweite Wirkung des *δοῦναι δόξαν θεῷ* neben die vorher in *ἐνεδυναμώθη* ausgesprochene tritt, vermißt man das „auch" ungern.

[85]) Jes 42, 8—12; Jer 13, 16; Lc 17, 18; Eph 3, 21; Phl 12, 11; Ap 4, 11; 14, 7; 16, 9; 19, 7.

bezeichnen,[86]) weil dadurch die Wahrheit verdunkelt worden wäre, daß der allein ausreichende Grund der Rechtfertigung und Beseligung des sündigen Menschen die rettende Gnade Gottes ist. Dies hindert ihn aber nicht, hier den Gedanken auszusprechen, daß die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung aus und durch Glauben nicht eine willkürliche Vertauschung inkommensurabler Größen und Werte sei, sondern eine gnädige Anticipation des Ziels, zu welchem der Mensch auf dem Wege, den er mit dem Glaubensakt betritt, schließlich gelangen soll.[87]) Dies ist der biblischen Erzählung von Abr. zu entnehmen, gilt aber auch für die Menschen der christlichen Gegenwart. Wenn es heißt, daß das Wort Gen 15, 6 nicht um Abr.'s allein willen, sondern auch um unsretwillen geschrieben wurde, so ist das durch *διά* ausgedrückte Kausalverhältnis in beiden Satzhälften natürlich ein verschiedenes, da Abr. nicht, wie Pl und seine Zeitgenossen, ein Leser des Buchs gewesen ist, das seine Lebensgeschichte bis über seinen Tod hinaus darstellt. Nur in dem Sinn könnte einer denken, daß Gen 15, 6 Abr.'s wegen geschrieben sei, daß der Zweck der Aufnahme jenes Vorgangs zwischen Gott und Abr. in die hl. Schrift in der Verherrlichung des Patriarchen liege. Pl aber erkennt als Zweck der ganzen hl. Schrift vielmehr die religiöse Belehrung derer, welche sie lesen oder lesen hören (15, 4; 1 Kr 10, 11), der Juden, der die Synagogen besuchenden Heiden und der Christen. Vom Standpunkt der Aufzeichnung der Geschichte Abr.'s in hl. Schrift wird von diesen Menschen der Gegenwart, an welche nicht bloß das Wort der hl. Schrift, sondern auch die Predigt des Ev sich wendet, gesagt: *οἷς μέλλει λογίζεσθαι*,[88]) obwohl doch schon manche von ihnen die Lehre der hl. Schrift von Abr.'s rechtfertigenden Glauben zugleich mit der Predigt des Ev zu Herzen genommen haben, also das *μέλλει λογ.* bereits zu einem *λογίζεται* und sogar einem *ἐλογίσθη* geworden ist. Es ist daher auch ein zeitloses Präsens, in welchem diejenigen, an denen der Lehrzweck der schriftgewordenen Geschichte Abr.'s erreicht wird, appositionsweise näherbezeichnet werden,[89]) als „diejenigen, welche ihren Glauben gründen auf den (Gott), der Jesus unsern Herrn von den Toten erweckt hat". Diese inhaltliche Beschreibung

---

[86]) Neben *ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως, πίστει* findet sich nirgendwo ein *διὰ (τὴν) πίστιν* mit *δικαιοῦν* verbunden.

[87]) Dies entspricht der Wertung des Glaubens als *ὑπακοή* s. oben S. 45 zu 1, 5, S. 200. 210f. zu 3, 27. 31, unten zu 6, 16—23; 8, 2—13.

[88]) Wir würden *ἔμελλεν* bequemer finden cf jedoch Bd I², 116 A 28. Das Präsens lag dem Pl als Missionar wohl auch darum näher, weil er an die Zahllosen dachte, welchen durch ihn und andere das Ev und die Aufforderung, dem Glauben Abr.'s nachzufolgen, erst noch zu bringen war.

[89]) Cf Bd IV, 71 f. A 60 zu Jo 1, 12. — Zu *πιστεύειν ἐπὶ τὸν κτλ.* cf oben S. 229 A 49.

des christlichen Glaubens soll den Leser wohl an das v. 17 von Abr.'s Glauben Gesagte erinnern; wie wenig dies aber eine rhetorische Spielerei, wie gut es vielmehr in der Natur des rechtfertigenden Glaubens der Christen begründet ist, zeigt das, was v. 25 von dem Glaubensgrund der Christen, dem auferstandenen Jesus gesagt wird: „welcher dahingegeben wurde wegen unserer Fehltritte und auferweckt wurde wegen unserer Rechtfertigung". Die 3, 25 hervorgehobene Bedeutung des Todes Jesu für die Sühnung der Sünden soll nicht verkannt werden; aber die Rechtfertigung der Personen [90]) ist damit noch nicht gegeben, daß Gott in dem Gekreuzigten ein Sühnemittel für die sündige Menschheit aufgestellt hat. Denn der Gekreuzigte ist ein *ἱλαστήριον διὰ πίστεως*, d. h. die im Kreuzestod Jesu ein für allemal hergestellte Veranstaltung wird für den Einzelnen und wirkt an dem Einzelnen das, was sie nach Gottes Gnadenmitteln für die Menschheit sein und an der Menschheit wirken soll, erst durch den Glauben, der eine Sache des Individuums ist. Inhalt aber des Glaubens und Grund des Vertrauens zu dem Gott, der sich durch ihn offenbart hat, kann ein Gestorbener und im Tode Gebliebener nicht sein. Wüßte doch kein Mensch, ob ein solcher auch nur für seine eigene Person als ein Gerechter zu Gott und zum Leben gekommen sei; wie viel weniger, ob er anderen zur Gerechtigkeit und zum Leben verhelfen könne. Ist also die Auferweckung Jesu die unerläßliche Voraussetzung alles auf ihn sich gründenden Vertrauens zu Gott, alles Glaubens an die in ihm der Menschheit dargebotene *ἀπολύτρωσις* und an die Wirksamkeit der in seinem Sterben erfolgten Sühne für die Sünde der Menschheit, so mußte Jesus vom Tode erweckt werden, damit wir gerechtfertigt werden könnten. Denn einen anderen Weg zur Gerechtigkeit gibt es, wie gezeigt, für den Menschen nicht, als den Weg des Glaubens; Glaube aber ist nicht eine Erinnerung an Geschehenes und Gewesenes, sondern ein Vertrauen auf den lebendigen Gott, der seinen auf die Errettung der Menschheit gerichteten Willen vom ersten Anfang seiner Gemeinde an dieser verkündigt, in Gesetz und Propheten bezeugt, nun aber in glaubhafter und abschließender Weise durch die Auferweckung des zur Sühnung der Sünden in den Tod dahingegebenen Jesu verwirklicht hat.[91])

---

[90]) Daß *δικαίωσις* wie *δικαιοῦσθαι* nur diese bedeutet s. oben S. 209. Die Rechtfertigung vollzieht sich ebensowenig durch die Auferweckung Jesu als durch seinen Tod, sie ist vielmehr der Zweckgrund der Auferweckung Jesu, wie die menschlichen Sünden der ursächliche Grund seiner Hingabe in den Tod sind. Beide Kausalverhältnisse konnten durch *διά* c. acc. ausgedrückt werden. Zu dem stark abgekürzten Ausdruck für den Tod Jesu kann man 1 Kr 11, 23 nicht vergleichen, wohl aber die wenig vollständigeren Ausdrücke Rm 8, 32; Gl 2, 20; Eph 5, 2. 25.

[91]) Cf 1 Kr 15, 14—19. Die Beschreibung des geschichtlichen Inhalts des Ev Rm 1, 3—4 schweigt vom Tode, nicht von der Auferstehung Jesu;

Nachdem der Ap. am Schluß der Widerlegung von Einwendungen (3, 31—4, 22) gegen die in 3, 21—30 gegebene Beschreibung des Weges, auf welchem die Menschen in den Besitz der von Gott stammenden und darum vor Gott giltigen Gerechtigkeit gelangen, zu dieser Lehre zurückgekehrt ist (4, 23—25), fehlt zur Ausführung des Themas von 1, 16f. nur noch die Aussage, daß die Christen, welche durch das Ev zum Glauben an Gottes in Jesus Christus offenbar gewordene Gnade geführt und geschenkweise in den Besitz der in Christus hergestellten Gottesgerechtigkeit gelangt sind, nun auch nicht mehr unter dem Zorn, sondern unter der Gnade Gottes stehen und als Ziel ihres Lebens nicht mehr die Vollstreckung des Todesurteils über die Sünder vor sich haben, sondern die Erfüllung der Verheißung, daß der Gerechte leben soll (cf 1, 18). Dies ist aber, wie ein flüchtiger Überblick über 5, 1—11 zeigt, in der Tat der wesentliche Inhalt dieses Abschnitts. Der Übergang zu demselben wird aber nicht, wie man erwarten möchte,[92]) in Form einer behauptenden Aussage, sondern in Form der Selbstermahnung gemacht: „Als solche nun, die in folge von Glauben gerechtfertigt wurden oder gerecht geworden sind, laßt uns Frieden haben im Verhältnis zu Gott durch unseren Herrn Jesus Christus“ (5, 1). Obwohl die griech. Ausleger durchweg in *εἰρήνην ἔχωμεν* die Ermahnung fanden, den Frieden mit Gott nicht durch neues Sündigen zu brechen, nicht wieder Krieg mit Gott anzufangen,[93]) läßt sich dies doch weder durch den Sprachgebrauch (s. A 93), noch aus dem Inhalt des so eingeleiteten Abschnitts rechtfertigen, in welchem nichts von dem guten oder bösen Verhalten gesagt wird, wodurch der Mensch den zwischen Gott und ihm bestehenden Frieden bewahrt oder bricht. Auch ist dabei der Begriff von *εἰρήνη* zu enge gefaßt, zumal hier wie sonst

ebenso die Beschreibung des christlichen Glaubens und Bekenntnisses Rm 10, 9. In Rm 8, 31—34 sind beide Tatsachen gewürdigt, es heißt aber dort, wo es sich um das gegenwärtige Verhältnis der Christen zu Gott und zur Welt handelt, von Christus *ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς*.

[92]) Dies ist neben der unvergleichlich stärkeren Bezeugung von *ἔχωμεν* (so las schon Marcion GK II, 517) ein gewichtiger Grund gegen die v. l. *ἔχομεν*. Dazu kommt bestätigend, daß letztere in ℵB erst durch Korrektoren eingetragen wurde, also *ἔχωμεν* nachweislich befremdlich gefunden worden ist, ebenso wie *φορέσωμεν* 1 Kr 15, 49. Daß ursprünglicher Indik. absichtlich in Konj. verändert sein sollte, ist an beiden Stellen unglaublich, ist auch Rm 14, 19, wo diese Änderung sehr begreiflich wäre, trotz viel stärkerer Bezeugung des Indik. nicht anzunehmen.

[93]) So Orig. Chrys. Thdrt: *προσήκει δὲ ὑμᾶς τὴν πρὸς τὸν θεὸν γεγενημένην φυλάττειν εἰρήνην.* Diesen Sinn hat auch *εἰρήνην ἄγειν πρός τινα* Jos. ant. VIII, 5, 2 N. 396; Epict. IV, 5, 24; auch *εἰρηνεύειν* Rm 12, 18; Job 5, 23; dagegen *εἰρ. ἔχειν* von keinem Feind angegriffen sein, Friede und Ruhe genießen AG 9, 31; Jo 16, 33; Epict. III, 13, 12; Herodian VIII, 7, 4.

manchmal *θλῖψις*, nicht *πόλεμος* oder *ἔρις*, und am allerwenigsten Streit, den man selber anfängt, den Gegensatz dazu bildet (v. 3; Jo 16, 33; Rm 2, 9. 10). Es handelt sich um den unangefochtenen, gesicherten und darum erfreuenden und befriedigenden Zustand, welchen die Apostel so oft als eine von Gott und Christus herkommende Gabe den Gemeinden anwünschen (Rm 1, 7; 14, 17; Phl 4, 7). Im Verhältnis zur Welt haben die Christen solchen Frieden noch keineswegs (Rm 5, 3; 8, 35 f.; Jo 16, 33); wohl aber im Verhältnis zu Gott, dessen gegen die Sünde gerichteter Zorn sie als die Gerechtfertigten nicht mehr, weder im diesseitigen Leben, noch im Endgericht trifft; und zwar haben sie solchen Frieden durch Vermittlung ihres Herrn Jesus Christus. Sie können aber auch sich selbst und sich gegenseitig ermahnen, diesen Frieden, den ihnen Gott in seiner Gnade geschenkt hat, wirklich zu haben d. h. dieses Gut des Friedens zu pflegen, sich desselben zu freuen, es in ihrem Leben walten und Frucht tragen zu lassen;[94] und dabei sollen sie wissen und bedenken, daß das hiemit von ihnen geforderte Verhalten nur durch Christi Vermittlung möglich ist. Sie bedürfen für ihr ganzes auf der Rechtfertigung aus Glauben beruhendes Leben der Vermittlung desselben Herrn, „durch welchen sie vermöge des Glaubens den Zutritt und Eintritt[95] in diese Gnade, in der sie stehen, erlangt haben“. Das folgende *καὶ καυχώμεθα*, welches einen ganz neuen, weiterhin festgehaltenen Gedanken enthält, kann jedenfalls nicht in den sachlich wie syntaktisch untergeordneten Relativsatz *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* gezogen werden, schwerlich aber auch in den ihm übergeordneten Relativsatz *δι' οὗ κτλ.*, in welchem Fall es nur natürlich wäre, mit Hofmann das *καί* vor *τ. προσ. ἐσχήκαμεν* mit dem *καί* vor *καυχ.* als ein „so-

[94]) Kl 3, 15 *ἡ εἰρήνη τοῦ Χρ. βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* ist weniger ein Wunsch als ein Gebot. So werden auch die Gläubigen ermahnt, Glauben oder den Glauben, ihren Glauben zu haben Rm 14, 22; 1 Tm 1, 19; Jk 2, 1; Mr 11, 22. Den Gegensatz bildet ein Haben, welches kein wirkliches Haben ist Mt 13, 12; 25, 29 mit der Interpretation in Lc 8, 18, Bd I², 473.

[95]) Sehr unnatürlich erscheint hier wie Eph 2, 18, besonders aber Eph 3, 12 die trans. und passive Fassung von *προσαγωγή* = Hinzuführung, Einführung, weil der Gedanke, daß Christus uns in den Gnadenstand eingeführt hat, viel einfacher und deutlicher auszudrücken war. Die intrans. Bedeutung von *προσαγωγή (= πρόσοδος, εἴσοδος)* ist von Herodot II, 58 (Prozession) an genügend belegt und bei den Späteren häufig (cf auch Herwerden Lex. suppl. 699. 703). Sie versteht sich eigentlich von selbst, da *προσάγειν* (auch im Act. z. B. Theocr. id. 15, 78; Epict. II, 17, 39) wie *ἄγειν, ἀπάγειν, προάγειν, ὑπάγειν* häufig genug intrans. gebraucht wird, und *ἀγωγή* schon bei Aristot. und regelmäßig in der christl. Literatur Lebenshaltung bedeutet: Clem. I Cor. 47, 6; 48, 1; Pseudoclem. ed. Lagarde p. 3, 7; 4, 9; Eus. h. e. I, 2, 22; II, 16, 2, auch wohl schon 2 Tm 3, 10. — Durch das mit *προσαγωγή* verbundene *εἰς* wird es mit *εἴσοδος* (1 Th 1, 9; 2, 1, Hb 10, 19; 2 Pt 1, 11) noch mehr synonym als es ohnedies ist.

wohl, als auch" zusammenzuschließen. Aber gerade dadurch würden zwei Tatsachen in das gleiche Verhältnis zum Friedensstand der Christen gestellt, die sich ganz verschieden zu demselben verhalten, der hinter dem Christen liegende Eintritt in die Gnade und die das *ἔχειν εἰρήνην* begleitende stolze Freude in der Hoffnung. Und auch dadurch würde der neue, die folgenden Sätze beherrschende Gedanke zu einem untergeordneten Moment herabgedrückt. Demnach ist *καὶ καυχώμεθα* vielmehr als Fortsetzung der mit *εἰρήνην ἔχωμεν* begonnenen Selbstermunterung und somit wie dieses als Konjunktiv aufzufassen: „Laßt uns Frieden haben im Verhältnis zu Gott und uns rühmen auf grund der Hoffnung auf die Anerkennung Gottes". Auch hier wie 3, 23 wird unter *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* nicht die von Gott den Menschen in der Schöpfung verliehene oder in der zukünftigen Welt zu verleihende physische Herrlichkeit [96]) zu verstehen sein, sondern die Ehrung und Anerkennung, welche Gott als gerechter Richter dem Gerechten, also auch den in folge Glaubens gerechtgewordenen Christen nicht versagen wird.[97]) Auch ihnen hat diese Ehre von Gott gefehlt, bis ihnen im Glauben an das Ev die Gottesgerechtigkeit enthüllt und zu teil wurde (3, 23); jetzt ist sie für sie ein Gegenstand der Hoffnung, welche ihnen ein wohlbegründetes Gefühl der Überlegenheit über die Welt gibt. Daß damit nicht ein sich selbst Rühmen vor den Menschen oder gar vor Gott gemeint sei, sondern ein *καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ* (v. 11) oder *ἐν κυρίῳ* (1 Kr 1, 31), wie es in dem Triumphlied 8, 31—39 zum Ausdruck kommt, bedurfte nach 3, 27; 4, 2 keiner besonderen Versicherung. Ist *καυχώμεθα* v. 2 Konj., so ist es auch v. 3 in gleichem Modus zu dem elliptischen *οὐ μόνον* zu ergänzen, und also auch das folgende *καυχώμεθα*, wenn anders so und nicht *καυχώμενοι* zu lesen ist, als Konj. zu fassen. Die mit v. 1 begonnene Selbstaufforderung setzt sich fort in den Worten „nicht allein aber dies (daß wir überhaupt rühmen),[97a]) sondern laßt uns auch rühmen in den Bedrängnissen [98]) als solche, die da wissen, daß die Bedrängnis ge-

[96]) S. oben S. 177 zu 3, 23. Für die tatsächliche, auch das leibliche Leben umfassende Verherrlichung gebraucht Pl überall ganz andere Ausdrücke 8, 11. 18—25; 1 Kr 15, 51—55; 2 Kr 4, 7—18; Phl 3, 10f. 20f.

[97]) Cf 2, 29; 1 Kr 4, 5; 2 Tm 4, 8; Gl 5, 5. In Rm 2, 7—10 ist die ehrenvolle Anerkennung von der physischen Verherrlichung nicht gesondert.

[97a]) Das von D* zugesetzte *τοῦτο* (S^1 etwa *οὕτως*) ist sachlich richtig, aber stilistisch im Griech. überflüssig, cf 5, 11; 8, 23; 9, 10; 2 Kr 8, 19; Winer § 64 S. 515. Die Stellung von *καί* vor *καυχ.* statt, wie man erwarten könnte, vor *ἐν* kann doch nicht befremden, da es von *ἀλλά* nicht wohl getrennt werden konnte, *καυχ.* aber, da es schon zu *οὐ μόνον* zu ergänzen war, nicht länger hinausgeschoben werden sollte. — Statt des hier allein passenden *καυχώμεθα* hat sich vereinzelt aus v. 11 *καυχώμενοι* eingeschlichen (BC u. a.), wie dort aus v. 3 *καυχώμεθα*.

[98]) Mit *ἐν τ. θλίψεσιν* könnten an sich sehr wohl die Bedrängnisse als

duldiges Ausharren bewirkt, das Ausharren aber Erprobtheit, die Erprobtheit aber Hoffnung". Ähnlich wie anderwärts *οἴδαμεν* weist *εἰδότες*[99]) auf eine den Christen oder dem Schriftsteller samt seinen Lesern beiwohnende Erkenntnis, welche daher keiner weiteren Begründung bedarf, und zwar hier auf ein Wissen, welches ein triftiger Beweggrund für das freudige *καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν* ist. Hat sich nun zu 4, 2 als sehr wahrscheinlich herausgestellt, daß Pl den Brief des Jk berücksichtigt hat, so ist auch hier die Vermutung nicht leicht abzuweisen, daß er an der vorliegenden Stelle an Jk 1, 2—4. 12 sich erinnert hat und auch wohl voraussetzt, daß die Leser mit der dortigen Ausführung über die heilsamen Wirkungen und das glorreiche Ende der anfechtungsvollen Lebenslagen vertraut seien. Pl citirt nicht den Jk; aber die Verwandtschaft des Gedankens und die Ähnlichkeit des Ausdrucks ist zu groß,[100]) als daß die Annahme eines zufälligen Zusammentreffens befriedigen könnte. Alle durch Glauben Gerechtfertigten wissen, wenn noch nicht aus eigener Erfahrung, dann doch durch

---

Gegenstand des Rühmens bezeichnet sein; denn dies ist bei Pl (Rm 2, 17; 5, 11; 1 Kr 1, 31; 3, 21; Gl 6, 13. 14), wie in der Bibel überhaupt (1 Sam 2, 10; Jer 9, 22; Sir 11, 5; 39, 8 al. 11; 50, 20 al. 22) die allergewöhnlichste Konstruktion. Aber *καυχ.* wird auch nicht selten objektlos gebraucht (1 Kr 1, 29; 4, 7; 2 Kr 121; Ps 32, 11) und kann daher mit *ἐν* das Gebiet, auf welchem, den Kreis, in welchem es sich bewegt, anschließen (Sir 24, 1; 2 Kr 10, 15; auch wohl 2 Kr 12, 9), wie vorhin v. 2 mit *ἐπί* das Fundament, worauf es ruht: denn, wenn auch der Gegenstand des Rühmens nicht selten mit *ἐπί* beigefügt wird (Ps 49, 7; Prov 25, 14; Sir 30, 2, auch klassisch), so wird doch *ἐπ' ἐλπίδι* 5, 2 nicht anders wie 4, 18 gemeint sein. So bez. auch hier *ἐν ταῖς θλίψεσιν* wahrscheinlicher die Lebenslage, in welcher und trotz welcher den Christen das *καυχᾶσθαι* geziemt. Doch ist zuzugeben, daß die Grenzen zwischen den angegebenen Verschiedenheiten der Bedeutung fließend sind. Im hebr. und aram. ב, das überall zu grunde liegt, sind sie vollends verwischt.

[99]) Rm 6, 9; 13, 11; 1 Kr 15, 58; 2 Kr 4, 14; 5, 6; Eph 6, 8. 9, *οἴδαμεν γάρ* oder *δέ* Rm 2, 2; 3, 19; 8, 22. 28; 2 Kr 5, 1.

[100]) Was Pl ein *καυχᾶσθαι ἐν τ. θλ.* nennt, ist dasselbe, was Jk fordert, daß die Christen es für lauter Freude halten sollen, wenn sie in allerlei Anfechtungen geraten. Dem *εἰδότες* des Pl entspricht das *γινώσκοντες* des Jk. Die Worte *ὑπομονὴν κατεργάζεται* lesen wir auch bei Jk, nur in umgekehrter Folge, und es ist eine Verschiedenheit nur des Ausdrucks, nicht des Gedankens, wenn Pl die *θλῖψις*, Jk aber das Bewährungsmittel des Glaubens zum Subjekt dieser Aussage macht; denn nichts anderes als die *πειρασμοί*, welche Pl *θλίψεις* und *θλῖψις* nennt, bezeichnet Jk als *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως*. Daß die *ὑπομονή* noch etwas weiteres wirken soll und einer Entwicklung bis zur Vollkommenheit bedarf, sagt Jk 1, 4. Wenn Pl als das, was die *ὑπομονή* wirkt, *δοκιμή* nennt, so wird ihm doch wohl das von Jk gebrauchte *δοκίμιον* gerade diesen Ausdruck an die Hand gegeben haben. Wenn endlich nach Pl die durch *ὑπομονή* gewirkte *δοκιμή* die Hoffnung, nämlich die Hoffnung auf die schließliche Anerkennung des so bewährten Christen seitens Gottes bewirkt, so finden wir alle Elemente dieses Gedankens Jk 1, 12 in den Worten *ὑπομένει πειρασμόν, δόκιμος γενόμενος, στέφανον τῆς ζωῆς.*

Lehre und Beispiel anderer erprobter Christen, daß gerade in den Bedrängnissen, die keinem Christen erspart bleiben (AG 14, 22), und nur in solchen Lebenslagen die Tugend der Standhaftigkeit sich entwickelt, ohne welche keiner das Ziel der vollendeten Seligkeit erreicht (Mt 10, 22; 24, 13), und daß die Übung dieser Tugend dem Menschen den Charakter eines im Kampf erprobten Kriegers aufprägt, welcher auf grund seiner vielfältigen Erfahrung auch jeder zukünftigen Gefahr mit der Hoffnung auf Sieg entgegengeht. Soweit reicht das Wissen um die edlen Früchte der Drangsal, welches Pl bei seinen Lesern voraussetzt. Darüber hinaus greift der durch den Eintritt eines neuen Prädikats an Stelle des die bisherigen Sätze umfassenden *κατεργάζεται* verselbständigte und nicht mehr von *εἰδότες ὅτι* abhängige Satz: *ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει.* Sollte damit gesagt sein, daß die Hoffnung des Christen nicht unerfüllt bleiben und ihn somit nie in die Lage bringen werde, sich ihrer hinterdrein als einer törichten und trügerischen Stimmung schämen zu müssen,[1]) würde es sich auch empfehlen, mit Hofmann *καταισχυνεῖ* als Futurum zu lesen. So verstanden aber würde der Satz nach Form und Inhalt gänzlich aus der Analogie der drei vorigen Sätze herausfallen, deren Prädikat das Präsens *κατεργάζεται* ist, und welche sämtlich gemeingiltiger Natur sind und keineswegs nur auf die Christen sich beziehen, selbstverständlich der zweite und dritte, aber auch der erste, so wie er gemeint ist, daß nämlich ohne Leiden des drückenden Übels Geduld und Standhaftigkeit sich nicht entwickeln können. Die Beschränkung des vierten Satzes auf die Christen müßte aber auch ausgedrückt sein, etwa durch *ἡμῶν δὲ ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχυνεῖ ἡμᾶς,* denn ohne solche Beschränkung ist der so verstandene Satz handgreiflich unrichtig. Wie mancher ist nach alter, oft ausgesprochener Erfahrung durch Hoffen und Harren zum Narren geworden![2]) Es wird daher *καταισχύνειν* in seiner ursprünglichen, auch in der Bibel nicht seltenen Bedeutung zu nehmen sein: machen, daß einer sich schämt und errötet, ihn beschämen, schüchtern und verlegen machen.[3]) Von aller Hoffnung, die einen Menschen erfüllt, gilt der Satz, daß sie ihn nicht schüchtern und verlegen macht, sondern ihm die Brust schwellt, ihn sein Haupt hoch tragen läßt und in jeder Hinsicht ihm ein sicheres Auftreten

---

[1]) So *καταισχύνειν* oft für הֵבִישׁ Ps 44, 8. 11; 119, 16; so auch 1 Kr 1, 27; pass. für בּוֹשׁ oder הוֹבִישׁ Ps 22, 6; 25, 2f. 20: so 2 Kr 7, 14; 9, 4 etc. (cf 4, 3), und in den Citaten Rm 4, 33; 10, 11. Luther dafür regelmäßig „zu Schanden werden bzw. werden lassen oder machen“.

[2]) Cf z. B. Soph. Antig. 615f.: „Denn die weit umherschweifende Hoffnung ist vielen unter den Männern ein Nutzen, vielen aber ein Betrug leichtsinniger Begierden“.

[3]) Ruth 2, 15; Jes 3, 15; Sir 42, 11 (al. 17); 1 Kr 11, 22. Cf besonders Klosterm. z. St. Ansätze der Richtigen schon bei Thdrt.

erleichtert. Die Wirkung des verneinten καταισχύνειν, also das damit verneinte καταισχύνεσθαι ist das Gegenteil des den Christen auch in den drangsalsvollen Lebenslagen geziemenden καυχᾶσθαι. Wenn die Leiden schließlich zu einer Stärkung der Hoffnung führen, die Hoffnung aber ihrer Natur nach nicht schüchtern und verlegen macht, sondern freudig und kühn stimmt, so leuchtet ein, daß den Christen auch in den schwersten Lebenslagen das Rühmen wohl anstehe und natürlich sei. So kehrt mit v. 5ª der Gedanke wieder zu dem Hauptgedanken des Abschnitts, der Aufforderung zu freudigem Rühmen (2ᵇ. 3ª. 11) zurück. Dieses war aber in v. 2 als ein in der Hoffnung nicht auf irgend etwas, sondern auf zukünftige Anerkennung von seiten Gottes begründetes Rühmen beschrieben. Es genügten daher zur Begründung der wiederholten Aufforderung nicht die allgemeinen Sätze, die nur beweisen, daß Christen als Leute der Hoffnung keinen Grund haben, die Köpfe hängen zu lassen. Es war Bedürfnis zu zeigen, daß die Christen im Blick auf die Zukunft sich von Gott nur des Besten zu versehen haben. Dies geschieht in v. 5ᵇ—11. Über den Participialsatz (3ᵇ. 4) und das daran angehängte, einigermaßen parenthetische Sätzchen (5ª) hinweg, greift das begründende ὅτι auf das zweimalige καυχώμεθα zurück. Wir wollen und sollen uns allezeit rühmen, „weil die Liebe Gottes sich ergossen hat oder ausgeschüttet ist in unseren Herzen durch heiligen Geist, der uns gegeben ist". Damit wäre ein sehr ungenügender Grund für das Rühmen der Christen angegeben, wenn unter ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe zu Gott zu verstehen wäre; denn wer kann sich rühmen, daß er Gott jederzeit über alles liebe? und wie vertrüge sich die Vorstellung, daß diese Liebe der Gläubigen zu Gott der Grund ihrer gehobenen Stimmung unter den Leiden der Zeit und im Blick auf ihr Endgeschick sei, mit der bisherigen Darlegung des Weges, auf welchem sie zu ihrem Heilsstand gelangt sind? Kaum zu erklären wäre überhaupt der durch nichts vorbereitete Eintritt dieses Begriffs. Von dem religiösen Stand der Christen ist bis dahin nur gesagt, daß sie in folge ihres Glaubens Gerechtigkeit vor Gott, Friede mit Gott, Hoffnung auf schließliche Anerkennung bei Gott, Zugehörigkeit zum Geschlecht Abr.'s und Anrecht auf die Verheißungen Gottes erlangt haben. Daß aus dem Glauben an die Erlösung durch Christus Liebe zu Gott fließe, oder daß dieser Glaube in der Liebe sich wirksam erzeige (Gl 5, 6 Bd IX², 250), mußte in einem Brief, wie dieser, der keinerlei Vertrautheit mit der Lehrweise des Pl voraussetzt, doch erst ausgesprochen werden, ehe unter Voraussetzung solcher Gedanken von der Liebe der Christen zu Gott[4]) als etwas Bekanntem geredet werden konnte.

[4]) Erst 8, 28, nachdem von 8, 2 an ausführlich von der Erfüllung der

Vor allem aber mit dem Sinn von *ἐκκέχυται* ist diese Deutung von *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* unverträglich. Denn *ἐκχέειν* heißt ja nicht eingießen, sondern ausgießen, vergießen und wird daher viel häufiger ohne als mit Angabe eines Ortes, wohin das Ausgegossene kommt, gebraucht.[5]) Die Anschauung von dem so bezeichneten sinnlichen Vorgang haftet eben durchaus an dem Ort, wo das Objekt des Ausgießens sich vor dieser Handlung befand, gewöhnlich einem Gefäß oder sonstigen Behälter, von welchem die Flüssigkeit vorher eingeschlossen war. So auch bei Übertragung auf Stimmungen und Regungen des Gemütes. Seinen Zorn, sein Erbarmen, sein Gebet ausschütten[6]) heißt: diese bis dahin im Inneren zurückgehaltenen Bewegungen der Seele rückhaltlos äußern, sie gleichsam über den Rand des sie bis dahin in sich bergenden Gefäßes überfließen lassen, so daß sie sich ohne Maß und Schranken ergießen. So also auch hier, wo es von der Liebe gesagt ist. Darunter kann dann natürlich nicht die Liebe der Menschen oder Christen zu Gott verstanden werden, die ja nicht von Haus aus in ihren Herzen vorhanden war und nur etwa auf einen Anlaß wartete, hervorzubrechen und sich schrankenlos zu ergießen wie ein Strom, der über seine Ufer tritt. Dies gilt vielmehr von der Liebe Gottes zu den Menschen. Von Ewigkeit her hegte Gott sie in sich; er hat sie auch von altersher bezeugt und betätigt unbeschadet seines gegen die Sünde gerichteten Zornes; aber erst in der Sendung und vor allem in der Hingabe seines Sohnes in den Tod hat Gottes Liebe zu den durch ihre Sünde seiner Liebe unwerten Menschen [7]) alle hemmenden Schranken durchbrochen und

---

sittlichen Forderung des Gesetzes in den Wiedergeborenen gehandelt war. ist von dieser Liebe einmal die Rede und außer dieser Stelle in allen Briefen des Pl nur noch 1 Kr 8, 3 (nicht 2 Th 3, 5) und an beiden Stellen nur in der unmißverständlichen Form *ἀγαπᾶν τὸν θ.* Wie oft dagegen redet Pl in verbaler und substantivischer Form von der Liebe Gottes und Christi zu uns Rm 5, 8; 8, 35. 37. 39; Gl 2. 20; 2 Kr 13, 13; Eph 2, 4; 3, 19: 5, 2. 25 etc.

[5]) So vom Vergießen des Bluts Mt 23, 35; 26, 28: AG 22. 50; Rm 3, 15. des Weines Mt 9, 17; Lc 5, 37, der vom Tisch rollenden Münzen Jo 2, 25. der Eingeweide AG 1, 18. Wo ein örtliches Ziel genannt wird, gewöhnlich mit *ἐπί* c. acc. Tt 3, 6; Ap 16, 1—17; in dem Citat AG 2, 17f. und zahllos oft in LXX, selten mit *εἰς* Ex 30, 18; Ez 24, 3, noch seltener wie hier mit *ἐν* Ps 45, 3 *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσίν σου*. Man darf nicht vergessen, daß es auch ein *εἰσχέειν* und ein *καταχέειν* gibt.

[6]) Am häufigsten mit *ὀργή* oder *θυμός* als Objekt Ps 69, 25: 79, 6: Jer 10, 25; Ez 7, 8; Sir 16, 11; selten *ἔλεος* Sir 18, 10: *δέησις* Ps 142, 3; ähnlich *ψυχή* oder *καρδία* 1 Sam 1, 15: Ps 42, 5: 62, 9: Job 30, 16; Thren 2, 19; auch vom ganzen Menschen, der sich rückhaltlos einer Leidenschaft hingibt Sir 27, 29: Judae 11. Die Vorstellung der schrankenlosen Mitteilung des eigenen inneren Besitzes ist auch da gegeben, wo von Ausgießung des Geistes die Rede ist. Joel 3, 1f.: Sach 12, 10: AG 2, 17f. 33; Tt 3, 6.

[7]) Mit Rücksicht hierauf hat Pl bis dahin diese Gesinnung Gottes

sich ergossen. Das zu dieser Aussage hinzutretende ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ist nicht eine die Vorstellung von diesem Erguß überströmender Liebe erst vollständig machende Näherbestimmung, in welchem Fall eine der gewöhnlichen Konstruktionen mit ἐπί oder εἰς gewählt sein würde (s. A 5), sondern verbindet mit der Aussage der Bewegung in freierer Weise die Angabe des Orts, wo sie schließlich zur Ruhe gekommen ist.[8]) Die Liebe Gottes zu uns, die sich in der Sendung und Hingabe Christi schrankenlos ergossen hat, hat in den Herzen der Gläubigen eine Stätte gefunden, wo sie bleibt, weil sie dort erfahren und empfunden wird und unvergessen bleibt. Während das Ev das Mittel ist, wodurch die in Christus hervorgebrochene Liebe Gottes die Herzen der gläubigen Hörer zum ersten Mal berührt und ergreift, wird hier an die vermittelnde Tätigkeit des den Christen geschenkten hl. Geistes erinnert, weil es sich hier nicht um den Eintritt der Liebe Gottes in das Bewußtsein der Christen handelt, sondern darum, daß sie an ihren Herzen eine bleibende Wohnstätte gefunden hat, was bei der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Herzens ohne die bleibende Einwohnung des Geistes Gottes und Christi (8, 9 f.) nicht möglich wäre. Auch der Zusammenhang mit dem Hauptgedanken ist durchsichtig. Ein Herz, das die überschwängliche Liebe Gottes nicht nur das eine oder andere Mal erfahren und empfunden hat, sondern durch Wirkung des hl. Geistes als seinen kostbarsten Besitz beständig in sich trägt, kann nicht anders, als ebenso beständig in gehobener Stimmung sein, auch in bedrängter Lebenslage seines Gottes sich freuen, der argen Welt (Gl 1, 4) mit ihrem Haß und ihrer Not sich überlegen fühlen und, statt sich schüchtern und ängstlich durchs Leben zu drücken, in Hoffnung auf zukünftige Erfahrung der Liebe Gottes in allen Lebenslagen danken, loben und rühmen. Ehe aber Pl zu diesem Hauptgedanken des Abschnitts zurückkehrt (cf v. 11 mit 2^b. 3^a), drängt es ihn, den v. 5 gebrauchten starken Ausdruck für die Liebe Gottes, deren Erfahrung und Empfindung die Christen im Herzen tragen, zu rechtfertigen und damit zugleich die Hoffnung auf eine noch offenkundigere Erfahrung der Liebe Gottes am Ende des Weltlaufs (2^b) zu begründen (6—10).

Der Text von v. 6, welchen Marcion um 140 las und eine ansehnliche Zahl ältester Hss unverletzt bewahrt hat,[9]) bietet auf

---

(3, 24) und den dadurch bedingten Lebensstand der Christen (5, 2) χάρις genannt cf 1, 7; 4, 4. 16; 5, 15—21; 6, 14. 15.

[8]) Auch 1 Kr 7, 15; Eph 2, 16; 2 Th 2, 13 bringt ἐν weder = εἰς das direkte Ziel der Bewegung noch die Sphäre, in welcher sie stattfindet, sondern ein bleibendes Ergebnis.

[9]) Über Marcion GK II, 517. Einziger Zeuge ist hier Epiph. haer. 42 Petav. 318 B, dessen Text aber, nach der Refutatio p. 369 D zu urteilen,

den ersten Blick so große Schwierigkeiten, daß angebliche Verbesserungen nicht ausbleiben konnten. Er lautet, abgesehen von der fraglichen Interpunktion: *ἔτι γὰρ ὁ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.* Der Stein des Anstoßes war das doppelte *ἔτι,* besonders aber das erste wegen der Voranstellung vor das Subjekt, wodurch zweifelhaft wurde, ob dieses Zeitadverb zu *ὄντων ἡμ. ἀσθ.* oder zu *ἀπέθανεν* gehöre. Letzteres ist in den Zeiten, da die meisten Varianten entstanden, wie es scheint, von vornherein als logisch und stilistisch unmöglich kaum in Betracht gezogen worden. Verband man es mit *ὄντων,* so mußte das zweite *ἔτι* fallen, welches ebensowenig wie das erste einer Verbindung mit *ἀπέθανεν* fähig schien, also mit *ὄντων — ἀσθενῶν* verbunden wurde, so daß dieser Participialsatz, in welchen das Subjekt des Hauptsatzes wunderlich eingekeilt wäre, mit einem tautologischen *ἔτι* anfing und schloß. Gründlicher wurde dem doppelten Übelstand, welcher in der Stellung des ersten *ἔτι* vor dem Subjekt der Hauptaussage und in der Wiederkehr des *ἔτι* am Schluß des Participialsatzes vorliegt, abgeholfen, indem man das letztere stehen ließ, dafür aber zu Anfang *εἰ γάρ* oder *εἴ γε* schrieb. Nur ergab sich der neue Übelstand, daß nun die Apodosis zu dem Bedingungssatz ausbleibt; denn auch wenn man v. 7 als Parenthese nahm, ließ sich eine solche in v. 8 nicht finden. Es ergab sich ein Anakoluth, dessen Veranlassung nicht durchsichtig war. Diese Schwierigkeit wurde durch die sehr alte und graphisch leichte Emendation von *ἔτι* in *εἰς τί* gehoben. Aber diese Frage nach dem Zweck des Sterbens Christi bliebe unbeantwortet, oder vielmehr ihr Gedankeninhalt hätte in ganz andere Form gefaßt sein müssen, als in die einer Frage, welche mit den Worten *ὑπὲρ ἀσεβῶν* sc. *ἡμῶν* ihre Antwort in sich selbst trägt. Die in dem ältest bezeugten Text in der Tat vorliegende Schwierigkeit, welche alle diese Änderungen veranlaßte, bürgt für dessen Ursprünglichkeit. Eine wörtliche Übersetzung zeigt dieselbe stilistische Unebenheit wie das Original: „Noch ist Christus, während wir schwach waren; noch, was den Zeitpunkt anlangt, für Gottlose (ist er) gestorben". Das zweite *ἔτι* kann nur eine Wiederaufnahme des

---

sicher überliefert scheint. Denselben Text haben ℵACD*, einige Min, S[3]. Statt dessen (I) *εἰς τί γάρ* G (auch ein jüngerer Korr. von D) und die Lat von jeher *ut quid enim* dg, Vulg, Abstr, Iren. lat. III, 16, 9; lib. comic. (Anecd. Mareds. I, 378). — (II) *εἰ γάρ* Isid. Pelus., Kopt, Sh, Aug., fuld. erster Hand. — (III) *εἴ γε* nur B. — (IV) *εἰ δέ* S[1] in sehr freier Übersetzung, nicht sicher durch Ephr. p. 14 bestätigt. Während die Zeugen für I—IV (mit Ausnahme von S[1] Kopt Isid., die überhaupt kein *ἔτι* im Satz haben) ein *ἔτι* hinter *ἀσθενῶν* bieten, welches die Übersetzer verschieden bezogen und stellten, hat die größte Verbreitung gefunden ein Text (V) mit nur einem *ἔτι* an der Spitze: *ἔτι γὰρ κτλ.* So K (L *ἔτι δέ*) P, meiste Min, Chrys. Thdrt etc.

ersten sein, und beide können grammatisch nur zur Hauptaussage gehören, also das Prädikat desselben (*ἀπέθανεν*) zeitlich bestimmen; das erste *ἔτι* darum, weil die Verbindung mit *ὄντων* durch das dazwischenstehende Subjekt des Hauptsatzes (*ὁ Χριστός*) schlechthin unmöglich gemacht ist; das zweite *ἔτι*, weil es, um zu *ὄντων* gezogen werden zu können, vor diesem seine Stelle haben müßte, in den folgenden Worten aber kein anderes Verbum als *ἀπέθανεν* zu finden ist. Sehen wir von *κατὰ καιρόν* vorläufig ab, so bietet die zweite Satzhälfte: „noch für Gottlose ist Christus gestorben“ keine Schwierigkeit. Da *ἔτι* wie unser „noch“ überall den ausschließenden Gegensatz zu einer späteren Zeit bildet, in welcher das, was durch *ἔτι* zeitlich bestimmt sein soll, nicht mehr (*οὐκέτι*) stattfindet, so enthält der Satz die Behauptung, daß Christus, wenn er später gestorben wäre, nicht mehr oder nicht mehr nur für Gottlose gestorben wäre. Christus ist zum besten der zu erlösenden Menschheit gestorben; erreicht wird dieser Zweck aber nur an denen, welche im Glauben sich unter die Sühnkraft seines Todes stellen (3, 25; 4, 25), also an der christlichen Gemeinde (8, 32; Eph 5, 25 f.). In der Gegenwart, aus welcher heraus der Ap. schreibt, existirt eine Gemeinde, deren Glieder keineswegs gottlos sind, sondern als die vor Gott Gerechten im Frieden und unter der Gnade Gottes stehen und durch den hl. Geist, der ihnen geschenkt wurde, zu einem neuen heiligen Leben erweckt sind (5, 1—5). Vom Standpunkt der Gegenwart oder einer alle folgenden Zeiten umfassenden Betrachtung könnte man daher nicht so schlechthin sagen, daß Christus für Gottlose gestorben sei; es wäre vielmehr vor allem zu sagen, daß er zum besten einer Gemeinde von Gläubigen, Gerechtfertigten, mit dem hl. Geist Begabten gestorben sei. Darum setzt Pl zu diesem *ἔτι* ein *κατὰ καιρόν*. Wenn man den Zeitpunkt des Todes Jesu ins Auge faßt,[10]) wenn man sich vergegenwärtigt, daß, als er am Kreuz

[10]) So schon Orig. p. 303 *qui secundum illud tempus, quo passus est, pro impiis et injustis mortem perpeti non refugit*, auch p. 304. 305 ähnlich. Cf ferner Hofmann z. St. Ganz willkürlich S¹ „in dieser Zeit“, Ephr. *extremo hoc tempore*. Unannehmbar auch Thdrt: *„κατὰ κ.“ ἀντὶ τοῦ „εἰς καιρόν“, κατὰ τὸν προσήκοντα χρόνον* unter Vergleichung von Gl 4, 4. So Hengel u. a. „zur rechten Zeit“, was sprachlich statthaft wäre, aber einen unerträglichen und im Zusammenhang unveranlaßten Gedanken ergeben würde. Den Gegensatz könnte nur bilden: „nicht zu spät“, also gerade noch zur rechten Zeit, so daß wir Menschen unserer Zeit den Segen davon empfangen können, als ob damit nicht allen Frommen vom Sündenfall bis zum Tode Christi das Recht zuerkannt wäre, sich darüber zu beschweren, daß Christus für sie zu spät erschienen und gestorben sei. Wirklich zu spät wäre er nur gestorben, wenn vorher das Weltgericht und das Ende des Weltlaufs eingetreten wäre, womit aber auch die Möglichkeit eines innerweltlichen Lebens und Sterbens Christi aufgehoben wäre. Sprachlich ebenso möglich und sachlich angemessen ist die Übersetzung „rücksicht-

hing, es noch keine Gemeinde der an ihn Glaubenden gab, sondern nur eine noch zu erlösende und noch unbekehrte Welt und eine kleine Schaar von Jüngern, die ihn verlassen und verleugnet hatten, so kann auf die Frage, was für Leute es waren, für welche Christus in jenem Zeitpunkt sein Leben opferte, keine andere Antwort gegeben werden als *ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν*. Also das durch *ὑπὲρ ἀσεβῶν* charakterisirte *ἀπέθανεν* wird durch das zweite *ἔτι* zeitlich bestimmt, und der stärkere Ton fällt auf *ὑπὲρ ἀσεβῶν*. Dieselbe Tatsache, aber nicht die gleiche Vorstellung von derselben könnte auch so ausgedrückt werden; „er starb für uns, als wir noch gottlos waren" cf v. 8. Wesentlich ebenso verhält es sich aber auch mit dem ersten *ἔτι*, nur daß die zum Verständnis dieser relativen Zeitbestimmung erforderliche Charakteristik des Sterbens Christi diesmal in einem Participialsatz gegeben ist, welcher seinerseits auch eine bestimmte Zeitvortsellung gibt: „während wir schwach waren". Unmißverständlicher wäre allerdings wesentlich derselbe Gedanke durch *ὁ Χριστὸς ἔτι ὄντων ἡμ. ἀσθ.* ausgedrückt, nur mit dem Unterschied, daß dadurch die Frage beantwortet wäre: „in welchem Zustand befanden wir uns damals, als Christus starb?" wovon erst v. 8—10 die Rede ist, während Pl hier die Frage beantworten will: „zu welcher Zeit, unter welchen Umständen, bei was für einem Zustand der Menschen, für welche er sein Leben hingab, ist Christus gestorben"? Denn es soll die Größe der in dieser Tat offenbar gewordenen Liebe Gottes veranschaulicht werden. Darum schreibt Pl, wie er geschrieben hat, nicht ohne eine gewisse Härte, aber auch nicht ohne Analogie:[11]) „Noch zu einer Zeit, als wir schwach waren, hat Christus für uns gelitten". Die jetzt mit dem hl. Geist Begabten (v. 5) sind nicht mehr schwach, und die in folge Glaubens Gerechtfertigten (v. 1) sind nicht mehr gottlos. Wie groß aber ist die Liebe, die ihnen dadurch widerfuhr, daß Christus für sie starb, da sie solcher Liebe durchaus unwert waren! Dies sollen auch die folgenden allgemeinen Sätze bestätigen (7): „Denn kaum für einen Gerechten wird einer sterben; für den Guten nämlich entschließt sich in der Tat (*καί*) wohl einmal jemand zu sterben". Ist unter dem artikellosen *ὑπὲρ δικαίου* im Gegensatz zu *ὑπὲρ ἀσεβῶν* ohne Frage ein gerechter Mensch zu verstehen, so kann

---

lich des Zeitpunktes; zeitlich angesehen". Cf den Gebrauch von *κατά* c. acc. Rm 1, 15; 3, 2; 7, 22; 9, 3. 5; 11, 28; Phl 1, 12; Hb 2, 17; Kühner-Gerth I, 479.

[11]) Niemand wird Sätze mißverstehen wie: „Mein Vater hat Schleiermacher noch gehört", im Gegensatz dazu, daß andere, die später nach Berlin kamen, Schl., der inzwischen gestorben war, nicht mehr hören konnten. Es liegt nicht ein Hyperbaton, sondern eher eine abkürzende Attraktion vor.

auch *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* nicht neutrisch gemeint sein und alles das, was gut oder ein Gut ist, bezeichnen. Denn wie sollte die Fortlassung oder Anwendung des Artikels einem Schriftsteller, der verstanden sein will, ausreichend erscheinen, um den Unterschied zwischen Person und Sache auszudrücken, da doch ebensogut der einzelne Gute oder Gerechte unter den Gattungsbegriff *ὁ ἀγαθός* oder *ὁ δίκαιος*, wie das Einzelne, was gut oder gerecht ist, unter den Gattungsbegriff *τὸ ἀγαθόν* oder *τὸ δίκαιον* befaßt werden kann.[12]) Gerade bei neutraler Fassung von *τοῦ ἀγ.* wäre der Artikel unverständlich; denn warum hätte Pl einer Person „den ganzen Inbegriff des Güten oder der Güter und nicht irgend ein Gut, wie Vaterland, Ehre, Tugend gegenübergestellt. Es bestünde aber auch kein richtiges Verhältnis zwischen den beiden durch *γάρ* verknüpften Sätzen; denn daraus, daß ein Mensch unter Umständen für das Gute oder irgend ein ideelles oder materielles Gut sein Leben wagt, folgt doch weder, daß einer sich kaum dazu entschließt, für einen gerechten Menschen sich aufzuopfern, noch auch, daß dies doch zuweilen vorkommt. Sind dagegen beide Worte masculin gebraucht, so erklärt sich zunächst der Artikel bei dem zweiten sehr einfach. Im Gegensatz zu dem artikellosen *ὑπὲρ ἀσεβῶν* war es nur angemessen, den einzelnen gerechten Menschen, für welchen sein Leben zu opfern kaum einmal ein Mensch sich entschließt, als einen Gerechten zu bezeichnen. Nur so tritt der Gegensatz der Qualität deutlich hervor und ist dem Leser die steigernde Antithese nahegelegt: „wieviel staunenswerter ist Christi Aufopferung für Gottlose“! Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieselben Personen, für welche in seltenen Fällen andere Menschen sich aufopfern, in dem folgenden Satz in den Gattungsbegriff *ὁ ἀγαθός* aufgenommen werden, vorausgesetzt, daß die Begriffe *δίκ.* und *ἀγ.* weder sich ausschließen, noch völlig zusammenfallen. Letzteres folgt daraus, daß Pl sonst ganz gegen seine Gewohnheit aus bloßer Vorliebe für die Abwechselung im Ausdruck den Gedanken verdunkelt hätte. Ersteres aber versteht sich von selbst; denn, wo *δίκαιος* den Gegensatz zu *ἀσεβής* bildet (cf auch 1 Pt 4, 18), bedeutet es nicht eine äußerliche Legalität, sondern eine aus frommen Herzen kommende, tatsächliche Gerechtigkeit. Wer in diesem Sinne gerecht ist, ist auch gut.[13])

---

[12]) Gleichgiltig ist natürlich, daß im NT *ὁ δίκαιος, ὁ πλούσιος, ὁ πτωχός* etc., auch *τὸ ἀγαθόν* oft genug generell gebraucht ist, aber gerade nicht *ὁ ἀγαθός* ohne *ἀνήρ* u. dgl. Cf aber Koh 9, 2; Epict. III, 26, 27 a. E. Marcion verstand unter *(ὁ) δίκαιος* den gerechten Gott des AT's, *ὁ ἀγαθός* den gütigen Gott der Christen (Hieron. epist. 121, 7; auch Orig. z. St.), Orig. faßt *δικαίου* neutral, versteht aber auch unter *ὁ ἀγ.* zunächst Gott (Mt 10, 18), demnächst Christus und findet, wie Marcion, hierin einen Hinweis auf die vielen christlichen Märtyrer.

[13]) Daher bedeutet die Verbindung *δίκαιος καὶ ἀγαθός*, oder umgekehrt,

Der Wechsel des Wortes ist darum doch nicht willkürlich; denn im Unterschied von *δίκαιος*, das die Übereinstimmung mit Recht und Gesetz bezeichnet, welche den Anspruch auf entsprechende Anerkennung und gerechte Behandlung begründet, bezeichnet *ἀγαθός* den Wert, welchen eine Person für die andere oder eine Sache für ihren Besitzer hat, sie schätzbar und liebenswert erscheinen läßt.[14]) Letzteres war am Platz in dem Satz, welcher sagt, daß sich einer wohl einmal in raschem und kühnem Entschluß in den Tod stürzt, um den anderen zu retten, wie der Freund für den edlen Freund, der treue Diener für seinen Herrn oder Fürsten, die Mutter für das ihr teuere Kind. Veranlaßt aber war dieser Satz dadurch, daß der vorangehende Satz (6^a) so mißverstanden werden konnte, als ob damit gesagt sein sollte, daß Hingabe des Lebens für einen Mitmenschen, auch wenn er nicht gottlos sondern gerecht ist, eine schier unmögliche, kaum vorkommende Sache sei, während doch nur im Gegensatz zu der Aufopferung Christi für Gottlose gesagt sein sollte, daß es eine große und schwere Sache sei,[15]) selbst für einen Gerechten sein Leben hinzugeben. Daß dies trotzdem vorkomme, war damit schon gesagt, sollte aber durch v. 6^b bestätigt und zugleich gegen eine übertreibende, der Erfahrung widersprechende Auffassung sicher gestellt werden.

Nach diesen gemeingiltigen Sätzen, welche durch Vergleichung mit dem, was etwa bei Menschen scheinbar ähnliches vorkommt, zeigen wollen, daß das Sterben Jesu eine Tat übermenschlicher Liebe gewesen sei, kehrt Pl mit v. 8 wieder zu diesem Ereignis zurück. Wenigstens in dem Nebensatz (*ὅτι — ἀπέθανεν*) geschieht das mit beinah denselben Worten wie v. 7. Ist aber an der Echtheit von *ὁ θεός* im Hauptsatz nicht zu zweifeln,[16]) so

---

in der Bibel keinen Kontrast: Lc 23, 50; Rm 7, 12 cf Mt 5, 45, auch Bd I², 72f. Cf dagegen Epict. diss. III, 3, 6, wo der Fall einer Kollision zwischen *τὸ καλὸν καὶ δίκαιον* und *τὸ ἀγαθόν* gesetzt wird. Und selbst wenn *δίκαιος* hier in so engem Sinn gemeint wäre, würde es doch unter den weiteren Begriff von *ἀγαθόν* fallen. Aristot. Eth. Nicom. p. 1101 b *τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρεῖον καὶ ὅλως τὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν κτλ.*

[14]) Cf z. B. 1 Sam 1, 8; Koh 4, 13.

[15]) Zu *μόλις*, woneben *μόγις* durch ℵ* schwach bezeugt ist, cf Jos. bell. I, 4, 4: einziges Mittel, das Volk zu versöhnen, wäre für den Despoten sein Tod: *νεκρῷ γὰρ ἄν διαλλαγῆναι μόλις* (v. l. *μόγις*) *τῷ τοσαῦτα δράσαντι.*

[16]) B, Ephr om. *ὁ θεός*. Dies könnte an sich im Zusammenhalt mit der anderen Tatsache, daß es verschieden gestellt wurde, teils vor (DGL, wenige Min), teils hinter *εἰς ἡμᾶς* (ℵACKP, meiste Min), nach bekannter textkr. Regel das Wort verdächtigen. Da jedoch der im Nebensatz *ὁ Χριστός* genannte Erlöser nicht das Subj. sein kann, und das einzige sonst mögliche Subjekt Gott ist, von Gott aber seit v. 5 nicht mehr die Rede war, so konnte nicht stillschweigend dem Leser überlassen bleiben, *ὁ θεός* zu suppliren, zumal durch *ἑαυτοῦ* auf das Subjekt mit Nachdruck hinge-

wird hier mit großem Nachdruck von der eigenen Liebe Gottes geredet. Dies kann nicht den Gegensatz bilden zu der schwächeren Liebe der Menschen, wovon v. 7 handelte; denn sofern sie aufopfernde Liebe beweisen, ist dies auch ihre eigene Liebe. Es müßte vielmehr, wenn gesagt werden sollte, daß Gott ganz andere Liebe beweise, geschrieben sein: *ὁ δὲ θεὸς τὴν ἀγάπην αὐτοῦ συνίστησιν εἰς ἡ.* Noch weniger kann den Gegensatz zu Gottes eigener Liebe zu uns unsere Liebe zu ihm bilden, nachdem sich gezeigt hat, daß v. 5 eben nicht von dieser, sondern von jener die Rede war. Den Gegensatz kann also nur bilden, daß Christus seinerseits in seinem Sterben zu unsrem besten größte Liebe bewiesen hat. Der darnach möglichen Vorstellung, daß Gott es nur habe geschehen lassen, daß Christus in seiner großen Menschenliebe sterbend sich aufopferte, wird mit der Aussage entgegentreten, daß es sich dabei um Gottes eigene Liebe handelt, cf Jo 16, 27 mit 15, 13. Damit aber kehrt der Gedanke nur wieder zu v. 5 zurück; denn von der überströmenden Liebe Gottes zu uns war schon dort die Rede; aber zum Beweise dafür war v. 6 die große Liebestat Christi angeführt. Gott und Christus sind aber nicht identisch. Es war daher ein Bedürfnis, diesem Übergang von v. 5 zu v. 6f. durch einen Hinweis auf die dabei beteiligte eigene Liebe Gottes zu rechtfertigen, und es geschieht dies in ganz angemessener Form. Durch *συνίστησιν δέ* wird, über die kleinen Zwischensätze (7) hinweg, an v. 6 als eine erste Grundangabe eine zweite angefügt, auf welchen beiden das Urteil (5) beruht, daß Gottes Liebe zu uns sich schrankenlos ergossen habe und jetzt durch den hl. Geist in unseren Herzen eine bleibende Stätte gefunden hat. Ist hiemit die syntaktische Ordnung und der darin ausgedrückte logische Zusammenhang der Sätze v. 5—8 richtig wiedergegeben, so wird sich von da aus auch das richtige Verstandnis des so oft mißdeuteten und in der Tat auf den ersten Blick befremdlichen *συνίστησιν δὲ τ. ἑ. ἀ. ὁ θεός* ergeben. Unmöglich kann damit gesagt sein, daß Gott in der Hingabe seines Sohnes in den Tod seine Liebe gegen uns erzeigt habe, wie zweifellos wahr diese Aussage ist (8, 32. 39). Denn erstens ist auch in v. 8^b ebenso wie v. 6 das Sterben Christi nicht als ein Handeln Gottes, sondern als eine Tat Christi dargestellt. Zweitens kann das Präs. *συνίστησιν* neben dem Aor. *ἀπέθανεν* und der beharrlichen Anwendung des Aorists in sämtlichen auf die Geschichte Jesu bezüglichen Aussagen vorher und nachher,[17]) selbstverständlich nicht auf den Tod Jesu sich beziehen, sondern muß ein entweder

wiesen ist. Die Wortfolge *τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεὸς εἰς ἡ.* entspricht am besten diesem nachdrücklichen und irgendwie gegensätzlichen *ἑαυτοῦ*.

[17]) 3, 25; 4, 25; 5, 6. 10; 6, 4. 10; 8, 32; 15, 3.

jederzeit oder in der Gegenwart nach Abschluß der Geschichte Jesu und auf grund derselben stattfindendes Tun Gottes bezeichnen. Drittens heißt *συνιστάναι* nicht, wie *ἐνδείκνυσθαι* (*exhibere*), erzeigen, eine Eigenschaft oder Gesinnung, die man selbst hat, durch die Tat beweisen und damit an den Tag legen, sondern eine Person oder Sache in die richtige Beleuchtung, meist in günstiges Licht setzen, daher sie vor anderen herausstreichen, sie ihnen empfehlen und ans Herze legen.[18]) Man könnte an das Ev als das Mittel denken, dessen Gott sich zu diesem Zweck bedient; denn so oft dieses gepredigt wird, läßt Gott vor den Hörern desselben seine im Sterben Christi bewiesene Liebe leuchten und legt sie ihnen ans Herz (cf 2 Kr 5, 18—21). Aber vom Ev ist seit 1, 16 kaum auch nur andeutend und vorübergehend einmal die Rede gewesen (2, 16; 3, 27). Gehört v. 8, wie gezeigt, neben v. 6 zur Begründung von v. 5, so ist auch von dorther die Deutung von *συνίστησιν* zu entnehmen. Durch den hl. Geist, der uns gegeben ist und in unseren Herzen wohnt (Gl 4, 6), empfiehlt Gott uns auch seine eigene, im Tode Christi bewiesne Liebe, legt sie uns ans Herz und ins Herz hinein. Was vorausgesetzt war, wenn v. 5 von derselben Liebe Gottes gesagt wurde, daß sie in unseren Herzen durch den hl. Geist vorhanden sei, wird hier deutlich ausgesprochen: daß Gott es uns nicht an einer beständigen warmen Empfehlung seiner Liebe fehlen lasse. Von da aus erklärt sich auch erst befriedigend das *εἰς ἡμᾶς*, denn dies ist jedenfalls bei der urspr. Stellung hinter *ὁ θεός* (s. A 16) nicht im Sinne von *τὴν εἰς ἡμᾶς* als Attribut mit *τὴν ἑ. ἀγάπην* zu verbinden (so z. B. S[1]); aber auch bei der Stellung vor *ὁ θεός* wäre das unwahrscheinlich, da ein *εἰς ἡμᾶς*, welches v. 5 als selbstverständlich fortblieb, hier erst recht überflüssig gewesen wäre. Denn hier wird behauptet, daß nicht nur Christi Liebe, sondern auch die Liebe Gottes selbst im Sterben Christi sich betätigt habe. Beider Liebe aber ist gleichermaßen auf die Menschen oder die Christen gerichtet; es durfte also *εἰς ἡμᾶς* nicht als etwas für Gottes Liebe charakteristisches angegeben werden. Es gehört vielmehr zum ganzen Satz oder, was derselbe sagt, zum Prädikat *συνίστησιν*. „Es empfiehlt seine eigene Liebe Gott gegen uns", man könnte beinah sagen „in uns hinein". Statt des gewöhnlicheren Dativs (Rm 16, 1) oder *πρός* (2 Kr 4, 2) ist *εἰς* gewählt, weil möglichst stark ausgedrückt sein

[18]) S. oben S. 154 A 2[a] zu 3, 5. cf Rm 16, 1; 2 Kr 3, 1; 4, 2; 5, 12; 10, 12. 18; 12, 11; Pcl. ad Phil 14, 1. Über *ἐπιστολαὶ συστατικαί* (2 Kr 3, 1) s. Skizzen[3] S. 20f.; Epict. II, 3. Die alten Lat, auch Vulg richtig *commendat* (nur vereinzelt Aug. *ostendit*), Luther: preiset. Sonderbar S[1]: „hier zeigt Gott seine Liebe gegen uns", ohne Berücksichtigung des *δέ*. Sh: „es bestätigt (זקף) Gott s. L." Orig. schwankt zwischen dieser Deutung (*confirmat*) und der richtigen (*amabilem facit*).

sollte, daß Gott in wirksamer, innerlicher Weise, nämlich durch seinen Geist seine Liebe uns bezeuge, annehmbar mache, ans Herz lege, so daß sie nun „in unseren Herzen" (5) als eine unsere Stimmung beherrschende Kraft wohnt.[19]) Diese Aussage findet in dem mit *ὅτι* beginnenden Nebensatz eine Fortsetzung, deren Sinn nicht wesentlich davon abhängt, ob man hinter *ὅτι* nur *ἔτι,* oder *εἰ ἔτι,* in letzterem Fall aber v. 9 *πολλῷ μᾶλλον,* vielleicht ohne dazwischen stehendes *οὖν* liest.[20]) Auf jeden Fall kann *ὅτι* nicht den Grund für das richtig verstandene *συνίστησιν* angeben; denn weder das Sterben Jesu für uns Sünder, noch unsere zukünftige Bewahrung vor dem Zorn Gottes, sondern das Verlangen Gottes, seine Liebe zu uns von uns erkannt und beherzigt zu sehen, könnte für ihn der Beweggrund sein, aus welchem er seine Liebe uns innerlich bezeugt und gewiß macht. Ist also *ὅτι* vielmehr als epexegetische Erläuterung von *συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* gemeint,[21]) so kann die so eingeleitete Erläuterung sich nicht auf die Worte *ὅτι ἔτι ἁμ. — ἀπέθανεν* beschränken; denn in diesem Satz ist nur wieder, wie v. 6, und zwar mit beinah gleichen Worten, die in seinem Sterben bewiesene Liebe Christi zu uns dargestellt, während der Fortschritt des Gedankens in v. 8 gerade darin besteht, daß Gottes eigene Liebe jetzt, da wir gerechtfertigt und mit hl.

---

[19]) Cf Rm 8, 14—17. 23. 31—39; 2 Kr 1, 22f.; Eph 1, 13f. Zu *εἰς ἡ.* cf *κηρύσσειν* u. dgl. mit *εἰς* 1 Th 2, 9; 1 Pt 1, 25; Hb 2, 3. Blaß § 39, 4—5.

[20]) Letzteres ist nicht notwendige Folge der LA *εἰ ἔτι,* da *οὖν* in seiner konfirmativen Bedeutung auch in der Apodosis gut griechisch ist, Kühner-Gerth II, 327. Daß sonst im NT wohl *ἄρα* (Gl 2, 21; 3, 29; Mt 12, 28 = 11, 20), aber nicht *οὖν* so sich gebraucht findet, ist gleichgiltig. Wie der Text gelegentlich ohne *εἰ* und ohne *οὖν* überliefert ist (z. B. Adam. dial. c. Marc. ed. Bakhuyzen p. 196), so auch mit *εἰ* und *οὖν*. S¹ übersetzt hier, als ob er vor sich gehabt hätte: *ὅτι εἰ* (ohne *ἔτι*) . . . *ἀπέθανεν, πόσῳ οὖν μᾶλλον δικαιωθησόμεθα . . καὶ σωθησόμεθα.* Cf Xen mem. II, 6, 26 *ἐπεὶ . . . πῶς οὖν οὐ λυσιτελεῖ.* Wie bei Xen. l. l. *οὖν* als im Nachsatz befremdlich von einigen Abschreibern und auch neueren Kritikern (z. B. Sauppe, cf dagegen Kühner im Komm. z. St.) gestrichen wurde, kann es auch hier unter Voraussetzung von *εἰ* im Vordersatz beseitigt worden sein (D*G, die älteren Lat). Andrerseits kann auch umgekehrt aus dem gleichen stilistischen Grunde, in Rücksicht auf das folgende *οὖν,* das man nicht fahren lassen wollte, das *εἰ* vor *ἔτι* gestrichen worden sein, wie 2 Kr 5, 15 in Rücksicht auf das folgende *ἄρα* ein *εἰ* vor *εἷς.* In diesen beiden Fällen scheint die graphische Ähnlichkeit von *εἰ* mit *ἔτι* und mit *εἷς* in Verbindung mit stilistischen Bedenken gegen *οὖν* oder *ἄρα* im Nachsatz altkirchliche Textkritiker zur Tilgung von *εἰ* ermutigt zu haben. Es wäre daher zu erwägen, ob nicht als urspr. Text gelten könnte: *ὅτι εἰ ἔτι* (GD**d*g, Cypr. ep. 55, 18, Iren. lat. III, 16, 8, Abstr, Specul. 626, 12, cf Gifford S. 9 zu Chrys. und über S¹ hier oben) und v. 9 *πολλῷ οὖν μᾶλλον* (mit ℵAB etc. und S¹ gegen D*G etc.).

[21]) Dieser Gebrauch (cf Bd IV, 208 zu Jo 3, 21) ist auch dem Pl geläufig: Gl 1, 11. 13; 1 Kr 15, 12; 2 Kr 1, 8; 3, 2; Rm 10, 5. Cf zur Sache auch 1 Jo 3, 1f. (wo *ἵνα* wesentlich = *ὅτι*); 4, 10.

Geist begabt sind, uns zugewandt sei und sich uns innerlich bezeuge. Davon aber sagt noch nicht v. 8^b, sondern erst v. 9 etwas und zwar das denkbar Größte; denn vor dem Zorn d. h. vor dem gegen die Sünder gerichteten Zorne Gottes (1, 18; 2, 6. 8; 3, 5; 4, 15) gerettet werden, mit ihm verschont bleiben: das heißt die Liebe Gottes endgiltig und vollkommen erfahren. Ohne das durch älteste Zeugen des Orients und des Occidents bezeugte *εἰ* vor *ἔτι*, wodurch v. 8^b zu einer bloßen Voraussetzung der durch *ὅτι* eingeleiteten Hauptaussage (v. 9) gemacht wird, ist ein einleuchtender Gedankengang nicht zu gewinnen. Es wird demnach zu übersetzen sein: „Es empfiehlt uns aber (und bezeugt uns innerlich) seine eigene Liebe Gott, daß wir nämlich, wenn Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren, um so mehr als jetzt vermittelst seines Blutes Gerechtfertigte [22]) durch ihn vor dem Zorn werden gerettet werden.“ Die Erinnerung an den Tod Christi in dem eingeschalteten Bedingungssatz ist ebensowenig überflüssig wie die Erwähnung der Rechtfertigung durch Christi Blut in der übergeordneten Hauptaussage. Denn die durch *συνίστησι τ. ἑ. ἀγ.* bezeichnete Anempfehlung der Liebe Gottes knüpft immer wieder an das im Tode Christi vollzogene Werk der Sühnung der Sünde an; dadurch allein ist verbürgt und wird glaubhaft, was Gott den Christen innerlich bezeugt, daß sie der schließlichen Erfahrung seiner Liebe versichert sein dürfen. Dieses Verhältnis zwischen dem, was im Tode Christi für die sündige Menschheit geschehen ist, und dem, was die Christen von der Liebe Gottes in Zukunft zu erwarten haben, wird in den zur Bestätigung und Erläuterung von v. 8f. dienenden Schlußsätzen v. 10f. noch schärfer hervorgehoben: „Denn, wenn wir, da wir Feinde waren, Gotte versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, werden wir um so viel mehr als Versöhnte vermittelst seines Lebens gerettet werden; nicht aber dies allein, sondern auch als solche, die Gottes sich rühmen

---

[22]) Durch 3, 25 oben S. 188f. in seiner Unterordnung unter *δικαιούμενοι* ist die hiesige Verbindung von *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* mit *δικαιωθέντες* hinreichend vorbereitet. Aus derselben folgt aber keineswegs, daß *δικαιοῦσθαι* hier die ein für allemal im Tode Jesu vollzogene Veränderung des Verhältnisses der sündigen Menschheit zu Gott bezeichne. Das vergossene Blut, das in den Tod dahingegebene Leben Jesu gehört ja nicht schlechthin der Vergangenheit an, sondern existirt fort in dem Auferstandenen und wirkt immer wieder bei der Rechtfertigung der Einzelnen cf 4, 25 oben S. 240. Daß *δικαιοῦσθαι* auch hier diese letztere bezeichne, könnte schon bei der Vergleichung des *δικαιωθέντες* v. 1 mit dem in v. 9 nicht zweifelhaft sein. Denn *νῦν* im Gegensatz zu *ἔτι* (v. 8) bezeichnet ja nicht die auf den Tod Christi folgende Periode der W e l t g e s c h i c h t e im Gegensatz zu der diesem Ereignis vorausgegangenen Periode, sondern die mit der Bekehrung und Wiedergeburt beginnende Periode der persönlichen L e b e n s g e s c h i c h t e der einzelnen Christen im Gegensatz zu der Zeit, da sie Sünder, Gottlose, Schwache waren.

durch unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen wir jetzt die Versöhnung empfingen". Wie dem *ἁμαρτωλοί* (8, *ἀσεβεῖς* 6) der in *δικαιωθέντες* enthaltene Begriff *δίκαιοι* (9) mit aufhebender Kraft gegenübertritt, so dem *ἐχθροί* das *κατηλλάγημεν*. Vorausgesetzt ist, daß die, welche jetzt Christen sind, ehe sie dies wurden, in feindlicher Haltung Gotte gegenüberstanden, und gesagt ist, daß sie ihrerseits diese Haltung auch damals noch beobachteten,[23]) als ihnen das widerfuhr, was *καταλλαγῆναι* meint. Dadurch ist noch nachdrücklicher, als es schon durch die Konstruktion *κατηλλ. τ. θ.* geschieht, die Vorstellung ausgeschlossen, daß der Mensch seinerseits den ihm zürnenden und wie ein Feind ihn behandelnden Gott versöhne, sich mit Gott aussöhne. Vielmehr, während sie noch feindlich gegen Gott gesinnt waren und tatsächlich Krieg gegen ihn führten, hat Gott sie in ein Friedensverhältnis zu sich versetzt. Damit ist auch schon gesagt, daß darunter nicht eine Umstimmung der Feinde Gottes zu freundschaftlicher Gesinnung gegen Gott ist. Dies würde sich aber auch damit nicht vertragen, daß das *καταλλαγῆναι* im Tode Christi sich vollzogen haben soll, also in einem Ereignis der Vergangenheit, nach welchem Pl und viele mit ihm

---

[23]) Nach Analogie von *ὄντων ἀσθενῶν* (6), *ἁμαρτωλῶν ὄντων* (8) kann auch hier *ἐχθροὶ ὄντες* nur einen mit der Haupthandlung gleichzeitigen Zustand bezeichnen, nicht etwa ein plusquamperfektisch gemeintes Partic. imperf. sein (cf 1 Tm 1, 13), in welchem Fall auch schon hier, nicht erst v. 11ᵇ, ein *νῦν* zu *κατηλλ.* gesetzt sein würde (cf Jo 9, 25 *τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω*). Es scheint nicht überflüssig zu bemerken, daß *ἐχθρός* wie auch *φίλος* viel entschiedener wie unser Feind und Freund aktive und transitive Begriffe sind und nicht ohne weiteres ein wechselseitiges Verhältnis ausdrücken, wenn auch selbstverständlich der, welchem ein anderer feindlich entgegentritt, diesem in der Regel mit ähnlicher Gesinnung und Behandlung wieder begegnet cf Mt 5, 43. Darum aber heißt *ἐχθρός τινος* doch niemals der von einem anderen Gehaßte und unter seiner Anfeindung Leidende, sondern ist überall synonym mit *ὁ μισῶν, διώκων* u. dgl. Mt 5, 44; Lc 6, 27. 35; AG 13, 10; Rm 12, 20; Gl 4, 16 (Bd IX², 218); Phl 3, 18; Jk 4, 4. Auch Rm 11, 28 spricht nur scheinbar dagegen s. dort. Vor allem cf Kl 1, 21 f., wo die, welche von Gott entfremdet und rücksichtlich der Gesinnung im Bereich ihrer bösen Werke als Feinde Gotte gegenüberstanden, als Objekt des göttlichen *ἀποκαταλλάσσειν* genannt werden. Objekt des *καταλλάσσειν* und seiner Komposita oder Subjekt ihrer Passiva ist allemal nicht der Gehaßte und Angefeindete, sondern der, von dem die Störung des Friedens ausgegangen ist, die gegen Gott empörten, im Krieg zwischen Gott und der Sünde auf Seite der letzteren gegen Gott ankämpfenden Menschen (Rm 6, 13) als *θεομάχοι*, also die ganze von Gott abgefallene Menschenwelt 2 Kr 5, 18—20; Kl 1, 20—22. So das Weib, welches durch mehr oder weniger böswillige Verlassung ihren Mann gekränkt hat 1 Kr 7, 11; der Mensch, über den sein Bruder glaubt sich beschweren zu können, durch den dieser sich verletzt fühlt Mt 5, 24. Es war daher ein verhängnisvoller Fehlgriff, wenn die älteste syr. Version (Afraat hom. 7 p. 142; Ephr. p. 14; S¹) 5, 10 übersetzte: „Wenn, während wir Feinde (Afr. Sünder) waren, Gott mit uns durch den Tod seines Sohnes versöhnt wurde". Treu übersetzte erst S³ und im wesentlichen Sh.

noch Jahre lang in ihrer Feindschaft gegen Gott beharrt haben. Gemeint ist also ein von Gott aufgerichteter objektiver Friedensbund mit der noch gegen ihn feindlichen, noch erst durch den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (2 Kr 5. 19), also durch das Ev zum Eintritt in diesen Friedensbund, also zur Annahme der Versöhnung einzuladenden Menschheit. Diese subjektive Aneignung der objektiven *καταλλαγή* nennt Pl hier (11[b]) *λαβεῖν καταλλαγήν,* aber 2 Kr 5, 20 ebenso ein *καταλλάσσεσθαι τῷ θεῷ,* wie er ebendort 5, 18 die ein für allemal in der geschichtlichen Person Jesu erfolgte Herstellung eines objektiven Friedensbundes zwischen Gott und der in Feindschaft von ihm abgewandten Welt als Tat Gottes ein *κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ* nennt. Dies beides wird hier (10[b]) in ein einziges *καταλλαγέντες* zusammengefaßt. Denn nicht von der ganzen Menschheit, für welche Christus starb, sondern von den Christen, welche als glaubende Person die darin allen Sündern zugänglich gemachte Versöhnung sich angeeignet haben, gilt der Satz, daß sie an dem Leben des lebendigen Christus das Mittel ihrer schließlichen und vollkommenen Errettung besitzen und schon im diesseitigen Leben derselben gewiß sein dürfen. Indem der Ap. diesen glückseligen Lebensstand der Christen mit einem über das *καταλλαγέντες* steigernd hinausgreifenden *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ κτλ.* beschreibt, lenkt er zum Anfang und zum Grundgedanken dieses Abschnittes zurück (v. 1—3). Damit hat aber auch das Thema von 1, 16 f. seine allseitige Ausführung gefunden s. oben S. 241. Es ist bewiesen, daß das Ev nicht nur eine rettende Gotteskraft für jeden Glaubenden, sondern das einzige Rettungsmittel für alle Menschen ist, weil die zum Leben notwendige Gerechtigkeit, die allen Menschen mangelt, im Ev enthüllt und durch den Glauben angeeignet wird.

III. Die königliche Herrschaft der Gnade Gottes in Christus über die Christen 5, 12—8, 39.

Bilden die Sätze 5, 1—11, wie gezeigt, einen in sich abgeschlossenen Gedankenkreis, in welchen aber durch das an die Spitze gestellte *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* (1 cf 9) der Ertrag der ganzen Ausführung von 3, 21 an aufgenommen ist, so erscheint es müßig, darüber zu streiten, ob durch *διὰ τοῦτο* die folgenden Erörterungen auf den Inhalt von 5, 9—11 oder von 5, 1—11 oder auf den Inhalt des ganzen Abschnitts 3, 21—5, 11 als ihren Realgrund gegründet werden sollen, ganz zu schweigen von der wunderlichen Meinung, daß das Nebensätzchen 11[b] *δι' οὗ νῦν τ. κατ. ἐλάβομεν,* welches doch nur vorher Gesagtes in Erinnerung bringt.

um zu begründen, daß die stolze Freude des Christen ein durch Christus vermitteltes καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ sei, den Grund enthalte, auf welchen die beabsichtigten weiteren Ausführungen durch διὰ τοῦτο aufgebaut werden. Wir paraphrasiren demnach diese Übergangsformel: „Darum, weil wir als die in folge Glaubens an das Ev und an das im Ev uns nahegebrachte Heilswerk Gottes in Christo Gerechtfertigten in Zeit und Ewigkeit der Gnade Gottes und des ewigen Lebens gewiß sind“... Was aus diesem Grunde vorhanden ist oder geschieht oder geschehen soll, ist nicht ohne weiteres anzugeben, weil der so eingeleitete Satz anakoluthisch verläuft und zwar in doppelter Beziehung. Die durch διὰ τοῦτο angekündigte Hauptaussage bleibt überhaupt aus, und dem mit ὥσπερ begonnenen Vergleichungssatz fehlt die zweite Hälfte, welche das erst bringen müßte, was mit der Art, wie Sünde und Tod in die Welt gekommen sind, verglichen werden soll. Letzterem Mangel können wir schon nach oberflächlichem Überblick über v. 14—19 mit ziemlicher Sicherheit abhelfen. Mit dem Eindringen von Sünde und Tod in die Welt durch e i n e n Menschen, durch Adam, will Pl vergleichen die Ausbreitung der in dem einen Christus, dem Gegenbild Adams, erschienenen Gerechtigkeit und des durch ihn hergestellten Lebens über die mit Christus anfangende neue Menschheit, die Christenheit. Aber auch wenn eine solche Aussage sofort in syntaktischer Verbindung an ὥσπερ — εἰσῆλθεν oder — διῆλθεν sich anschlösse, hätten wir noch keine Antwort auf die Frage, welche Hauptaussage Pl durch διὰ τοῦτο angekündigt und eingeleitet haben wollte. Denn die Vergleichung der von Adam und von Christus ausgegangenen Wirkung kann ja nicht darin begründet sein, daß wir Christen als die Gerechtfertigten des ewigen Lebens gewiß sind, sondern nur in der tatsächlichen Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit der beiden Entwicklungsreihen. Nur das umgekehrte Kausalverhältnis wäre denkbar: weil von Christus eine mit der Wirkung Adams auf seine Nachkommen ausgegangenen Wirkung vergleichbaren Wirkung auf uns Christen ausgegangen ist, darum können wir uns vor dem zukünftigen Zorne Gottes geborgen wissen und des ewigen Lebens gewiß sein.[24]) Welche Hauptaussage Pl im Sinne hatte, als er

[24]) Es müßte also γάρ statt διὰ τοῦτο stehen. In der Tat hat S[1] so übersetzt, als ob ihm ὥσπερ γάρ vorläge. Fast scheint es so, als ob Ephr. weiterhin οὕτως καί statt καὶ οὕτως vor sich gehabt hätte, womit zu vergleichen ist, daß dieses καί bei einigen Lat z. B. Abstr fehlt. Dürfte man dies mit dem ὥσπερ γάρ von S[1] kombiniren, so hätte die älteste syr. Version alle Anakoluthie beseitigt, aber auch den Gedankengang des Pl auf den Kopf gestellt. Einer Widerlegung bedürftig ist auch nicht die Meinung z. B. von v. Hengel, ähnlich auch Umbreit, daß die Ergänzung eines ἐστίν (cf 4, 16) uns berechtige, das διὰ τοῦτο aus dem Vorigen zu einem ganzen Satz zu vervollständigen.

die folgenden Erörterungen durch *διὰ τοῦτο* einleitete und auf die vorige Darlegung gründete, läßt sich daher erst nach Untersuchung des deutlich sich abgrenzenden Abschnitts v. 12—21 bestimmen. Sehen wir vorläufig auch von dem *ὥσπερ* ab, welchem nicht wie v. 19. 21; 6, 4. 19 ein entsprechendes *οὕτως* folgt, da der Nachsatz, worin es stehen müßte, wegbleibt, so ergibt sich zunächst der Satz: „durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt herein und durch die Sünde der Tod". Dadurch, daß dem fortwirkenden Prädikat der ersten Satzhälfte in der zweiten sofort das neue Subjekt *ὁ θάνατος* mit einem neuen Adverbiale gegeben wird, wird deutlich, daß nicht sowohl die Frage, wie die Sünde, sondern die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen sei, beantwortet werden soll. So ist um so sicherer zu urteilen, als es sich schon vorher (v. 9. 10) um das Gerettetwerden durch das Leben Christi, also um das Gegenteil nicht der Sünde, sondern des Todes gehandelt hat. Weiter wird dies dadurch bestätigt, daß auch der nächstfolgende vollständige Satz *καὶ οὕτως — διῆλθεν* und ebenso v. 14 von der Weltherrschaft des Todes, nicht der Sünde handelt. Von der Sünde ist nur als von dem Durchgangspunkt oder Mittel die Rede, wodurch der Tod in die Welt gekommen ist. Was zunächst von der Sünde mit großem Nachdruck gesagt wird, daß sie durch einen Menschen in die Welt hereingekommen sei, gilt mittelbar auch von dem Tode, welcher seine Macht in der Welt nicht gewonnen hätte, wenn nicht zuvor die Sünde in die Welt hereingekommen wäre. Daß das durch seine Voranstellung stark betonte *δι' ἑνός ἀνθρώπου* ebenso wie das Prädikat *εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* oder *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*[25]) zu *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* ergänzt sein will, zeigt das offenbar hiezu gegensätzliche *εἰς πάντας ἀνθρώπους* am Ende des Verses und die Vergleichung von v. 15. 17, auch 18. 19. Derselbe Gegensatz zu *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* ist aber auch schon durch *εἰς τὸν κόσμον* ausgedrückt und fällt nur um so mehr ins Ohr, wenn man dies mit den occid. Zeugen vor *ἡ ἁμαρτία* stellt: „durch einen Menschen in die Welt kam die Sünde herein". Aber auch abgesehen von dieser textkritischen Frage kann der Satz nicht Ausdruck des nichtssagenden Gedankens sein, daß ein Mensch mit dem Sündigen angefangen habe, und daß eben damit, daß dieser Eine und Erste sündigte, gleichviel wie viele oder wenige seinem bösen Beispiel gefolgt sein mögen, in der Welt,

[25]) Die Wortfolge *εἰς τὸν κόσμον ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν* (DGdg, Ambros. in Luc. p. 173, 10. fuld. u. a.) ist so auffällig, daß sie vielleicht als urspr. gelten darf. Das bei den Lat sehr verbreitete *hunc* vor *mundum* ist nur Übersetzung des Artikels, wie es in dem interlinearen g über *τόν* steht. cf Rönsch, Itala u. Vulg. 421. — Der Artikel vor *ἁμαρτία* ist hier allseitig bezeugt, ganz vereinzelt dagegen von Orig. in v. 13 eingetragen (in Jo XX, 39 p. 381, 7, nicht, wie Preuschen im Apparat angibt, lin. 4 zu 5, 12).

die vorher von Sünde unbefleckt war, Sünde vorhanden war. Schon die Vergleichung mit v. 13, wo in bezug auf eine begrenzte Periode der Geschichte das bloße Vorhandensein von Sünde, das Vorkommen sündiger Handlungen behauptet wird, *ἁμαρτία* aber auch artikellos gebraucht ist, kann lehren, daß mit *ἡ ἁμαρτία* v. 12ª vielmehr die Sünde als bekannte Größe, als die, wie jedermann weiß, die Menschheit beherrschende Macht des Bösen gemeint ist. Wenn ferner, wie gesagt, *ὁ κόσμος* einen Gegensatz zu dem einen Menschen bildet, also die ganze Menschenwelt bezeichnet,[26]) so ist der Sinn des ersten zweiteiligen Satzes: „durch einen Menschen ist die Sünde und durch die Sünde der Tod eine die Menschenwelt beherrschende Macht geworden". Daß der erste Mensch durch nichts anderes als sein Sündigen, seine Übertretung des göttlichen Gebotes die Sünde zu ihrer Herrschaft in der Welt gebracht hat, brauchte hier nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden, wie es v. 15—19 mehrmals geschieht, weil undenkbar ist, daß ein gerechtes Verhalten solche Folgen hätte haben können. Daß Adam durch die Übertretung des göttlichen Verbots über sich und sein ganzes Geschlecht alles Unheil gebracht hat, wird als selbstverändlich und aus Gen 2, 16f.; 3, 1—19 bekannt vorausgesetzt, wenn scheinbar an die Stelle des *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* in der zweiten Satzhälfte *διὰ τῆς ἁμαρτίας* tritt, ohne daß doch jenes aufhört, für den ganzen Satz zu gelten, an dessen Spitze es steht. Durch die bestimmte und bekannte sündige Tat[27]) des einen und ersten Menschen ist nicht nur die Sünde, sondern, worauf es vor allem abgesehen ist, auch der Tod eine das ganze Geschlecht beherrschende Macht geworden. Im scharfem Gegensatz zu der Vorstellung, daß der einzelne Adamssohn durch sein eigenes, vom Stammvater unabhängiges Sündigen sich den Tod als Straffolge seines persönlichen Sündigens zuziehe, ist so nachdrücklich wie möglich gesagt, daß die Herrschaft des Todes über das ganze Geschlecht vielmehr durch den einen Adam[28]) und zwar

---

[26]) Cf 1, 8; 3, 6. 19; Kl 1, 16; Sap Sal 2, 24 *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.* Dagegen artikelloses *ἐν κόσμῳ* Rm 5, 13; 1 Kr 8, 4; Phl 2, 15; Kl 2, 20.

[27]) Zu dem Artikel vor *ἁμαρτίας,* welcher anders als der vor *ἁμαρτία* aus der vorangehenden Erwähnung des einen Adam und der darin liegenden Erinnerung an die bekannte Erzählung der Genesis vom Sündenfall sich erklärt, cf v. 15 *τὸ παράπτωμα* hinter der Erwähnung Adams in v. 14, auch 4, 20 (oben S. 237).

[28]) Daß Pl hier von der Versuchung des Menschen durch die Schlange oder den Teufel schweigt (cf dagegen 2 Kr 11, 3; 1 Tm 2, 14), bestätigt nur, daß er nicht vom Ursprung des Bösen, sondern von der Herrschaft der Sünde und vor allem von der dadurch bedingten Herrschaft des Todes über das ganze Menschengeschlecht handelt. Darum kann er hier auch von Eva absehen, während er dieses Moment 2 Kr 11, 3; 1 Tm 2, 14 als sehr bedeutsam verwertet. Die für das Geschlecht entscheidende Tat war nicht

durch dessen sündige Tat ein für allemal begründet worden sei. Auf diese Art und Weise der Unterwerfung des Adamsgeschlechtes unter die Herrschaft des Todes weist auch das *οὕτως* des folgenden Satzes: „und so ist er d. h. der Tod [29]) zu allen Menschen hingekommen". Auch die Übersetzung von *οὕτως* durch „in folge dessen" oder „unter dieser Voraussetzung" [30]) gibt kein Recht, den Sinn unterzuschieben, daß ebenso wie zu Adam auch zu allen seinen Nachkommen der Tod durch die Sünde gekommen sei, oder mit anderen Worten, daß das Sündigen der einzelnen Adamskinder die Ursache ihres Sterbens sei. Denn erstens heißt *οὕτως* nicht wie *ὡσαύτως* ebenso. Zweitens ist vorher nicht gesagt, wie Adam dem Tode verfallen, sondern wie der Tod in die Welt gekommen ist, seine Herrschaft in der Welt erlangt hat, und gerade in scharfem Gegensatz zu dem Gedanken, welchen so viele Ausleger von altersher durch Umdeutungen und Eintragungen in diese Sätze zu legen bemüht waren, hat Pl behauptet, daß durch den einen Adam und zwar durch dessen Sündigen der Tod in die ganze Menschenwelt hineingekommen sei. Da das einmalige *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* nicht nur den Anfang des Schritt für Schritt, von Geschlecht zu Geschlecht fortschreitenden *διέρχεσθαι εἰς πάντας ἀνθρώπους* bildet, sondern diese Fortentwicklung in dem Ausdruck *εἰς τὸν κόσμον* bereits mitgemeint und angedeutet und in *διῆλθεν εἰς π. ἀ.* nur anschaulich beschrieben ist,[31]) so gilt auch von der allmählich vor sich gehenden Ausbreitung der Todesherrschaft über alle auf die Welt gekommenen Menschen, daß sie so d. h. durch den einen Adam und zwar durch dessen sündige Tat verursacht ist. Hiedurch ist auch bereits über den Sinn des vielumstrittenen *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* entschieden. Ausgeschlossen ist dadurch

---

die Übertretung des vom Manne abhängigen Weibes, sondern die des Mannes, dem vor der Erschaffung des Weibes das Gebot und die Strafandrohung gesagt und damit die Verantwortung zugesprochen wurde. Hätte er der Einflüsterung Evas Widerstand geleistet, so möchte diese, aber nicht ihn und sein Geschlecht der Fluch getroffen haben.

[29]) Auch hier (cf A 25) scheint die alte occid. Tradition (DGdg fuld, Abstr; Ambros. in Luc. p. 173; Pacianus de bapt. 2 ed. Peyron p. 131; August. regelmäßig c. Faust. 24 p. 723; c. duas epist. Pelag. IV, 7 und öfter ebenso wie seine Gegner), welche *διῆλθεν* ohne ein zweites *ὁ θάνατος* bietet, das Ursprüngliche bewahrt zu haben; denn wer sollte dieses sachlich richtige und den Sinn nur verdeutlichende Subjekt beseitigt haben, welches die orient. Zeugen fast ausnahmslos vor *διῆλθεν* bieten. Nur S[3] hat es obelisirt, und Chrys. Thdrt, S[1]S[3] stellen es hinter *διῆλθεν*. Auch dadurch ist es als Interpretament gekennzeichnet.

[30]) An sich wäre dies zulässig cf Rm 11, 26; 1 Kr 11, 25; 14, 25; AG 20, 11; 27, 17. 44; Kühner-Gerth II, 83 A 5; 84 A 6. 7; 483, 3.

[31]) Auch ohne, daß durch ein beigefügtes *διά* die Orte oder Räume, durch welche die Bewegung hindurchgeht, angegeben werden (Mt 12, 43; AG 9, 32; 2 Kr 1, 16), vergegenwärtigt *διελθεῖν* eine Reihe von Stationen AG 11, 19; 18, 27, auch ohne Angabe eines Zieles 8, 4; 10, 38.

die Auffassung von ἐφ᾽ ᾧ als einer in ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulösenden Attraktion [32]) und die Übersetzung „auf grund davon, daß“ oder „darum, weil alle sündigten“. Denn dadurch würde in unversöhnlichem Widerspruch mit den vorangehenden Hauptaussagen wie auch den folgenden Ausführungen das persönliche Sündigen aller Menschen für Grund und Ursache ihres Sterbens ausgegeben. Dieser Widerspruch ließ sich nicht dadurch beseitigen, daß man den Gedanken zu Hilfe nahm, die in ihrem Stammvater beschlossenen, noch nicht geborenen Adamskinder seien an dem Fehltritt Adams beteiligt gewesen und somit das Sündigen der Nachkommen Adams in der sündigen Handlung des Stammvaters beschlossen.[33]) Denn

[32]) So unzweideutig S[1] (ד מטל), unter den Auslegern Orig. (durch Rufin ein wenig verdunkelt, nicht ganz deutlich auch Chrys.), Ephr. Thdrt und die meisten, ohne exegetische Rechtfertigung Winer § 48c; Blaß S. 138. Für diesen klass. Gebrauch von ἐφ᾽ ᾧ (noch häufiger ἐφ᾽ οἷς Demosth. de cor. 4 p. 226, 26; c. Aristog. I p. 774, 29; 775, 2; Plut. cur Pythia etc. p. 675; Jos. bell. I, 11. 3) darf bei Pl als sicherer Beleg gelten Phl 3, 12. — Durch den Aor. ἥμαρτον, statt dessen ἁμαρτήσουσιν oder μέλλουσιν (auch ἔμελλον) ἁμαρτάνειν stehen müßte, ist jede Vergleichbarkeit mit dem sehr gebräuchlichen ἐφ᾽ ᾧ oder ἐφ᾽ ᾧτε c. ind. fut. oder infin. = ἐπὶ τούτῳ ἵνα oder ἐπὶ τούτῳ ὥστε ausgeschlossen (cf Aristot. Polit. Athen. c. 14. 34 p. 14, 23; 38, 6; Jos. bell. VI, 8, 3; Flinders Petrie Pap. ed. Mahaffi II, 47 l. 2, auch oben S. 180 zu 3, 24; Kühner-Gerth II, 505 A 3). — Unhaltbar ist auch die Meinung z. B. v. Hengel's S. 491, daß ἐφ᾽ ᾧ im Unterschied von der stärkeren Kausalpartikel διότι (*propterea quod*) ein *quatenus* sei, wodurch auf die verschiedenen Arten und Grade des Sündigens (*aliter alii*) hingewiesen und für die Ausnahme, die Christus macht, Platz geschafft sein soll. Aber πάντες ἥμαρτον verneint hier wie 3, 23, selbstverständlich abgesehen von Christus, alle Unterschiede und Ausnahmen, und alles, was vorher und nachher über die Herrschaft des Todes gesagt wird, beweist, daß alle etwa vorhandenen Verschiedenheiten und Grade des Sündigens für den Grundgedanken des ganzen Abschnittes, das ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος, gleichgiltig sind.

[33]) So m. W. zuerst Orig. p. 326 unter Berufung auf Hb 7, 9f. *omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adami, cum adhuc esset in paradiso.* Auf Grund der altlat., auch von Hieron. beibehaltenen Übersetzung Abstr: „*in quo*“ *id est in Adam „omnes peccaverunt“. Manifestum itaque est, in Adam omnes peccasse, quasi in massa; ipsa* (l. *ipse*) *enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes.* Dies citirt August. c. duas epist. Pelagianorum IV § 7 beifällig als eine Auslegung des *sanctus Hilarius* (cf Bd IX[2], 22), nachdem er die Beziehung von *in quo* auf den Tod, welche im griech. Original möglich sei, da dem Fem. *mors* dort ὁ θάνατος entspreche, aus sachlichen Gründen, und die Beziehung auf *peccatum*, weil diesem Neutr. das griech. ἡ ἁμαρτία zu grunde liege, als sprachlich unmöglich abgewiesen hat. Ohne irgendwo die Möglichkeit einer Auflösung von ἐφ᾽ ᾧ in ἐπὶ τούτῳ ὅτι zu erwägen, oder die Übersetzung von ἐφ᾽ ᾧ durch *in quo* zu rechtfertigen, beharrt Aug. überall bei der Auslegung des Abstr. cf op. imperf. c. Julianum I, 48 (*in lumbis Adam fuisse omnes* nach Hb 7, 9f.), ebenso IV, 104 und, unter häufiger Berufung auf Ambrosius, der seinerseits wieder von Orig. abhängig sein wird, unendlich oft ähnlich z. B. l. l. II, 36. 164. 176; VI, 22. 26; de peccat. mer. I, 11; III, 14; de nuptiis et concup. II, 15; civ. dei VI, 27. — Wie das *in quo* der lat. Übersetzer urspr. gemeint war, dürfte schwer zu ermitteln

erstens sieht man aus Rm 9, 11, daß für Pl der Gedanke, daß ein Mensch vor seiner Geburt gesündigt habe, ebenso unvollziehbar war, wie für jeden, der nicht an eine Präexistenz der Seele glaubt. Zweitens konnte dieser mysteriöse Gedanke, wenn auf diesen das Urteil, daß alle Menschen gesündigt haben, gegründet werden sollte, nicht unausgesprochen bleiben; denn ohnedies konnte ihn kein Leser erraten, und ohnedies bleibt das durch *ἐφ᾽ ᾧ* = *ἐπὶ τούτῳ, ὅτι* ausgedrückte Kausalverhältnis zwischen der Verbreitung des Todes über alle Menschen und dem Sündigen aller einzelnen Menschen völlig unersichtlich. Drittens würde auch dann, wenn man sich über diese Gegengründe hinwegsetzen dürfte, die voranstehende Hauptaussage mit ihrem stark betonten und v. 15—19 so beharrlich wiederholten *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου* durch das so verstandene *ἐφ᾽ ᾧ* wieder aufgehoben. Denn, mag man das Beschlossensein der Adamskinder in Adam nur als ein ideelles, oder als ein materielles vorstellen, so wäre es doch nicht mehr ein Mensch im Gegensatz zu vielen oder allen Menschen, sondern die in Adam sei es ideell repräsentirte, sei es keimartig, aber tatsächlich beschlossene Menschheit, der Mensch im Sinn eines Gattungsbegriffs (also nicht *εἷς ἄνθρωπος* im Gegensatz zu *πάντες* oder *πολλοί*, sondern *ὁ ἄνθρωπος* im Sinne von *οἱ ἄνθρωποι*), durch dessen sündige Tat die Weltherrschaft des Todes begründet worden wäre. Es fiele jedes Recht zu der Aussage hinweg, daß der Tod von einem zu allen Menschen hingelangt sei (*διῆλθεν*); er wäre vielmehr eben damit, daß er über Adam kam, auch über die Menschheit gekommen. Wenn sie in Adam alle gesündigt hätten, wären sie auch in Adam alle gestorben.[34]) — Ist demnach auf jede Auflösung der vermeintlichen Attraktion zu verzichten, und *ἐφ᾽ ᾧ* vielmehr rein relativisch zu verstehen,[35]) so entsteht die Frage, ob sich das Relativum auf das textkritisch unsichere *ὁ θάνατος* zurückbezieht, oder auf den ganzen letzten Satz. Ersteres wäre das Nächstliegende, zumal wenn *ὁ θάνατος* die letzte Stelle im Satz einnähme (s. vorhin A 29). Es könnte dann je nach den verschiedenen Bedeutungen von *ἐπί* c. dat. der Sinn entweder sein, daß alle Menschen auf den Tod hin, mit dem Tod als dem unvermeidlichen Ziel gesündigt haben,[36]) oder daß ihr

sein. Sehr häufig steht *in* c. abl. für *ἐπί* c. dat. z. B. in g Rm 4, 18; 5, 2. 14; 6, 21; 9, 33, daher auch der Schreibfehler in G 1, 15 *ἐπ᾽ ὑμῖν* = *in vobis* g weniger auffällig ist. Wahrscheinlich verstanden die Lat. *ἐφ᾽ ᾧ* = *quo tempore*. cf Jo 4, 27 *ἐπὶ τούτῳ* (cod. d *in hoc*); Jo 5, 7 *ἐν ᾧ* (Lat. *dum*); Mr 2, 19 (*quanto tempore*, in der Parallelstelle Mt 9, 15 *ἐφ᾽ ὅσον*, Lat. *quamdiu*). Cf Einl II³, 643 über *ἐπὶ τούτοις, ἐν τούτοις, ἐν τούτῳ* bei Eusebius.

[34]) In welchem Sinn dies allerdings gesagt werden kann s. zu 5, 15 A 48.

[35]) So *ἐφ᾽ ᾧ* Phl 4, 10; wahrscheinlich auch 2 Kr 5, 4; *ἐφ᾽ οἷς* Rm 6, 21.

[36]) Gegen v. Hengel's Behauptung, daß die telische Bedeutung von

Sündigen unter Vorhandensein des Todes, unter der Voraussetzung und auf Grund des in die Welt und zu allen Menschen gekommenen Todes stattgefunden habe.[37]) Ersteres hat gegen sich, daß dann dem ᾧ ein anderer Begriff von ὁ *θάνατος* zu grunde gelegt wäre, als der, den das Wort im Hauptsatz hat; dort bedeutet es die einheitlich vorgestellte, ein für allemal in der Welt zur Herrschaft gelangte Macht des Todes, hier das jedem Einzelnen in Aussicht stehende Sterben. Es wird also *ἐφ᾽ ᾧ* in der zu zweit angegebenen Bedeutung (A 37) zu fassen sein. Da aber die Echtheit des zweiten ὁ *θάνατος* mindestens zweifelhaft ist, und eine Rückbeziehung des *ἐφ᾽ ᾧ* auf das erste ὁ *θάνατος* hinter dem gewichtigen Satz **καὶ οὕτως — διῆλθεν** dem Leser nicht zugemutet werden konnte, empfiehlt es sich, das relativische *ἐφ᾽ ᾧ* auf den ganzen vorangehenden Satz zu beziehen. Der Gedanke ist wesentlich der

---

ἐπί c. dat. (auf ein zu fürchtendes oder erhofftes Ziel hin, in der Absicht, mit der Folge cf Kühner-Gerth II, 502f. unter e u. f) nur bei transit. Verben vorkomme, cf Xen. anab. II, 4, 5 *ἀπιέναι ἐπὶ πολέμῳ,* Plato republ. p. 341[d] *πεφυκέναι, λογομαχεῖν* 2 Tm 2, 14; auch Phl 4, 10, wo *φρονεῖν* zweimal intransit. gebraucht ist, zuerst mit *ὑπὲρ ἐμοῦ,* dann mit *ἐφ᾽ ᾧ.*

[37]) Dieser sehr gewöhnliche Gebrauch (cf Kühner-Gerth II, 501f. unter c u. d) begreift mehrere Unterarten unter sich: a) einfach „unter Vorhandensein von etwas" z. B. *ἀποθανεῖν, τελευτᾶν* u. dgl. *ἐπὶ παισίν, κληρονόμῳ* Herodian III, 15, 3; IV, 2, 1; Artemid. oneirocr. V, 35; berl. Äg. Urk. Nr. 476, 5. So Hb 8, 6; 9, 17; 2 Kr 9, 6. Stellen wie Hb 9, 15, auch Eph 4, 26 („solange euer Zorn noch andauert") bilden den Übergang zu b) „zur Zeit von etwas" Hb 9, 26 s. vorhin A 33 a. E. Die Tatsache, unter deren Vorhandensein eine Handlung geschieht, braucht aber nicht nur ein begleitender Umstand zu sein, sondern kann auch c) eine unerläßliche Voraussetzung der Handlung bilden, ohne welche diese nicht geschehen könnte, oder nicht zu erklären wäre, cf Demosth. de falsa leg. p. 395, 28 *τὸ ψήφισμα, ἐφ᾽ ᾧ πρεσβεύοντες ἥκομεν.* So Phl 3, 12; Rm 4, 18 (*ἐπ᾽ ἐλπίδι,* ähnlich 1 Kr 9, 10, dagegen Rm 8, 20 dasselbe lediglich „unter Vorhandensein von Hoffnung" cf Herodian III, 12, 9 *ἐφ᾽ ἑτέραις ἐσελθὼν ἐλπισιν,* vorher § 7 *ἀρθεὶς ταῖς ἐλπίσιν*). Nicht selten aber dient *ἐπί τινι* auch geradezu d) zur Bezeichnung des positiv wirkenden und ausreichenden Grundes, so daß z. B. Epict. I, 4, 31 u. 32 *ἐπὶ τούτῳ* mit *τούτου ἕνεκα* ohne jede Änderung des Sinnes wechseln lassen kann. So Phl 3, 9 *ἐπὶ τῇ πιστει,* 1 Tm 6, 17 *ἐλπίζειν ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι,* so durchweg in Verbindung mit *χαίρειν, λυπεῖσθαι, εὐχαριστεῖν, δοξάζειν, πεποιθέναι, θαυμάζειν, ἐκπλήσσεσθαι κτλ.* — Nicht in Betracht kommt für unsere Stelle der Gebrauch von *ἐπί τινι* = *penes aliquem* (Kühner-Gerth II, 501 unter b, zahllos oft bei Epictet s Schenkl's Index), welcher auf der Vorstellung beruht, daß die Macht und Verantwortung für ein Geschehen auf einer Person liegt, ihr übertragen ist (Epict. I, 1, 7). Denn erstens ist der Tod bis dahin nicht als Person vorgestellt, was erst mit *ἐβασίλευσεν* v. 14. 17 einigermaßen geschieht; und zweitens findet sich das so gemeinte *ἐπί τινι* regelmäßig nicht als Adverbiale mit irgend welchen Verben verbunden, sondern bildet mit *εἶναι, γίνεσθαι* oder, wo es sich um Herstellung des so bezeichneten Verhältnisses handelt, mit *ποιεῖν, τιθέναι ποιεῖσθαι* zusammen das Prädikat, wozu die von einem anderen abhängige Handlung als Subjekt bzw. Objekt gehört, also hier etwa durch *τὸ πάντας ἁμαρτάνειν* auszudrücken wäre, cf Epict. II, 2, 6; III, 24, 75; IV, 12, 20.

gleiche, wie bei der Beziehung auf das textkritisch bedenkliche zweite ὁ θάνατος, nur mit dem Unterschied, daß wir nun nicht mehr nötig haben, den Begriff ὁ θάνατος aus dem, was vorher vom Tode gesagt ist, in Gedanken zu vervollständigen, sondern die Tatsache selbst, die vorher von ihm ausgesagt ist, als Voraussetzung des Sündigens aller Menschen bezeichnet finden. Die Aussage über das Eindringen des Todes in die Welt und sein Hinkommen zu allen Menschen ist mit διῆλθεν abgeschlossen, und in Form eines kurzen Relativsatzes schließt sich hieran, wie so oft bei Pl,[38]) ein neuer Gedanke, welcher nur formell, nicht logisch der Hauptaussage untergeordnet und eingegliedert ist, eine Ausdrucksweise, welche wir, im Unterschied von den Griechen und vollends von den Lateinern, in den meisten Fällen nur ungern und unbequem durch einen Relativsatz wiedergeben.[39]) Wir haben also zu übersetzen: „und auf grund hievon (oder „unter diesem Umständen") sündigten alle". Pl hat es vermieden, durch ein unzweideutiges „darum"[40]) die Herrschaft des Todes über alle Menschen geradezu als die eigentliche und einzige Ursache des Sündigens aller Menschen zu bezeichnen. Was er aber mit Nachdruck sagt, ist doch dies, daß das durch den einen Adam, und zwar durch dessen Sünde bewirkte Eindringen des Todes in die Menschenwelt und die damit gegebene Ausdehnung des Todes über alle Menschen die obwaltenden Umstände sind, unter welchen alle Menschen seit Adam gesündigt haben. Diese Umstände bilden gleichsam den Boden, auf welchem das Sündigen aller Adamskinder erwachsen ist. Das Verhältnis zwischen persönlichem Sündigen und Sterben ist also ein verschiedenes bei dem einen Adam und den vielen Adamskindern. Sie alle sind „erblich belastet", ehe sie als Personen sündigen, was von Adam nicht gilt. Während bei Adam die sündige Tat das Erste, das Sterben und die Sterblichkeit das Zweite war, ist bei seiner Nachkommenschaft die Unterworfenheit ihrer vom Stammvater ererbten Natur unter den Tod das Erste, das sündige Handeln der Einzelnen das Zweite. Das Recht zu der Behauptung dieser Ungleichheit wird durch v. 13—14 bestätigt, und eben damit die Richtigkeit der gegebenen Auslegung von v. 12 noch einmal bewiesen.

„Denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt vorhanden;

---

[38]) Cf Rm 2, 29; 3, 8; 5, 14; 1 Kr 3, 11 s. oben S. 145 A 81 a. E.

[39]) Hier etwa „auf grund wovon"; eher noch mit Hilfe einer zwischengeschobenen Apposition: „eine Tatsache, auf grund deren".

[40]) Dafür dient ihm regelmäßig (24—28 mal) das formell relat. διό, häufig mit folgendem καί, unterschiedslos mit διὰ τοῦτο wechselnd Rm 1, 24. 26. Wegen seiner Mehrdeutigkeit und des oft beinah unmerklichen Übergangs von einer zur anderen Bedeutung (s. A 37) kann das relat ἐφ' ᾧ nicht als völlig synonym mit διό (*quare, quamobrem*) gelten.

Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn nicht Gesetz vorhanden ist, sondern (vielmehr) königlich herrschte der Tod von Adam bis zu Moses; (er herrschte somit) auch über die (oder solche), welche nicht[41])

---

[41]) Derselbe Orig., bei dem wir zuerst die unrichtige Auffassung des *ἐφ' ᾧ* = *ἐπὶ τούτῳ ὅτι* in v. 12 und die damit gegebene Mißdeutung von v. 12 nachweisen können (s. oben A 32), ist auch der Erste, der das *μή* vor *ἁμαρτήσαντας*, wie es scheint, aber auch das *καί* vor *ἐπί* getilgt hat. In Übereinstimmung mit den Anführungen des Textes p. 315. 322. 340. 342 beweist dies der ganze Tenor seiner Auslegung. Dies bestätigt die Randbemerkung des Ath. (Goltz S. 55, über das Zeichen für *γραπτέον* S. 45) *γραπτέον* „*ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας*". Damit fällt jeder Grund weg, die nachträgliche Bemerkung p. 344 *Si vero, ut in nonnullis exemplaribus habetur,* „*etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinen praevarincationis Adami*" dem Orig. abzusprechen und dem Rufin zuzuschreiben. Orig. ist also nicht der Erfinder der von ihm bevorzugten LA ohne *καί* und *μή*. Er fand diese wie die nachträglich von ihm erörterte mit *καί* und *μή* in Hss vor. Ungenau ist Rufins Übersetzung wahrscheinlich nur in bezug auf *nonnullis*; denn, wenn Orig. *ἔν τισιν ἀντιγράφοις* geschrieben hätte und das der Wahrheit entspräche, wäre kaum zu begreifen, daß eine zu seiner Zeit in den meisten Hss. zu findende und durch seine Auktorität empfohlene LA aus der griech. Überlieferung, soweit wir sie kennen, beinah völlig verschwinden konnte. Nur wenige Min (darunter 67**) bezeugen sie. Weitere Verbreitung fand sie sonst nur noch bei den Lateinern. In d (gegen D) ist *etiam* und *non* von erster Hand fortgelassen und *non*, aber nicht *etiam* darübergeschrieben, vielleicht noch von erster Hand! Eifriger Verteidiger der LA ohne beide Partikeln ist Abstr. Wenn er schreibt: *Ac si in Graeco non ita cautum dicatur; sic enim dicitur scriptum;* „*etiam in eos mortem regnasse, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*" etc., so sieht man erstens, daß er selbst den griech. Text nicht verglichen, sondern nur von Kennern desselben, welche seinen lat. Text anfochten, davon gehört hat; und zweitens, daß diese nicht auf verschiedene griech. Texte, sondern auf den griech. Text schlechthin sich berufen haben, welcher *καί* und *μή* enthalte. Wenn er weiterhin sagt: *Et tamen sic praescribitur nobis de graecis codicibus, quasi non ipsi ad invicem discrepent, quod facit studium contentionis*, so dient dies nur zur allgemeinen Diskreditirung der griech. Textüberlieferung und enthält durchaus nicht die Behauptung, daß man in der Umgebung Abstr's griech. Texte kannte, welche an der vorliegenden Stelle von einander abwichen. Auch, was Abstr weiter über lat. Hss sagt, die teils in ihrem urspr. Text erhalten, teils nach dem Griechischen gefälscht worden seien, wie man aus den Schriften von Tertullian, Victorinus und Cyprian sehen könne, bezieht sich nicht speziell auf Rm 5, 14. Cf GK I, 34. Andrerseits ist nicht zu bezweifeln, daß es um 370 manche lat. Hss ohne *etiam* oder *non* gab. Auch Rufin muß solche gekannt und für glaubwürdig gehalten haben. Sonst würde er in seiner Bearbeitung des Kommentars des Orig. wie an anderen Stellen auf die für den Sinn entscheidende Verschiedenheit seines lat. Textes von dem griech., den Orig. seiner Auslegung zu grunde gelegt, aufmerksam gemacht haben. Während August. in seiner um 394 geschriebenen Expos. propos. quarundam nr. 29 von einem Text ohne *non* nichts sagt und nichts zu wissen scheint, erwähnt epist. 157, 19 (*nonnulli codd.*); de peccat. mer. I, 9 (*plerosque latinos codd.*) lat. Hss, welche weder *etiam*, noch *non* haben, beruft sich aber auf das beinah einstimmige Zeugnis der griech. Hss (*plures; aut omnes aut pene omnes*), welche beides haben. Daß die Tilgung beider Partikeln eine Folge des Widerstrebens gegen das richtige

nach dem Modell der Übertretung Adams[42]) gesündigt haben.“ So in einem Atem sind diese Sätze zu lesen; denn der erste Satz für sich (13ª *ἄχρι — ἐν κόσμῳ*) sagt noch nichts, was geeignet wäre, irgend etwas vorher Gesagtes zu begründen oder zu erläutern, konnte also nur in Verbindung mit 13ᵇ—14 durch *γάρ* an das Vorige angeknüpft werden. Pl beschreibt das Verhältnis von Sterben und persönlichem Sündigen zunächst nur in bezug auf die Zeit von Adam bis zu Moses, selbstverständlich nicht in dem Sinn, als ob seit Moses keine Sünde mehr in der Welt gewesen sei, oder der Tod nicht mehr als König geherrscht habe (cf 17). Nur vor-

---

Verständnis von *ἐφ' ᾧ π. ἡμ.* war, liegt auf der Hand. Dadurch wurde gründlicher geholfen, als durch die unnatürliche Verbindung von *ἐπι τῷ ὁμ.* mit *ἐβασίλευσεν* statt mit *ἁμαρτήσαντας*, welche Aug. propos. 29 in Erwägung zog, ohne sich zu entscheiden, Aphraat aber in einem freien Citat vollzogen hat, hom. 22 p. 419: „Es herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben, so daß er auch über alle Menschen gekommen ist in der Ähnlichkeit, wie er über Adam gekommen ist“. Noch freier gleich darauf: „Und auch über die, welche nicht gesündigt haben, herrschte der Tod vermöge der Geboteübertretung Adams“.

[42]) Zu *ὁμοίωμα* cf oben S. 94 A 77 zu 1, 23. Auch hier heißt es nicht Ähnlichkeit oder Gleichheit (*ὁμοιότης*, *ὁμοίωσις*), sondern behält seine konkrete Bedeutung. Es besteht nur der Unterschied, daß es dort ein Abbild (der Gottheit), hier das Vorbild oder Modell (für das Handlen der Adamskinder) bezeichnet. Wie dort das hinzutretende *εἰκόνος*, so ist hier *τῆς παραβάσεως* ein Gen. appos. Auch der Artikel vor *ὁμ.* zeigt, daß es nicht irgend eine bei mehreren zu findende Eigenschaft oder in einer Mehrheit von Exemplaren existirende Sache, sondern die eine, bereits v. 12, wenn auch nicht unter dem Namen *παράβασις* genannte Übertretung Adams ist, welche als das *ὁμ.* für das Sündigen der Adamskinder bezeichnet wird. Die Übertretung Adams ist der Typus, nach welchem, wie man denken möchte, das Sündigen seiner Nachkommen sich gestaltet haben könnte. Eben dies aber wird von allen Menschen der vormosaischen Zeit verneint. So nämlich kann *καὶ ἐπὶ τοὺς κτλ.* nicht verstanden werden, als ob unter den vormosaischen Adamskindern eine Klasse von solchen, die nach dem Typus der Übertretung Adams gesündigt haben, unterschieden würde von einer anderen Klasse, von welcher das nicht gilt. Denn da die Zeit vor Moses als eine Zeit ohne Gesetz betrachtet wird, ohne Vorhandensein eines Gesetzes aber keine *παράβασις* denkbar ist (4, 15), so ist auch kein Sündigen der Menschen jener Zeit nach dem Typus der Versündigung Adams gestaltet, deren spezifisches Wesen hier durch *παράβασις* ausgedrückt ist. Es ist also *καὶ ἐπὶ τοὺς κτλ.* durch eine Tonpause von dem in sich vollständigen Satz *ἐβασίλευσεν — Μωυσέως* abzusondern als eine nachträgliche Näherbestimmung des *ἐβασίλευσεν*, welche sich aus der Tatsache ergibt, daß der Tod auch in der gesetzlosen Zeit als König geherrscht hat. — Der hiebei vorausgesetzte Gebrauch von *ἐπί* c. dat. zur Angabe der Norm ist jedenfalls selten, häufig nur in der Verbindung mit *ὀνομάζειν*, *καλεῖν* jemand oder etwas nach einem anderen nennen: Plut. Romul. 19 *ἐπὶ Ῥωμύλῳ*, Lucian Timon 52 *ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι*, LXX Neh 7, 63 (עַל־שְׁמָם); Lc 1, 59. Häufig genug dagegen hebr. und aram. עַל im Sinn von *κατά* c. acc. — Die Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks im Griechischen wird die durch B bezeugte LA *ἐν τῷ ὁ.* veranlaßt haben. Die Versionen (S¹ S³ Kopt, Lat teils ***in similitudine*** teils ***in similitudinem***) können nicht dafür angeführt werden.

läufig beschränkt Pl seine Betrachtung auf diese Periode der Geschichte, weil mit der mos. Gesetzgebung ein neuer Faktor in die Entwicklungsgeschichte der sündigen Menschheit eintritt. Daß er unter *νόμος* trotz seiner Artikellosigkeit das mos. Gesetz versteht, wird durch das dem *ἄχρι νόμου* entsprechende *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* außer Zweifel gestellt. Gleichgiltig ist das Fehlen des Artikels bei *νόμου* gleichwohl nicht, sondern zeigt an, daß hier die vormosaische Zeit als eine überhaupt gesetzlose Zeit betrachtet wird; und nur wenn sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wurde, konnte auf sie der allgemeine Satz angewandt werden: *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* Daß diese Betrachtung der Zeit zwischen Adam und Moses als einer gesetzlosen nur relative Giltigkeit hat und nur im Gegensatz zu der Stellung Adams gegenüber dem ihm von Gott gegebenen Verbot und zu der Unterstellung Israels unter das sein gesamtes Leben regelnde mos. Gesetz gemeint ist, versteht sich von selbst und hat seine genaue Analogie an der Betrachtung der ganzen nichtjüdischen Menschheit als einer Masse von *ἄνομοι* (2, 12), woneben doch die Tatsache anerkannt wird, daß es Heiden gibt, welchen die Vorschriften des Gesetzes ins Herz geschrieben sind (2, 14f.), sowie die andere Tatsache, daß auch die unsittlich lebenden Heiden, so gut wie die Juden, eine gewisse Kenntnis des göttlichen Sittengesetzes besitzen (1, 32). Sofern aber von der Zeit zwischen Adam und Moses gilt, daß sie eine Zeit ohne Gesetz war, paßt auf sie auch der im menschlichen Rechtsleben geltende Gemeinplatz,[43]) daß, wo kein Gesetz vorhanden ist, welches bestimmte Handlungen verbietet, Handlungen, welche an sich tadelnswert sind, nicht als Vergehen angesehen, in Rechnung gestellt und bestraft werden. Nur die Übertretung bekannter und anerkannter Gebote und Verbote, die *παράβασις,* welche ohne ein, solche Gebote und Verbote enthaltendes Gesetz gar nicht vorkommen kann (cf 4, 15), wird nach gemeinem Recht als Vergehen oder Verbrechen geschätzt und geahndet. Die Anwendung der zwischen die historischen Aussagen in v. 13ª und 14 gestellten negativen Regel auf die Periode zwischen Adam und Moses als eine Zeit ohne Gesetz, welche alte Übersetzer und Ausleger geradezu an die Stelle der Regel setzten (A 43), ergibt sich so sehr von selbst, daß Pl es nicht nötig fand, sie eigens auszusprechen. Die richtige An-

[43]) Der Satz wurde dieses Charakters beraubt und an seine Stelle eine historische Aussage, eine Beschreibung der Zustände während der Zeit von Adam bis Moses gesetzt durch die LA *ἐνελογεῖτο* ℵ* oder *ἐλλογᾶτο* A, *imputabatur* (die meisten Lat, so auch g gegen G, dagegen d, amiat. *imputatur*). Cf S¹ „denn vor dem Gesetz wurde die Sünde, während (obwohl) sie in der Welt war, nicht als Sünde angerechnet, weil Gesetz nicht vorhanden war“. Unter den Auslegern ähnlich Abstr.

wendung aber der gemeinen Regel auf jene Periode kann nur lauten: In dem Maße als die vormosaische Zeit eine Zeit ohne Gesetz war, wurde das während derselben stattfindende Sündigen der Einzelnen ihnen nicht als Schuld angerechnet und bestraft. Trotz der Sintflut, die sich nicht wiederholen sollte (Gen 8, 21), gilt in hervorragendem Maße, daß sie eine Zeit des Hingehenlassens der Sünden war cf Rm 3, 25. Darin liegt aber, da vorher gesagt war, daß der Tod zu allen Menschen gekommen ist, auch das Weitere, daß in jener Periode das Sterben aller Menschen nicht die Straffolge ihres persönlichen Sündigens war. Zu dieser Anwendung der negativen Rechtsregel auf die Zeit zwischen Adam und Moses, als ob sie geradezu ausgesprochen wäre, bringt *ἀλλά* das positive Gegenteil. Die nächstliegende Fassung von *ἀλλά* hinter einer negativen Aussage als „sondern“[44]) ist hier geboten. Denn ein die voranstehende Regel einschränkendes „aber“ könnte nur eine Tatsache oder allgemeine Wahrheit einführen, welche ihre Anwendbarkeit auf die bezeichnete Periode ausschlösse. Statt dessen folgt eine Aussage, welche eher geeignet ist, die Regel zu bestätigen, daß nämlich der Tod auch über diejenigen herrschte, welche nicht wie Adam durch Übertretung eines ihnen geltenden Gesetzes gesündigt haben, daß also deren Sterben nicht als Straffolge ihres als strafbare Schuld anzurechnenden Sündigens anzusehen sei. Das Verhältnis der 3 Sätze (13—14) zu einander wird dadurch nicht klarer, daß man dem *ἀλλά* die Bedeutung „gleichwohl, trotzdem“ (*ὅμως, ἀλλ' ὅμως, ὅμως μέντοι*)“ andichtet. Man sieht dann nicht, wozu überhaupt die Regel angeführt wurde, wenn diese während der Periode von Adam bis Moses nicht gegolten hat; warum nicht einfach gesagt wurde: „Auch schon in der vormosaischen Zeit war Sünde in der Welt und herrschte der Tod über alle, auch wenn sie nicht gerade so wie Adam sündigten“. Diese Sätze für sich würden ebenso, wie mit Einschluß der zwischeneingeschobenen Regel, wenn man *ἀλλά* als „aber“ oder „gleichwohl“ auffaßt, ganz ungeeignet sein, das voranstehende *ἐφ' ᾧ π. ἥμ.*, woran sie durch *γάρ* angeschlossen sind, zu begründen oder zu erläutern, mag man dies verstehen, wie man will. Man müßte schon über das *ἐφ' ᾧ κτλ.* hinweg das *γάρ* an die letzte Hauptaussage *καὶ οὕτως — διῆλθεν* sich anschließen lassen, was sich mit der richtigen Auslegung und der logischen Selbständigkeit des dazwischenstehenden Relativsatzes nicht verträgt. Wie sollte aber auch der selbstverständliche Satz, daß der Tod zu allen Menschen gelangt ist, einer Begründung oder Erläuterung bedürfen, und wie sollte sich dazu der Satz eignen, daß in der Zeit zwischen

---

[44]) Bekanntlich trifft dies nicht überall zu, cf Bd IV, 321; Kühner-Gerth II, 283, 4.

Adam und Moses Sünde in der Welt vorhanden war, welche nur wegen Mangels an Gesetz nicht angerechnet werden konnte, daß aber gleichwohl damals der Tod über alle Menschen herrschte, auch wenn sie nicht gerade so wie Adam sündigten! Endlich kommt bei jeder Erklärung, welche *ἀλλά* nicht als ein „sondern", als Einführung des positiven Gegenteils zu der negativen Regel und deren selbstverständlicher Anwendung auf die Zeit zwischen Adam und Moses gelten läßt, das schon durch seine Stellung stark betonte *ἐβασίλευσεν* nicht zu seinem Recht. Daß Pl dieses Wort hier mit besonderem Nachdruck und mit vollem Bewußtsein um seine Bedeutung gebraucht, zeigt die fünfmalige Wiederholung desselben in v. 17$^{a. b}$. 21$^{a. b}$; 6, 12. Das Eigenartige des Königtums, und zwar des erblichen Königtums, welches allein im Gesichtskreis des Ap. lag, im Unterschied von anderen Verfassungsformen besteht nicht so sehr darin, daß nur Einer regiert, was ja unter Umständen auch in Republiken der Fall ist, als darin, daß die Herrschaft des Königs nicht von der Wahl oder irgend welcher freien Entscheidung seiner Untertanen abhängt, sondern von vornherein feststeht. Mit seiner Thronbesteigung wird er der Herr über alle Bewohner seines Reichs, und alle, die unter seiner Regierung geboren werden, werden eben damit seine Untertanen, sie mögen wollen oder nicht, sie mögen hinterdrein seine Herrschaft gutheißen oder unwillig tragen. So wie ein König herrschte der Tod über die Menschen von Adam an, durch dessen Übertretung er einmal für immer zur Herrschaft in der Welt gelangt war, bis zu der Gesetzgebung durch Moses. Seine Herrschaft erbte sich fort von Geschlecht zu Geschlecht; das Sterben der Menschen dieser Zeit war ein unfreiwillig überkommenes Erbe. Dies würde der Satz 14^{a} auch ohne das nachträglich hinzutretende *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμ. κτλ.*[45]) behaupten und somit einen ausschließenden Gegensatz zu der vorher verneinten Tatsache bilden, daß in dieser Zeit das Sündigen der Individuen ihnen als strafbare Sünde angerechnet und durch ihr

---

[45]) S. hierüber schon oben S. 268 A 42. Der Artikel bei *μὴ ἁμαρτήσαντας* bezeichnet freilich eine besondere Klasse von Menschen, neben welcher es eine andere Klasse gibt, von welcher das Gegenteil gilt. Aber zu jener Klasse gehörten alle Menschen der Zeit von Adam bis Moses; die als Gegensatz gedachte andere Klasse, auf welche *καί* hinweist, existirte, abgesehen von Adam, welcher ihr Typus ist, erst seit Aufrichtung eines Gesetzes in Israel, welches sich mit dem dem Adam gegebenen Gebot vergleichen läßt. Das *καί* ist sozusagen proleptisch gebraucht, und das mit dem Artikel versehene Partic. entspricht, wie so manchmal im NT (Blaß S. 248), einem an einen unbestimmten Begriff angeschlossenen Relativsatz, und ist daher die oben S. 268f. im Text gegebene Paraphrase statthaft. Cf auch Bd IV, 296 A 57 zu Jo 5, 25. Selbst Substantiva, welche eine Klasse bezeichnen, haben den Artikel auch da, wo keineswegs die ganze Klasse, sondern solche Individuen, die zu ihr gehören gemeint sind z. B. *ἡ ἀκροβυστία* Rm 2, 26^{a}. 27^{a}.

Sterben bestraft worden sei. Damit ist dann aber auch der Satz, daß das Sterben der einzelnen Menschen nur auf grund der Ausdehnung des Todes über die Menschheit erfolgt sei (v. 12 *ἐφ᾽ ᾧ κτλ.*), zunächst in bezug auf die Zeit von Adam bis Moses bewiesen. Warum die Beweisführung vorläufig auf diese Periode beschränkt wurde, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß die Zeit vor Moses als eine relativ gesetzlose charakterisirt werden konnte, während welcher daher, sofern sie eine solche war, keine *παράβασις* stattfand, durch Moses dagegen dem Volk Israel ein Gesetz, also auch wieder die Möglichkeit von Gesetzesübertretung gegeben wurde. Israel war wieder wie Adam vor die Wahl gestellt, ob es durch Beobachtung des göttlichen Gebots das Leben gewinnen oder durch dessen Übertretung den Tod sich zuziehen wolle.[46]) Dadurch entstand der Schein, daß es von der persönlichen Entscheidung des Menschen abhänge, ob er am Leben bleiben oder sterben werde. Das wahre Verhältnis von Sünde und Tod in der adamitischen Menschheit wurde dadurch verdunkelt, obwohl ja tatsächlich auch nach Moses alle Menschen starben, sowohl die Israeliten als die gesetzlosen Heiden, sowohl die relativ frommen Israeliten und Menschen, wie die in bewußter Weise gegen den ihnen in der einen oder anderen Weise kundgewordenen Willen Gottes sich empörenden Frevler. Weil aber in der vormosaischen Zeit diese Unterschiede nicht in gleichem Maße vorhanden waren und ein mit der Übertretung Adams vergleichbares Sündigen nicht stattfand, ist an dieser Periode deutlicher als an der nachmosaischen Zeit zu erkennen, daß „der Tod auch über diejenigen als ein König herrschte, welche nicht nach dem Muster der Übertretung Adams sündigten“.

Mit dem nur der Form nach relat. Satz *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος*, „und dieser (Adam) ist ein Typus des zukünftigen (Adam)“ [47]) macht Pl den Übergang zu der schon v. 12 durch

---

[46]) Deut 30, 15—20; Lev 18, 5; Deut 27, 26 (Gl 3, 10—12; Rm 7, 10; 10, 5). Nach der immer noch wahrscheinlichsten Erklärung von Hosea 6, 7 wird dort die Vergleichung zwischen der Sünde Adams und der Sünde der abtrünnigen Israeliten förmlich vollzogen: „und sie haben wie Adam (den oder einen) Bund übertreten“. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Pl vermöge seiner Kenntnis des hebr. Textes (כְּאָדָם, Targ. „wie die ersten Generationen“, LXX *ὡς ἄνθρωπος*, Vulg. *sicut Adam*) sich an diese Stelle anlehnte.

[47]) Zur Satzform s. oben S. 145 A 81; S. 207 A 38. Zu *τοῦ μέλλοντος* ist *Ἀδάμ* zu ergänzen, wie zu *τῷ μέλλοντι* Mt 12, 32 *αἰῶνι*. Das nicht so aus dem Zusammenhang des Satzes, wohl aber aus der gesamten Predigt des Täufers näher zu bestimmende *ὁ ἐρχόμενος* Mt 11, 3 ist eben deshalb nicht zu vergleichen cf Bd I², 416. Christus heißt *ὁ μέλλων* (= *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι* Mt 11, 14) hier nicht vom Standpunkt der Gegenwart des Pl, der Zeit nach der geschichtlichen Erscheinung Christi, sondern vom Standpunkt der Wartezeit vor derselben, was nicht einmal eine Auflösung in *ὃς ἔμελλεν* (statt *μέλλει*) *ἔρχεσθαι* erforderlich macht s. oben S. 239 A 88 zu 4, 24. Anders 1 Kr 15, 45 *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* „der Adam der Endzeit“ opp. *ὁ πρῶτος ἄν-*

ὥσπερ angekündigten, aber durch manche sich aufdrängende Gedanken zurückgeschobenen Vergleichung der von Christus als dem Antitypus Adams ausgehenden Wirkung mit derjenigen, welche von Adam aus auf die ganze von ihm abstammende Menschheit ausgegangen ist. Christus ist ein anderer Adam, ein wie der erste Adam durch Gottes schöpferische Tat ins Dasein gerufener Anfänger eines von ihm abstammenden und abhängenden Geschlechtes. Der große Unterschied, welcher darin besteht, daß Adam an der Spitze aller Geschichte der Menschheit steht, Christus inmitten des Geschichtsverlaufs erschienen ist, und daß Adam aus dem Nichts ins Dasein gerufen, Christus dagegen der in ein menschliches Fleischesleben eingetretene Sohn Gottes ist (1, 3; 8, 3; 9, 5), brauchte nicht erst in Erinnerung gebracht zu werden. Dagegen diente es dem lehrhaften Zweck der Vergleichung, andere Unterschiede oder vielmehr Gegensätze zwischen Adam und Christus und den beiderseitigen Wirkungen auf die von ihnen abhängige Menschheit hervorzuheben, deren Erwägung die überragende Großartigkeit und Gewißheit der Wirkung Christi auf die neue, mit ihm anhebende Menschheit ins Licht zu setzen geeignet war. Das ist die Absicht der Sätze v. 15—19. „Aber nicht so, wie mit dem Fehltritt, verhält es sich auch mit dem Gnadengeschenk; denn wenn durch des Einen Fehltritt die Vielen starben, so ist um soviel mehr die Gnade Gottes und die in Gnaden, nämlich durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus, geschenkte Gabe in der Richtung auf die Vielen reichlich geworden“ (15). Die logische Forderung, daß die von Christus ausgegangene Wirkung eine im Vergleich mit der von Adam ausgegangenen eine überragend große gewesen sein müsse, und die überwiegende Sicherheit, mit welcher dies zu postuliren ist, beruht hier, wie gleich der erste dieser Sätze zeigt, ganz auf dem Gegensatz von *παράπτωμα* und *χάρισμα,* wohingegen an die Momente der Gleichheit auf beiden Linien, daß es sich hier wie dort um eine von Einem auf eine Vielheit ausgegangene Wirkung handelt, nur erinnert wird, um die Gleichung gegenwärtig zu erhalten. Adams Sünde wird hier und gleich wieder v. 17. 18 cf v. 16 nicht als *παράβασις*, auch nicht als *ἁμαρτία* bezeichnet, sondern, um sie als

---

θρωπος Ἀδάμ. Dort handelt es sich um die in der Auferstehung Jesu nur erst angebahnte, bei seiner Parusie den Gläubigen zu teil werdende, am letzten Ende der Geschichte sich vollendende Wiederbelebung der seit dem ersten Adam dem Tod unterworfenen Menschheit (1 Kr 15, 20—28), hier dagegen um die Grundlegung dieses Processes durch den gerechten Erdenwandel und den Gehorsam Jesu (v. 18. 19). Auf beide Gedankenreihen paßt der Ausdruck 1 Kr 15, 47 *ὁ πρῶτος — ὁ δεύτερος Ἀδάμ.* Die direkte Übertragung des Namens einer typischen Person oder Örtlichkeit auf ihren Antitypus findet sich in der Bibel bekanntlich häufig genug: David Ez 34, 23 f., Elia Mal 3, 23; Mt 11, 14; 17, 10—12, Babel Ap 14, 8; 17, 1—18. 24.

eine Sache zu charakterisiren, von der man keine sonderliche Wirkung auf andere Personen scheint erwarten zu dürfen, als ein *παράπτωμα*. Ein bloßes Versehen, ein Fehltritt pflegt keine ansteckende Kraft zu zeigen, wie schwer der, welcher solches sich zu Schulden kommen ließ, oder auch andere Unschuldige dafür büßen mögen. Ein Gnadengeschenk dagegen ist seinem Begriff nach Mitteilung an andere und hat zum einzigen Zweck eine wohltätige und erfreuliche Wirkung auf andere. Der Hochstehende erzeigt dadurch dem unter ihm Stehenden, der Reiche dem Armen, Gott dem Menschen Huld, Gnade, nachsichtiges Wohlwollen, erbarmende Liebe. Diese schon durch das Wort *χάρισμα* angedeuteten Vorstellungen kommen im Nachsatz zu stärkstem Ausdruck. Es ist eine Entfaltung des Begriffs *χάρισμα,* wenn zuerst die aller von Christus ausgehenden heilsamen Wirkung zu grunde liegende Gnade Gottes, daneben aber das, was die Vielen dem einen Christus verdanken, ein Gnadengeschenk und zwar ein Geschenk der Gnade Christi [48]) genannt wird. Es ist also die vereinigte Gnade Gottes und Christi, welche in dem Heilsgut, das Christus der unter seiner Wirkung stehenden Vielheit geschenkweise mitteilt, sich verwirklicht. Wie sollte diese Wirkung nicht gewisser und reichlicher sein als die Wirkung, die durch den Fehltritt des einen Adam erzielt wurde, welche in nichts anderen bestand, als daß die Vielen, die von ihm abhängen, vermöge jenes Fehltritts dem Tod erlagen. Das *οἱ πολλοί* in beiden Satzhälften kann hier natürlich nicht bedeuten die Menge, die Leute gewöhnlichen Schlages; auch nicht die Mehrheit, von welcher eine Minderheit zu unterscheiden wäre; auch nicht eine beliebige Vielheit im Gegensatz zu einem beliebigen Individuum, sondern wegen des Artikels bei *ἑνός* und bei *πολλοί, πολλούς* im Gegensatz zu dem

[48]) Da *ἐν χάριτι* nichts anderes als eine attributive Näherbestimmung zu *ἡ δωρεά* sein kann, was durch den Artikel bei *δωρεά* nicht ausgeschlossen ist (cf Rm 4, 1 oben S. 216 A 35 a. E.; 8, 2; 9, 3; 1 Kr 10, 18; 1 Th 4, 16; Eph 2, 11; 4, 1 cf Winer-Schmiedel § 20, 5 c. d), und dieses *ἐν χάριτι* nachträglich durch *τῇ τοῦ ἑνὸς κτλ.* näherbestimmt wird als die Gnade, deren Subjekt Christus ist, so kann *τοῦ θεοῦ* nicht wie zu *ἡ χάρις* auch zu *ἡ δωρέα* gehören. Andrerseits aber verhält es sich auch nicht so, daß die Gabe ausschließlich als ein Geschenk Christi, nicht aber Gottes, bezeichnet würde, was an sich eine dem Ap. fremde Vorstellung wäre (cf dagegen 3, 24; 5, 8; 8, 32), aber auch mit dem vorliegenden Ausdruck sich nicht verträgt. Denn *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* bezeichnet das Heil als ein Gnadengeschenk ohne Reflexion auf das Subjekt der Gnade; erst nachträglich wird hinzugefügt, daß die gnädige Gesinnung des einen Menschen Jesus Chr., welcher dem einen Adam gegenübergestellt werden soll, dieses Geschenk vermittelt hat. Es macht keinen Unterschied, ob die Gnade ebensowohl auf Christus wie auf Gott zurückgeführt wird, wie in den Grüßen (Rm 1, 7; 2 Kr 13, 13), oder ob die Gnade Gottes als eine durch Christus vermittelte oder in Christus erschienene bezeichnet wird (Rm 5, 21; 2 Tm 2, 1; Tt 2, 11).

Einen, von dem die eine wie die andere Wirkung ausgeht, die Gesamtheit derer; auf die sie übergeht, als eine Vielheit. Der Sache nach ist daher *οἱ πολλοὶ* (*ἀπέθανον*) gleichbedeutend mit dem *πάντες* (*ἥμαρτον*) v. 12, cf auch den Wechsel zwischen beiden Ausdrücken v. 18 und 19. Wir besitzen an v. 15^a die volle Bestätigung der vorgetragenen Auslegung von v. 12. Nicht das Sündigen der Adamskinder ist die Ursache oder auch nur ein mitwirkender Faktor ihres Sterbens, sondern vermöge des Fehltritts Adams sterben sie.[49]) Darum war auch das richtig verstandene *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* am Platz: auf grund der Tatsache, daß der Tod zu ihnen allen seinen Weg gefunden hatte, geschah das Sündigen aller Adamskinder, nicht umgekehrt.

Ein neues Moment der Ungleichheit zwischen den beiden Entwicklungsreihen, welches gleichfalls dazu dient, die Gewißheit und Herrlichkeit der von Christus ausgegangenen Wirkung zu begründen, wird v. 16—17 hervorgehoben: „Und mit dem Geschenk verhält es sich nicht so, wie (da, wo) durch Einen, der gesündigt hat[50]) (eine Wirkung auf andere ausgeht). Denn der Urteilsspruch,

---

[49]) Der Aorist *ἀπέθανον* ist nicht anders gemeint wie *ἥμαρτον* v. 12; er bezeichnet nicht einen einmaligen, in und mit dem Fehltritt Adams sich vollziehenden Vorgang, sondern das durch den Fehltritt Adams verursachte, je zu seiner Zeit erfolgte Sterben der Individuen, die bisher gestorben sind. Es könnte statt dessen auch *ἀποθνήσκουσιν* stehen, weil das Sterben seit Christus nicht aufgehört hat; natürlicher war der Aorist, weil die Geschichte der Menschheit in zwei Perioden geteilt wird, deren erste durch Adam, deren zweite durch Christus als ihren grundlegenden Anfänger bestimmt ist. In der Tat lesen wir 1 Kr 15, 22 *ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*, wo das präsentische Prädikat auf das noch immer fortgehende Sterben aller Menschen hinweist, zugleich aber durch *ἐν τῷ Ἀδάμ* ausgedrückt ist, daß das successive Sterben der Adamskinder principiell mit der Person des dem Tod verfallenen Stammvaters gegeben und somit ideell im Sterben Adams beschlossen sei cf 2 Kr 5, 15.

[50]) So nach der stark bezeugten LA *ἁμαρτήσαντος*. Liest man dafür mit DG, d*g fuld*, Abstr, Aug. (dieser nicht konstant) *ἁμαρτήματος*, so würde dies doch nicht mit *ἑνός* als seinem Attribut zu verbinden (*per unum peccatum*), sondern diesem unterzuordnen sein (*per unius peccatum*, cf S^1 ohne Berücksichtigung des *δι'* „wie die Sünde Eines"). Ebenso v. 16^b *παραπτωμάτων πολλῶν*, 18^a *παραπτώματος ἑνός* „Fehltritte vieler, Fehltritt Eines". Dafür spricht das gegensätzliche *δι' ἑνὸς δικαιώματος* 18^b, welches schwerlich eine andere Konstruktion zuläßt, und die unzweideutigen Verbindungen der gleichen oder synonymen Wörter v. 17^a. $19^{a.\ b}$. — Die Wörter *κρίμα, κατάκριμα, δικαίωμα* bezeichnen nicht wie *κρίσις, κατάκρισις, δικαίωσις* die Tätigkeit des *κρίνειν, κατακρίνειν, δικαιοῦν*, sondern die vollbrachte Handlung und deren Ergebnis. Auch mit *δικαιοσύνη*, sofern dieses die Eigenschaft des *δίκαιος* bedeutet, ist *δικαίωμα* nicht gleichbedeutend, sondern ist entweder der Ertrag des *δικαιοῦν* (dieses im Sinn von „etwas für recht oder einen für gerecht erachten oder erklären") oder die Verwirklichung und Verkörperung dessen, was recht ist *(τὸ δίκαιον)*. Daher 1) Rechtssatzung, Rechtsforderung (Lc 1, 8; Rm 1, 32; 2, 26; 8, 4 in LXX meistens für חוק Ex 15, 25f. oder מִשְׁפָּט Ex 21, 1). — 2) Rechtlich

(der) von Einem (ausgeht), (führt oder hat geführt) zu einem verdammenden Urteil, die Gnadengabe (, die) von vieler (Menschen) Fehltritten (herrührt oder durch sie veranlaßt worden ist), zu einem rechtfertigenden Urteil." Die Ungleichheit, welche zwischen den beiden Entwicklungsweisen besteht, wird in v. 16 durch einen dreifachen Gegensatz ausgedrückt, ohne daß die drei Momente in deutlicher Sonderung uns entgegentreten. Erstens: der sündigen Tat dort entspricht hier das Geschenk (Gottes); dies ist aber nur Wiederaufnahme des schon in v. 15 ausführlicher Gesagten. Zweitens: der Sünde des Einen oder nach anderer LA dem Einen, der gesündigt hat (s. A 50), steht auf der anderen Linie die Tatsache gegenüber, daß die Wirkung des zweiten Adam durch

---

begründeter Anspruch eines Bundesgenossen an den anderen Thuc. I, 41; 6, 80; Dion. Hal. hist. Rom. I, 10. — 3) Rechtsurkunde, das zur Rechtfertigung oder Legitimation dienende Dokument (Jos. ant. XVI, 9, 5 Niese 228 neben Testament und Rechnungsbüchern; Artem. oneirocr. V, 10, oppos. *γραφὴ δημοσίων ἐγκλημάτων*; Berl. äg. U. 113, 10; 265, 17) oder Argument (Isocr. Archid. 25; Jos. ant. XVII, 5, 6 Niese 130, opp. *τὰ ἐγκεκλημένα*, auch 2 Sam 19, 29 = צְדָקָה). 4) Die dem Rechte entsprechende, gerechte Tat Ap 19, 8; Baruch 2, 19, oppos. *ἀδίκημα* Ap 18, 5, so mehrmals einander gegenübergestellt bei Aristot. rhetor. I, 13 p. 1373ᵇ; Eth. Nicom. VII, 7 (al. 10), 7 p. 1135. Nach letzterer Stelle ist *ἀδίκημα* das vollbrachte *ἄδικον* und *δικαίωμα* das vollbrachte *δίκαιον*, dazu aber die Bemerkung, daß für diese allgemeine Bedeutung *δικαιοπράγημα* gebräuchlicher sei (cf rhet. l. l. *ἀδικεῖν καὶ δικαιοπραγεῖν*) und dagegen *δικαίωμα* gewöhnlich die Korrektur einer ungerechten Tat (*τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος*). Da dies am häufigsten durch das *δικαιοῦν* des Richters geschieht, ergibt sich 5) die Bedeutung Urteilsspruch. So 1 Reg 3, 28: Salomo hat durch sein sprichwörtlich gewordenes Urteil bewiesen, daß er göttliche Weisheit besitzt zum Fällen von Urteilen (*τοῦ ποιεῖν δικαίωμα*). Auch Taten Gottes, welche dadurch mit dem wirksamen Spruch eines menschlichen Richters verglichen werden, heißen *δικαιώματα* Ap 15, 4 (dafür LXX als Übersetzung von מִשְׁפָּט sing. u. plur. meist *κρίματα* Ps 9, 17 oder *κρίσεις* Ps 118, 137). Die Bedeutung eines günstigen Urteils hat das Subst. an sich ebensowenig wie *δικαιοῦν*, was ja nicht selten auch die gerichtliche Vergeltung des Unrechts bedeutet (Herod. I, 100, s. unten zu Rm 6, 7). Pseudojust. quaest. et respons. ad orthod. 92 definirt: *δικαιώματα δὲ λέγει* (sc. *ἡ γραφὴ*) *τῶν κριμάτων τὴν ὀρθότητα ἀπονεμητικὴν τῶν κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστῳ*, also gerechte richterliche Urteile, gleichviel ob Strafurteile oder freisprechende Urteile. Daher kann Plato legg. IX, 864ᵉ neben Geldbuße und Verbannung andere Strafen, zu denen einer wegen einer Untat verurteilt werden könnte, *τὰ ἄλλα δικαιώματα* nennen. Aber wie *δικαιοῦν* trotzdem die engere Bedeutung des freisprechenden Urteils angenommen hat und im Gegensatz zu *καταδικάζειν*, *κατακρίνειν* keine andere haben kann (Mt 12, 37; Rm 8, 33; Clem. homil. 12, 27; IV Esra 4, 18 *justificare* — *condemnare*), so auch *δικαίωμα* im Gegensatz zu *κατάκριμα* Rm 5, 16. Diese Entwicklung der Bedeutung zeigt sich bei dem unter Nr. 3 verzeichneten Gebrauch; im AT besonders an der häufigen RA *ποιεῖν τὸ δικαίωμά τινος* = עָשׂוֹת מִשְׁפַּט פְּלוֹנִי 1 Reg 8, 45. 49, dafür auch *κρίσιν ποιεῖν τινι* Deut 10, 18; Ps 9, 4: durch Richterspruch oder entsprechende Taten einem zu seinem Recht verhelfen, das unterdrückte oder verdunkelte Recht bestimmter Personen ans Licht und zur Geltung bringen.

vieler Menschen Sünde veranlaßt ist. Diese Tatsache ist schon 3, 4—24; 4, 25; 5, 6—8 berührt, und die Erinnerung daran an hiesiger Stelle ergibt nur die unbestimmte Vorstellung, daß die durch ein massenhaftes Elend verursachte und zu dessen Hebung bestimmte Wirkung eine mächtigere sein wird, als die von eines Menschen Sünde hervorgerufene Wirkung. Der dritte, weitaus am stärksten betonte und den wesentlichen Inhalt des erläuternden Satzes (16^b) bildende Gegensatz besteht darin, daß an der Spitze der einen Linie das über Adam nach seinem Fall gesprochene Urteil Gottes steht, welches als ein verdammender Urteilsspruch auf seiner Nachkommenschaft lastet,[51]) an der Spitze der anderen Linie die in der Person und Geschichte Christi erschienene und als ein Geschenk Gottes sich darstellende Gnade, welche einen freisprechenden Urteilsspruch zur Folge hat. Auch ohne den schwachbezeugten Zusatz *ζωῆς* hinter *δικαίωμα* (s. A 50) ergibt sich aus dem Gegensatz zu *κατάκριμα*, daß unter *δικαίωμα* ein die Sünder freisprechender Urteilsspruch zu verstehen ist; und nach allem, was seit 1, 17 über die Gerechtigkeit als Bedingung des Lebens, über den einzigen möglichen Weg zur Gerechtigkeit vor Gott und zuletzt noch 5, 1—11 über die gewisse Hoffnung der Gerechtfertigten auf das ewige Leben und die zukünftige Herrlichkeit gesagt war, verstand sich von selbst, daß die weitere Folge jenes *δικαίωμα* ebenso Leben und Herrlichkeit sei, wie die weitere Folge jenes *κατάκριμα* das allgemeine Sterben der Menschen war und ist. Während aber in v. 16 lediglich der Gegensatz der beiden Urteile Gottes constatirt ist, dagegen die weiteren Folgen desselben noch nicht ausgesprochen sind, geschieht dies v. 17, und zwar so, daß aus der offenkundigen und längst vorliegenden Folge des *κατάκριμα* auf die Gewißheit der noch erst zu erwartenden letzten Folge des *δικαίωμα* geschlossen wird, was dazu dient die

---

[51]) Der Wechsel zwischen *κρίμα* und *κατάκριμα* kann nicht Ausdruck der Meinung sein, daß das über Adam nach seinem Fall gesprochene Urteil (Gen 3, 17—19) nicht auch schon ein ihn zu einem Leben mühseliger Arbeit und zum Tode als Schluß solchen Lebens verurteilender Spruch, also ein *κατάκριμα* gewesen wäre und erst bei der Übertragung auf seine Nachkommenschaft sich zu einem solchen entwickelt hätte, sondern wie 2, 1 das *κρίνειν τὸν ἕτερον* ein *κατακρίνειν ἑαυτόν* ist, so ist das *κρίνεσθαι*, welches dem Adam widerfuhr, *eo ipso* ein *κατακρίνεσθαι* für sein Geschlecht. Als zum Tode Verurteilte wurden sie geboren, lebten und starben sie. Weil es darauf ankam, die Wirkung auf das Adamsgeschlecht als eine äußerst unerfreuliche darzustellen, wird erst bei deren Beschreibung der stärkere Ausdruck gebraucht. Die Tatsache, daß jenes *κρίμα* sich fortgeerbt habe, brauchte nicht erst ausgesprochen zu werden; denn daß Gen. 3, 17—19 eine Schilderung des Lebens nicht nur Adams, sondern des menschlichen Lebens ist, zeigt jedem die tägliche Erfahrung; und daß das allgemeine Sterben der Menschen durch Adams Sünde veranlaßt wurde, war v. 12 und 15 deutlich genug gesagt.

Gegensetzung von *κατάκριμα* und *δικαίωμα* zu rechtfertigen und damit die Behauptung einer radikalen Verschiedenheit der von Adam und Christus ausgegangenen Wirkungen zu begründen. In diesem Sinne schließt sich mit einem *εἰ γάρ* (cf v. 10 mit fut. Nachsatz, nicht wie v. 15) der Satz an (17): „Denn, wenn vermöge Fehltritts des Einen [52]) der Tod zu königlicher Herrschaft gelangte durch den Einen, so werden noch vielmehr die, welche den Überschwang der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, im Leben als Könige herrschen durch den einen Jesus Christus". Neben dem Präs. *λαμβάνοντες* würde auch *βασιλεύει* statt *ἐβασίλευσεν* geschrieben sein, wenn dieser Aorist wie v. 14, dort in bezug auf eine begrenzte Periode, die seit Adam bestehende und noch immer nicht völlig beseitigte Herrschaft des Todes bezeichnete. Es wird also ein Aor. ingressivus vorliegen.[53]) Abermals wird hier wie v. 15 die richtige Auslegung von v. 12 bestätigt. Nicht das Sündigen der Adamskinder ist die Ursache ihres Sterbens, sondern der Fehltritt des einen und einzigen Adam. Dies wird hier mit dem denkbar größtem Nachdruck gesagt, indem wiederum wie v. 14 die Herrschaft des Todes über das ganze Geschlecht als eine Königsherrschaft bezeichnet wird (oben S. 272), und indem die Aufrichtung dieser Herrschaft nicht nur auf die Sünde Adams als die wirkende Ursache zurückgeführt, sondern durch die nachträglich zu *ἐβασίλευσεν* hinzugefügte Näherbestimmung *διὰ τοῦ ἑνός* nochmals hervorgehoben wird, daß nicht durch die Vielen, über welche der Tod als König herrscht, sondern durch den Einen diese Herrschaft begründet wurde. Ein unfreiwillig überkommenes Erbe, eine ohne ihr eigenes Zutun entstandene Unterwerfung seiner Nachkommen unter die verderbliche Herrschaft des Todes ist das Ergebnis der von Adam ausgegangenen Wirkung. Wenn diese Wirkung ihr Ziel unfehlbar erreicht, und kein Adamskind sich derselben scheint entziehen zu können, so ist doch die von dem einen Christus ausgehende Wirkung ihres Zieles noch viel sicherer, weil sie viel innerlicher vermittelt und darum gewisser verbürgt ist. Diejenigen, welche zu Christus in einem Verhältnis der Abhängigkeit stehen, das sich mit dem Verhältnis der Adamskinder zu Adam vergleicht, stehen ja noch in mehr als einer Beziehung unter der Macht des Todes und seiner Vorboten,

---

[52]) So nach der verbreitetsten LA *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ.* Die LA *ἐν* (*τῷ* + nur D) *ἑνὶ παραπτ.* ADGg (nicht d) entspricht der Auffassung von *δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος per unum peccatum* und *ἐκ πολλῶν παραπτ. ex multis delictis* in v. 16 (s. vorhin A 50), und sollte den Pleonasmus vermeiden, welcher in dem folgenden *διὰ τοῦ ἑνὸς* zu liegen schien. Orig. tom. 20, 39 in Joh. p. 381, 10 citirt *ἐν ἑνὸς παραπτώματι.*

[53]) Besonders häufig so gerade *ἐβασίλευσα* 1 Kr 4, 8; Ap 11, 17; 19. 6; 20, 4; Kühner-Gerth I, 155, 5. Cf *ἐπίστευσα* Rm 10, 14; 13, 11; Gl 2. 16.

wovon Pl wie wenige zu reden weiß;[54]) aber sie empfangen durch Christus schon in der Gegenwart ihres Erdenlebens[55]) den Reichtum der Gnade Gottes und die ebenso reiche, für alles wahre Leben grundlegende Gabe der Gerechtigkeit.[56]) Sie empfangen diese und erfahren die dadurch an ihnen wirksam werdende Gnade Gottes, indem sie, wie 3, 21—28 gezeigt wurde, dem in und durch Christus offenbar gewordenen und verwirklichten Gnadenwillen Gottes glaubend sich unterstellen und damit unter die Wirkung der Heilsveranstaltung treten. Darum kann es nicht ausbleiben, daß sie, die jetzt noch Sterblichen, dereinst in einem Zustand voller Lebendigkeit sich befinden und sie, die jetzt noch die Macht des Todes als eines grausamen Königs zu fühlen bekommen, selbst als Könige herrschen werden.[57]) Nachdem v. 15ª und 16 zweimal auf Ungleichheiten an den mit einander verglichenen Entwicklungsreihen hingewiesen und diese Behauptungen durch zwei gleichgeformte Satzgefüge v. 15ᵇ. 17 gerechtfertigt worden sind, wird v. 18 mit einem *ἄρα οὖν*, welches überall eine sich auf-

---

[54]) Cf Rm 6, 12; 7, 24; 8, 10f. 18ff. 35—39; 2 Kr 4, 7—5, 10.

[55]) Der Scholiast des Ath. (Goltz p. 55) bezeugt, der Text im Kommentar des Orig. habe *λαβόντες*, wie manche alte Hss, aber beinah durch die ganze Auslegung hin citire Orig. den Text mit *λαμβάνοντες*, welches der Scholiast denn auch in seinen Text aufnahm. Übrigens heißt *τὰ πολλὰ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων* schwerlich „die Mehrzahl", sondern ist nach bekanntem Gebrauch von *οἱ πολλοί* (cf 2 Kr 2, 17; Papias bei Eus. h. e. III, 39, 3) ein geringschätziger Hinweis auf solche Hss, die zwar zahlreich und alt, aber keineswegs maßgebend seien. Das *σχεδόν* zeigt, daß Orig. auch in der Auslegung ein oder mehrmals *λαβόντες* gebraucht hat. Tom. 20, 39 in Joh. Preuschen p. 381, 12 und c. 42 p. 384, 35 im Text *λαμβάνοντες*, p. 381, 20 in der Auslegung *λαβόντες*. Rufin p. 356f. gibt nur *accipiunt*. Das sonst nur durch wenige Min bezeugte *λαβόντες* ist auch als die viel näherliegende LA (cf 5, 1. 9—11) verwerflich. Zum Präsens cf 3, 24 *δικαιούμενοι*.

[56]) *τῆς δωρεᾶς*, wozu *τῆς δικαιοσύνης* als Gen. appos. hinzutritt, fehlt in B, einigen Min und in Citaten bei Iren. lat. III, 16, 9; Orig. in Joh. p. 381, 12. 20, und wurde von anderen in *τὴν δωρεάν* geändert.

[57]) Die wesentlich gleiche Schlußfolgerung schon 5, 1—10. Die Unterschiede entsprechen der Verschiedenheit des Zusammenhangs. Die Rechtfertigung wird dort als ein hinter den Christen liegendes Erlebnis betrachtet, hier als eine Erfahrung, welche die Gläubigen in der Gegenwart im Gegensatz zu der erhofften Zukunft machen dürfen; dort als subjektive Aneignung der im Tode Christi vollzogenen objektiven Versöhnung, hier ohne Bezug auf ein einzelnes Moment in der Geschichte Christi als Empfang des durch Christus ihnen erworbenen Geschenks der Gerechtigkeit. Dort die Hoffnung auf die zukünftige Heilsvollendung im Gegensatz zu den Bedrängnissen der Gegenwart als ermutigende Hoffnung auf die Anerkennung von Gott und auf Rettung vor dem Zorn durch den lebendigen Christus: hier im Gegensatz zu der Unterworfenheit unter den königlich herrschenden Tod als Hoffnung auf ein königliches Herrschen im Zustand der Lebendigkeit. Diese gemeinchristliche Vorstellung (Mt 5, 3. 10 Bd I², 192 A 44) sonst noch bei Pl 1 Kr 4, 8; 2 Th 1, 5; 2 Tm 2, 12, indirekt auch Rm 8, 17 und an allen Stellen, wo Pl vom Erben der *βασιλεία* redet 1 Kr 6, 9; 15, 50; Gl 5, 21; Eph 5, 5; Kl 3, 24, cf 2 Th 1, 5; Lc 22, 29.

drängende unmittelbar aus dem Vorigen sich ergebende Folgerung einleitet,[58]) die Vergleichung der beiden Reihen selbst abschließend noch einmal ausgesprochen. Wie aber v. 15—17 diese bei dem Nachweis der Verschiedenheiten festgehalten wurde, so werden jetzt in die erneute Behauptung der Gleichartigkeit die Ungleichheiten und somit der Ertrag von v. 15—17 als untergeordnetes Moment aufgenommen. „(Es kommt) also nun, wie durch eines (Menschen) Fehltritt in der Richtung auf alle Menschen zu einem verdammenden Urteil, so durch eines (Menschen) gerechtes Verhalten in der Richtung auf alle Menschen zu einer Lebensrechtfertigung." Da hier *δικαίωμα* nicht wie v. 16 zu *κατάκριμα,* sondern zu *παράπτωμα* den Gegensatz bildet, und da es v. 19 durch *ὑπακοή* im Gegensatz zu *παρακοή* ersetzt wird, kann es hier auch nicht wie dort „rechtfertigendes Urteil" heißen, sondern hat die Bedeutung „gerechte Tat, tatsächliche Erfüllung der Rechtsforderung" (s. A 50 Nr. 4). Da es sich aber selbstverständlich um die dem Menschen geltenden sittlichen Forderungen Gottes handelt, die sich auf das ganze menschliche Leben beziehen und von Jesus während seines ganzen Erdenlebens erfüllt worden sind (Gl 4, 4; 2 Kr 5, 21ª; Phl 2, 8 cf Mt 3, 15 Bd I², 140f.; s. unten zu 8, 3), so ist *δικαίωμα* nicht Bezeichnung einer Einzeltat Christi, sondern eine Zusammenfassung seines gesamten Wohlverhaltens als einer Verwirklichung des Rechts und Erfüllung der göttlichen Rechtsforderung. Damit ist dann auch die Verbindung von *δι' ἑνὸς δικαιώματος* im Sinne von „durch eine gerechte Handlung" ausgeschlossen und in dieser Beziehung vorstehende

---

[58]) In der Bibel nur bei Pl, 8 oder 9mal im Rm; sonst nur noch Gl 6, 10; Eph 2, 19; 1 Th 5, 6; 2 Th 2, 15, mit Ausnahme von 7, 25 (s. dort), vielleicht auch 14, 19, in behauptenden Sätzen und, was diese anlangt, gegen den älteren Gebrauch an der Spitze des Satzes cf Kühner-Gerth II, 317; Blaß S. 279. Ebenso Barn. 10, 2 (wogegen dasselbe 9, 6 besser als Frage gefaßt wird); Clem. II Cor. 8, 6; 14, 4; Ign. Trall. 10, 1. Ein astronomischer Papyrus des 2. Jahrh. v. Chr. (Notices et extraits des mss. tom. XVIII p. 61 l. 257, Paris 1865) hat *ἄρα* ohne *οὖν* = *ergo* an der Spitze eines behauptenden Satzes. Es dürfte auch fraglich sein, ob die neueren Herausgeber des Aristoteles die bei diesem sehr häufigen Sätze mit *ἀρ' οὖν* an der Spitze mit Recht überall als Fragen fassen und teilweise gegen die Hss und älteren Edd. (s. Eth. Nicom. ed. Zell vol. II, 7) überall *ἆρ' οὖν* accentuiren und dieses in der mannigfaltigsten Weise übersetzen. z. B. Zell I p. 32 *an non*, p. 402 *ac fortasse* ohne Fragezeichen, p. 424. 470 *numquid igitur*, p. 430 *numnam autem.* Einfach behauptende Folgerungssätze finde ich z. B. Eth. Nic. p. 1094ª, 22; 1166ᵇ, 3; 1171ᵇ, 29. Eine gewisse Zweideutigkeit des Sprachgebrauchs und wohl auch Unsicherheit des Sprachgefühls ergibt sich einerseits daraus, daß die Dichter nicht selten unbedenklich das folgernde *ἄρα* wie das Fragwort *ἆρα* gelesen haben wollen (Kühner-Gerth II, 318), andrerseits daraus, daß Fragen mit *ἆρα οὖν* vermöge des dem Fragwort beigefügten *οὖν* allemal auch eine Folgerung ausdrücken. S. unten zu 7, 25.

Übersetzung gerechtfertigt (s. oben A 50 zu Anfang). Unter der *δικαίωσις ζωῆς* aber, zu welcher das *δικαίωμα* des Einen allen Menschen verhelfen soll, ist ebenso wie 4, 25 [59]) dasselbe zu verstehen, was v. 17 *λαμβάνειν τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης,* 3, 24. 28; 5, 1. 9; Gl 2, 16. 17; 3, 24 usw. *δικαιοῦσθαι* heißt, die Rechtfertigung der Einzelnen. Weil dieser, wie 3, 21—5, 1 gezeigt wurde, durch den Glauben bedingte und vermittelte Vorgang des Einzellebens Leben in jedem Sinn des Wortes, Rettung vom Zorn und Gericht Gottes mit sich bringt und zur Folge hat (1, 16 f.; 5, 1—11; 8, 31—39), kann *δικαίωσις* durch *ζωῆς* attributiv bestimmt werden (Jo 5, 29). Es ist dadurch nur kürzer ausgedrückt, was v. 17 mit *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν* gesagt war. Wie aber die des Subjekts und Prädikats ermangelnden Satzhälften zu einem vollständigen Vordersatz und Nachsatz zu vervollständigen seien, überläßt Pl hier wie v. 16 und so manchmal (4, 16; 11, 6) der Entscheidung des Lesers. Im Vordersatz handelt es sich nach v. 12. 15 um eine längst eingetretene, durch jeden Todesfall in der Menschheit bestätigte Wirkung des Fehltritts Adams, im Nachsatz um eine Wirkung des gerechten Verhaltens Christi, welche erst dadurch eintritt, daß die Einzelnen, denen das Ev gepredigt wird, dasselbe im Glauben aufnehmen und die Rechtfertigung aus und durch Glauben erleben. Darum ist für jene Wirkung der Aorist die natürliche Ausdrucksform (v. 12 *εἰσῆλθεν, διῆλθεν,* 15 *ἀπέθανον,* 17 *ἐβασίλευσεν*), für diese in einer allgemeinen Aussage das Präsens (v. 17 *λαμβάνοντες,* 3, 24 *δικαιούμενοι,* 3, 28 *δικαιοῦσθαι*), nur in bezug auf die an Christus bereits gläubig Gewordenen der Aorist (5, 1. 9—11. 19ᵇ), in bezug aber auf die noch erst zum Glauben zu Führenden (3, 30) sowie auf die Vollendung des Heils der Glaubenden aller Zeiten (5, 9 f. 17ᵇ) das Futurum. Nach der verschiedenen Natur der beiden Wirkungen und ihrer Bedingungen ist auch die Frage verschieden zu beantworten, welche Menschen in concreto die eine und die andere Wirkung erleben, deren Abzielung gleichmäßig durch *εἰς πάντας ἀνθρώπους* ausgedrückt ist. Erst hier erhebt sich diese Frage, weil erst hier das *οἱ πολλοί* (v. 15. 16 dreimal), welches auch sofort v. 19 wieder eintritt, durch *πάντες ἄνθρωποι* ersetzt wird. Natürlicher erscheint dies in bezug auf die verderbliche Wirkung, die von Adam ausgegangen ist, wie denn v. 12 in bezug auf diese auch *εἰς πάντας ἀ.* und *πάντες* gebraucht war, wohingegen die von Christus ausgehende heilsame Wirkung, die *δικαίωσις ζωῆς* von dem Glauben abhängt, von welchem jederzeit das *οὐ πάντων ἡ πίστις* (2 Th 3, 2) gilt. Es

---

[59]) Dies die einzige Stelle, wo Pl sonst noch das Wort hat; außerdem in der Bibel Lev. 24, 22 für משפט, wo *δικαίωμα* passender wäre.

will aber erstens der Unterschied zwischen *πάντες* mit oder ohne nachfolgenden Artikel des dazu gehörigen Substantivs beachtet sein. *Πάντες οἱ ἄ.* heißt die sämtlichen Menschen, die Menschen ohne Ausnahme, *πάντες ἄ.* alle beliebigen Menschen, die Menschen ohne Unterschied.[60]) Zweitens ist durch *εἰς π. ἀ.* an sich d. h. ohne ein Prädikat, welches den tatsächlichen Erfolg ausdrückt, nur die Abzielung der von Christus ausgehenden Wirkung, die beabsichtigte Richtung, in welcher sie vor sich geht, angegeben (cf 3, 22), womit keineswegs gesagt ist, daß sie bei allen ihr Ziel erreicht (z. B. 7, 10). Gesagt ist nur, daß die in dem gerechten Erdenwandel des Menschen Jesus ausgesprochene gnädige Absicht Gottes, den Menschen zu einer Rechtfertigung und damit zum Leben zu verhelfen, ebenso auf alles, was Mensch heißt, abziele, als die von Adams Sünde ausgegangene Wirkung auf die Menschheit sich erstreckt. Daß diese Heilsabsicht an den Einzelnen ihr Ziel nur unter der Bedingung erreicht, daß ihnen das Ev gepredigt und von ihnen im Glauben aufgenommen wird, und daß diese Bedingtheit der Rechtfertigung und des Lebens in der universalen Heilsabsicht Gottes gelegen ist, brauchte nach allem, was seit 1, 16f. und besonders seit 3, 22 darüber gesagt war, hier nicht wiederholt zu werden. Wie Pl v. 12 und 18[a] *εἰς πάντας ἀ.* schreiben konnte, ohne zu vergessen, was von einem Henoch erzählt und geglaubt wurde,[61]) oder daß die Christen, welche die Wiederkunft Christi erleben, den Tod nicht sehen werden (1 Kr 15, 51; 1 Th 4, 15), konnte er dasselbe auf die von Christus ausgehende Wirkung anwenden, ohne damit in Frage zu stellen, daß die grundlegende Verwirklichung der Heilsabsicht Gottes in der Person und Geschichte Christi und deren Verkündigung im Ev nur denen, welche beides zugleich im Glauben aufnehmen, wirklich zum Heil gedeihe, wohingegen dieselbe Offenbarung denen, welche sie im Unglauben von sich weisen, zum Verderben gereiche.[62]) Wie in allen Sätzen seit v. 15 steht auch v. 18 die Aussage über Adam und das Adamsgeschlecht nur da wegen den Aussagen über Christus und die mit ihm anfangende neue Menschheit, liegt also auf letzteren der größere Nachdruck, hier aber

---

[60]) Rm 12, 17. 18; 1 Kr 7, 7; AG 22, 15. Ähnlich unterscheidet sich *πάντες* ohne Subst. Gl 3, 26; 6, 10; 1 Kr 15, 22; 2 Kr 9, 13 von *οἱ πάντες* 1 Kr 10, 17; 2 Kr 5, 14; Rm 11, 32. Cf Blaß S. 163f.; Kühner-Gerth I, 631f.

[61]) Gen 5, 24; Sir 44, 16; 49, 16; Hb 11, 5. Weist das, was Beresch. R. par. 25 init. zu Gen 5, 24 von der Verwertung dieser Stelle durch die Minim sagt, auf Christen? S. Fürst hinter Wünsche's Übers. S. 519. Andrerseits Weber § 37. 53, 2c.

[62]) Cf Rm 3, 22; 9, 32f.; 10, 4. 16; 1 Kr 1, 18–24; 2 Kr 2, 16; 4, 3f. Die Lehre von der sogen. *ἀποκατάστασις πάντων* hat an Rm 5, 18 keine Stütze.

nicht auf dem *εἰς πάντας ἀ.*, als ob dieses sachlich mehr bedeutete, als das *οἱ πολλοί* vorher, sondern auf *δι' ἑνὸς δικαιώματος* und *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Dies zeigt der bestätigende v. 19, in welchem *πάντες* nicht wiederholt wird, sondern *οἱ πολλοί* wieder an seine Stelle tritt und dagegen Ursache und Erfolg der beiderseitigen Entwicklung noch deutlicher beschrieben wird: „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen die Stellung von Sündern angewiesen bekommen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die vielen die Stellung von Gerechten gewinnen". *Καθιστάναι* mit doppeltem Akk. und der entsprechende passive Ausdruck, am häufigsten von der Einsetzung in ein Amt gebraucht (Lc 12, 17; Hb 5, 1), unterscheidet sich von *ποιεῖν* bzw. *γίνεσθαι* in gleicher Konstruktion nur dadurch, daß das, wozu einer gemacht wird und was er dadurch wird, dabei nicht als eine Eigenschaft oder ein Charakter, sondern als eine Stellung vorgestellt wird. Wie jene Ausdrücke es unentschieden lassen, ob einer wirklich ist, wozu man ihn macht und was er wird, oder ob er nur so sich darstellt und erscheint,[63]) so erst recht *καθιστάναι* und *καθίστασθαι*, eben weil es nur besagt, daß einer die bezeichnete Stellung bekommt oder einnimmt, so zu stehen kommt. Daß alle Adamskinder gesündigt haben, also ihrem persönlichen Verhalten nach Sünder sind, ist mehr als einmal gesagt (5, 12—14; 3, 4—23), hier aber handelt es sich darum, daß sie abgesehen von ihrem persönlichen Verhalten durch den Ungehorsam des Stammvaters die Stellung von Sündern bekommen haben, was sich daran zeigt, daß sie unter dem von Adam ererbten Strafurteil und unter der durch Adam begründeten Herrschaft des Todes stehen (v. 14—18). Ob und wie das persönliche Sündigen mit dieser ererbten Stellung als Sünder zusammenhängt, wird hier noch nicht entwickelt. Viel weniger lag nach der ausführlichen Beschreibung des Weges, auf welchem die Sünder zur Stellung von Gerechten nach dem Urteil Gottes 3, 21—4, 25 gelangen, ein Bedürfnis vor, diesen Weg und die dadurch gewonnene Stellung nochmals zu beschreiben. Daß unter *δίκαιοι κατασταθήσονται* nichts anderes zu verstehen ist, als die *δικαίωσις ζωῆς* von v. 18, der Empfang der Gabe der Gerechtigkeit von v. 17, das *δικαιοῦσθαι* von 3, 24. 28; 5, 1, ergibt sich aus der Anknüpfung von v. 19 an 18 durch *γάρ*. Denn, wenn das Fut. *κατασταθήσονται* auf einen zukünftigen Vorgang, etwa die Ent-

[63]) Zu *ποιεῖν* in ideellem Sinn 2 Kr 5, 21; 1 Jo 1, 10; 5, 10; zu *γίνεσθαι* Rm 3, 4; Gl 3, 13. Mit Gl 4, 16 *ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα* ist wesentlich gleichbedeutend Eurip. Medea 507 (al. 504) *ἐχθρὰ καθέστηκα*, ich stehe als Feindin da, wohl nach dem äußeren Schein der Handlungen, nicht nach der innersten Gesinnung; Jk 4, 4 zwar tatsächlich, aber nicht dem eigenen Bewußtsein und der Absicht nach. Rein tatsächlich 2 Pt 1, 8.

scheidung im Endgericht sich bezöge, müßte statt dessen eine Folgerungspartikel stehen. Ist vielmehr die durch den Glauben und in unmittelbarer Folge des Glaubens sich vollziehende *δικαίωσις* gemeint, welche die im Glauben Stehenden erlebt haben und jeder gläubig Werdende in der Gegenwart erlebt (s. oben S. 280. 282), so kann das Fut. auch hier wie so manchmal nur der Ausdruck eines logischen Postulates sein.[64]) Sogut wie die Adamskinder vermöge Imputation des Ungehorsams Adams als Sünder zu stehen gekommen sind, was niemand bestreiten kann, so wenig ist zu beanstanden, daß die vielen durch den Glauben mit Christus zu einer neuen Menschheit Verbundenen vermöge Imputation seines vollkommenen, im Tun wie im Leiden bewiesenen Gehorsams (cf Phl 2, 8) die Stellung von Gerechten vor Gott oder in den Augen Gottes erlangen.

Die v. 12 begonnene Vergleichung der von Adam und der von Christus ausgehenden Wirkung ist hiemit unter mannigfaltigen Gesichtspunkten vollzogen, aber der durch das dortige *διὰ τοῦτο* angekündigte Hauptgedanke noch keineswegs ausgesprochen. Denn die Vergleichung oder Vergleichbarkeit der beiden Entwicklungsreihen selbst konnte selbstverständlich nicht durch ein „darum" auf die Sätze von v. 10f. oder 1—11 gegründet werden. Sie beruht vielmehr auf der nachweisbaren Gleichartigkeit der Tatsachen. Sofern ein Kausalverhältnis zwischen 5, 1—11 und der folgenden Vergleichung besteht, kann es nur das umgekehrte sein, welches durch *γάρ*, nicht durch *διὰ τοῦτο* auszudrücken gewesen wäre. Den von Anfang an beabsichtigten, aber noch immer ausgebliebenen Hauptsatz oder vielmehr den Gedanken, der darin zum Ausdruck kommen sollte, können wir erst in v. 20f. zu finden hoffen. Den Übergang dazu macht eine Aussage über das Gesetz, die durch v. 13f. vorbereitet ist. Wenn dort die Beweisführung für die behauptete Folge der Sünde Adams für seine Nachkommen vorläufig auf die Zeit von Adam bis zur mos. Gesetzgebung beschränkt wurde, während doch vorher und nachher sehr nachdrücklich die Ausdehnung jener Wirkung auf alle Menschen aller Zeiten behauptet war (12. 15—19), so schien Pl selbst zuzugestehen, daß mit dem Eintritt des Gesetzes eine bedeutsame Veränderung des Verhältnisses von Sünde und Tod eingetreten sei, und er schien sich in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln, wenn er trotzdem das ganze Geschlecht als ein unter den Folgen der Sünde Adams stehendes darstellte und erst mit Christus eine wesentliche Änderung eintreten ließ. Von jüdischer und juden-

[64]) Cf oben S. 203 A 7 zu 3, 30. Schon Iren. fragm. 52 Stieren p. 841 in freier Wiedergabe von v. 19 richtig *οὕτως ἔδει καὶ δι' ὑπακοῆς ἑνὸς ἀνθρώπου . . . δικαιωθῆναι πολλούς.*

christlicher Seite, deren wirklichen oder möglichen Einwendungen gegen seine Darlegungen er bis dahin schon so manchmal entgegenzutreten sich veranlaßt sah, mußte er der Frage gewärtig sein, was er denn vom Gesetz halte; ob er denn nicht anerkenne, daß die mos. Gesetzgebung in der sittlichen Entwicklung der Menschheit einen tiefen Einschnitt mache, ein epochemachendes Ereignis sei.[65]) Auf diese Frage antwortet er mit dem kühnen Satz: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ*. Wenn nicht feststünde, daß Pl vom mos. Gesetz nie anderes als wie von einer heiligen und guten, unter großartigen Naturerscheinungen erfolgten Offenbarung Gottes geredet hat,[66]) könnte man dies dahin verstehen, daß das Gesetz verstohlener und unerlaubter Weise sich eingeschlichen habe.[67]) Ist diese Deutung ausge-

---

[65]) Trotz der großen Verschiedenheit des Gedankengangs cf Gl 3, 17—19 Bd IX², 169—173.

[66]) Rm 3, 19. 21; 7, 12. 14; 1 Tm 1, 8; Gl 3, 19 Bd IX², 174. — Daß auch hier unter *νόμος* trotz seiner Artikellosigkeit das mos. Gesetz zu verstehen sei, und nicht etwa das natürliche Sittengesetz, oder das „Gesetz in den Gliedern“, bedarf nach v. 13 keines Beweises.

[67]) So Gl 2, 4 *παρεισῆλθον* neben *παρείσακτος* Bd IX², 85f. Ebenso wollte Marcion, der nicht den „guten“ Gott des Ev, sondern den nur „gerechten“ Gott der Schöpfung und des AT's für den Urheber des Gesetzes hielt, das Wort hier verstanden haben (Hieron. epist. 121, 7 Vall. I, 886. Was Orig. zu 5, 20 dem Marcion und anderen Häretikern zum Vorwurf macht, ist im wesentlichen nur das, was Pl wirklich sagt. Über Marcions Text von v. 20f. s. GK II, 517). Gewiß heißt *παρεισέρχεσθαι* sehr häufig „sich unbemerkt oder unerkannt, in feindlicher Absicht und mit schlimmem Erfolg einschleichen“ Polyb. I, 7, 3; 8, 4; II, 55, 3 (durch *λάθρα νυκτός* verstärkt); Plut. Poplicola 17; ebenso *παρεισπίπτειν* Polyb. I, 18, 3 (neben *παρεισάγεσθαι*); I, 19, 15 (vorher § 13 *ἔλαθε τοὺς πολεμίους*); II, 59, 8, *παρεισιέναι* V, 75, 1 u. 8; *παρεισπορεύεσθαι λεληθότως* 2 Mkk 8, 1, dem entsprechend auch *παρεισάγειν* Polyb. II, 7, 8; auch in bezug auf Einführung von Bräuchen, Gesetzen u. dgl. entweder zu schädlichem Zweck oder doch mit Hintergedanken, welche der Menge verborgen bleiben Polyb. IV, 20, 5; 21, 1 u. 3; VI, 56, 8 u. 12 (Religion und Kultus im Dienst politischer Zwecke); VI, 47, 7 (Einführung der Platonischen Staatsverfassung, welche Polyb. als ein Unrecht ansehen würde). Ursprünglich liegt dem *παρά* in den Compositis mit *παρεις* — die sinnliche Vorstellung zu grunde, daß die Einführung oder der Eintritt an anderen Personen oder Sachen vorbeiführe, etwa an den zur Bewachung des Eingangs bestellten Wächtern, oder an anderen zum Eintritt berechtigten Personen oder Sachen. In mannigfaltiger Weise verblaßt jedoch diese sinnliche Vorstellung, aber auch die vorhin an die Spitze gestellte prägnante Bedeutung, wie schon mehrere der angeführten Beispiele zeigen. Cf ferner Test. XII patr. Jud. 16 *γίνεται μέθη καὶ παρεισέρχεται ἡ ἀναισχυντία* (ohne daß der Trunkene es rechtzeitig bemerkt, schleicht sich die Schamlosigkeit ein); Plut. de soll. anim. 30 p. 980ᵇ (der Fisch schlüpft zu seinem Verderben in die Stechmuschel hinein). Nur die schädliche Wirkung des später neu Eintretenden hat Philo im Auge, wenn er opif. mundi 52 in der Schilderung des paradiesischen Urzustandes schreibt *μηδενὸς ἀρρωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος*. Weder böse Absicht noch schädliche Folge ist gemeint, wenn Plut. soll. anim. 7 p. 964ᶜ von Vertretern gewisser moralischer Theorien sagt: „weder einen anderen

schlossen, so kann der eigenartige Ausdruck auch nicht gleichbedeutend mit dem *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν* von v. 12 sein, was auch darum unmöglich ist, weil das Gesetz, um welches es sich hier handelt, nämlich das mosaische, nicht wie Sünde und Tod in die ganze Menschenwelt, sondern in Israel hineingekommen ist und nur mittelbar für die Menschheit Bedeutung hat (3, 19; 9, 4), eine Eigenart dieses Gesetzes, auf welche sofort v. 20^b Bezug genommen wird. Vielmehr im Gegensatz zu den die ganze Menschheit beherrschenden Mächten: Sünde und Tod einerseits, Gerechtigkeit, Gnade und Leben andrerseits, oder persönlich ausgedrückt: Adam und Christus soll das Eintreten des Gesetzes in die Geschichte durch *παρεισῆλθεν* als ein Ereignis von untergeordneter, die mit Adam beginnende Entwicklung nicht wesentlich unterbrechender Bedeutung charakterisirt werden. Daß das Gesetz sich ungeeignet erwiesen habe, die Sünde zu überwinden, war schon 3, 20; 4, 15 gesagt, und an ersterer Stelle Erkenntnis der Sünde als Wirkung des Gesetzes angegeben. Hier wird als Zweck der Gesetzgebung, natürlich nicht als Absicht des Moses, sondern Gottes bei der Gesetzgebung genannt, „daß der Fehltritt sich steigere“. Unter *τὸ παράπτωμα* ist hier nicht wie v. 15. 17. 18, im ganzen 4 mal, der eine Fehltritt Adams zu verstehen: denn dieser Einzelfall hat in keinerlei Sinn eine Mahnung oder Steigerung erfahren. Er hätte durch spätere Fehltritte der Nachkommen nur etwa überboten werden können, was *πλεονάζειν* nicht heißt. Andrerseits kann das

---

breiten, noch einen kleinen Weg haben sie der Gerechtigkeit übriggelassen, wodurch sie hereinkommen könnte (*παρεισελθεῖν*). Während 2 Pt 2, 1 *παρεισάγειν* ein verstecktes, böswilliges und verderbliches Einführen bedeutet, bezeichnet 2 Pt 1, 5 *παρεισφέρειν σπουδήν* ein weder heimliches noch böswilliges noch schädliches, sondern durchaus löbliches Aufwenden von Mühe und unterscheidet sich von dem sehr gebräuchlichen *εἰσφέρεσθαι σπουδήν* (Jos. ant. XX, 9, 2; Vita Andocidis ed. Blaß p. XIV, 6; Le Bas-Waddington, Asie min. inscr. 519 l. 4) nur dadurch, daß durch das doppelte Kompositum die Bemühung als ein neben andere Faktoren tretendes Mittel zur Erreichung des Zieles charakterisirt wird. Wenn *παρά* in Zusammensetzung mit Verben der Bewegung (also *παρά* c. acc.) immer etwas anderes voraussetzt, woran vorbei das Subjekt dieser Verben sich bewegt, oder woneben es tritt, so wird es doch nie gleichbedeutend mit *πρός* c. acc. in Compositis derselben Gattung. Es kann daher das hiesige *παρεισελθεῖν* nicht mit *προσετέθη* Gl 3, 19 schlechthin gleichgesetzt werden cf Bd IX². 171 f. Letzteres sagt nur, daß das Gesetz zu der viel älteren Verheißung hinzugekommen sei; ersteres, daß das Gesetz neben die bis dahin die Entwicklung der Menschheit seit Adam bestimmenden Faktoren als ein neuer, aber untergeordneter Faktor getreten sei. Auch bei rein zeitlicher Fassung (z. B. bei Diodor, Cramer p. 55 „zwischen Adams Ungehorsam und der Ankunft des Erlösers fand das Gesetz Eingang ins Leben“) ergibt sich der Nebensinn, daß die Gesetzgebung im Vergleich mit jenen beiden Tatsachen von epochemachender Bedeutung sich nicht vergleichen lasse, aus der vorigen Schilderung der von Adam und Christus ausgegangenen Wirkungen.

Wort auch nicht in kollektivem Sinn die Gesamtheit oder die Summe der Fehltritte bezeichnen; denn erstens pflegt Pl die Vielheit der Sünden auch pluralisch zu bezeichnen.[68]) Zweitens tritt an die Stelle von τὸ παράπτωμα sofort v. 20^b. 21 ἡ ἁμαρτία und diesem gegenüber ἡ χάρις, letzteres 6, 1 mit dem gleichen Prädikat πλεονάσῃ. Diese beiden Singulare aber bedeuten im hiesigen Zusammenhang wie bei Pl überall nicht eine Vielheit von Sünden oder Gnaden, sondern sind Gattungsbegriffe und bezeichnen die Sünde, die Gnade, wie auch ὁ θάνατος den Tod, als einheitliche Mächte.[69]) So ist also auch τὸ παράπτωμα nicht in kollektivem, sondern in generellem Sinn zu verstehen. Worin die durch den Eintritt des Gesetzes bezweckte und bewirkte Steigerung des Fehltritts im Vergleich mit dem Zustand vor dem Gesetz bestehe, ist dem Zusammenhang zu entnehmen. Nach v. 13 f. hat die Sünde in der Zeit zwischen Adam und Moses als einer Zeit ohne Gesetz im allgemeinen nicht den Charakter der strafbaren Übertretung gehabt, welche der Sünde Adams eignete; damit war aber auch gesagt, daß durch die mos. Gesetzgebung die Sünde in Israel wiederum den Charakter der παράβασις angenommen habe (oben S. 273). Das ist eine qualitative Steigerung der Sünde im Vergleich mit der Sünde der vormosaischen Zeit. Ob Pl eine solche auch im Verhältnis zur Sünde Adams behaupten wollte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.[70]) Dagegen ist der Gedanke an eine quantitative Steigerung der Sünde neben der qualitativen nicht auszuschließen. Die Menge der Gebote und Verbote reizt zum Widerspruch, weckt die Begierde und steigert auch die Zahl der Fehltritte. Diesen Gedanken mit dem andern, unmittelbar durch den Zusammenhang dargebotenen zu verbinden, wie es der dehnbare Sinn von πλεονάζει gestattet,[71]) empfiehlt sich besonders durch die Vergleichung mit

[68]) παραπτώματα 4, 25; 5, 17; 2 Kr 5, 19; Kl 2, 13; παραβάσεις Gl 3, 19; ἁμαρτίαι 1 Kr 15, 3. 17; Gl 1, 4; Kl 1, 14 etc.

[69]) Pl hat neben ἁμαρτία auch ἁμάρτημα Rm 3, 25; 5, 16 (?); 1 Kr 6, 18 und neben χάρις auch χάρισμα, χαρίσματα.

[70]) So besonders Hofm. und zwar mit Ausschluß der an sich durch den Begriff πλεονάζειν gebotenen Vergleichung zunächst mit dem bis zur Gesetzgebung bestehenden Zustand. Da diese Zeit hier nicht wieder wie v. 13 auch gegen die Zeit Adams abgegrenzt ist, wäre möglich, daß Pl die Sünde Israels auch im Vergleich mit derjenigen Adams als die größere angesehen wissen wollte. Die Sünde des Volks, welches nicht nur die allgemein menschliche Erfahrung vom Elend der Sünde, sondern auch die gnädige Errettung aus Ägypten hinter sich hatte, als ihm das Gesetz gegeben wurde (Ex 20, 2), erscheint schwerer, als die Sünde des ersten Menschen, der noch keine erfahrungsmäßige Erkenntnis von Gut und Böse hatte (Gen 2, 17; 3, 2—5).

[71]) Bekanntlich entspricht πλεονάζειν ebensowohl dem Sing. πλείων „größer, in stärkerem Grade, gewichtiger, wertvoller“ (Mt 6, 25; 12. 41 f.; Lc 7, 42; Hb 11, 4), als dem Plur. πλείονες. Mit generellem Sing. als Subjekt, wie ἡ χάρις, ἡ ἀγάπη, ὁ καρπός (Rm 6, 1; 2 Kr 4, 15; Phl 4, 17; 2 Th

dem ähnlichen Satz Gl 3, 19, wo der Plural *τῶν παραβάσεων* auf die Vielheit der Übertretungen hinweist. Hier wie dort aber ist nicht eine vollständige Beschreibung des Zwecks der mos. Gesetzgebung gegeben, sondern e i n Zweck des Gesetzes genannt, neben welchem andere Platz haben, welche Pl an anderen Stellen erörtert z. B. Gal 3, 23 f. Aber e i n Zweck, welchen Gott mit der Aufrichtung seines Gesetzes in Israel verfolgte, ist es nach Pl allerdings gewesen, daß die mehr oder weniger naturwüchsige oder schlummernde oder entschuldbare Sünde zu bewußter Übertretung des geoffenbarten Willens Gottes sich steigere, und daß die Zahl der Sündenfälle sich mehre.[72]) „Wo aber die Sünde sich gesteigert hat, da ist die Gnade überreich geworden." Ist an der regelmäßigen örtlichen Bedeutung von *οὗ* nicht zu zweifeln,[73])

1, 3) pflegt es beides zugleich auszudrücken: die intensive, qualitative Steigerung und die numerische Mehrung der einzelnen Äußerungen. Auch wir meinen beides zugleich in Sätzen, wie: „Die Unsicherheit auf den Straßen nimmt zu, die Unsittlichkeit nimmt überhand". Die Übersetzung *abundare* (so schon Tert. c. Marc. V, 13) ist besser als das von Ticonius zweimal (ed. Burn p. 13, 8; 18, 21, neben einmaligem *abundare*) gebrauchte *multiplicari*.

[72]) Daß die Verwirklichung dieser Absicht zu einer vertieften Erkenntnis der Sünde führe (3, 20), zeigte schon der 3, 4 citirte Finalsatz aus Ps 51, 6 und wird aus der persönlichen Lebenserfahrung nachgewiesen 7, 7—25.

[73]) So verstanden es z. B. S^1 und die Lat; denn wenn deren *ubi* zeitlich gemeint wäre, würde sich der unmögliche Gedanke ergeben, daß die Offenbarung der Gnade eingetreten sei, sobald als die Steigerung der Sünde durch das Gesetz eingetreten war, also etwa nach Aufrichtung des goldenen Kalbes. Eben dadurch, daß *ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία* eine vom Moment der Gesetzgebung an immer wieder eintretende Wirkung des Gesetzes beschreibt, also gar keinen einzelnen Moment der Geschichte bezeichnet, wie etwa die Steigerung der Sünde bis zum Gipfel der denkbaren Möglichkeit oder nachweisbaren Wirklichkeit, der doch erst im Antichrist erreicht wird, ist jede Möglichkeit zeitlicher Fassung des *οὗ* ausgeschlossen. Was man aus Dichtern für angeblich zeitliche Bedeutung von *οὗ* oder *ὅπου* anführt, Soph. Philost. 1049 (Schneidewin „wo es solcher Männer bedarf, da bin ich ein solcher"). 1050 (ebenso *ὅπου*); Electra 1259 („wo keine Zeit ist, halte keine lange Rede"), ist doch nur eine auch uns geläufige Übertragung der räumlichen Vorstellung auf zeitliche Verhältnisse bei gleichzeitigem Festhalten an ersterer. Auch handelt es sich da nicht um bestimmte Zeitereignisse, sondern um allgemeine Regeln. — Orig., dessen Auslegung zu 5, 20 von Rufin stark verkürzt zu sein scheint, citirt nach Cramer 70, 17 zu 6, 14 unsere Stelle einmal so: *ἀλλ' ὅπου ἐπλ. ἡ ἁ., ἐκεῖ κτλ.*, was in bezug auf *ὅπου* durch ein verstümmeltes Scholion des Ath. zu 5, 20 (Goltz S. 55) bestätigt wird. Trotzdem macht Orig. weder nach diesem Scholion noch nach Ruf. mit der örtlichen Bedeutung Ernst. Wohl dagegen Ephr. p. 16 (*ubi . . . ibidem*), aber mit der unglücklichen Deutung *i. e. in gentibus*. Richtig dagegen Diodor, Cramer 55, 11: „Wo hat nun die Sünde sich gesteigert? Da, wo das Gesetz war. Wenn aber das Gesetz bei den Juden war, ist auch dort die Gnade überreich geworden. Denn von dorther (stammten) die Evangelisten und Apostel und das Hauptstück des Heiles, Christus."

und kann unter der Steigerung der Sünde nichts anderes verstanden werden, als die im vorigen Satz erwähnte, durch das mos. Gesetz bewirkte, so ist hiemit auch unzweideutig gesagt, daß an dem Ort, an welchem, oder auf dem Gebiet, auf welchem das mos. Gesetz gegolten hat, also in Israel als dem Geltungsbereich dieses Gesetzes auch die Gnade in überschwänglicher Weise sich erwiesen hat.[74]) Nirgendwo anders als in Israel ist der zweite Adam geboren, in welchem die *περισσεία τῆς χάριτος* (v. 17), die der ganzen Menschheit statt der Sünde Gerechtigkeit, statt des Todes Leben schenkende Gnade Gottes erschienen ist. Als Davidssohn und Untertan des Gesetzes ist er in die Geschichte eingetreten (1, 3; Gl 4, 4). Auf das Volk der Beschneidung hat er sich mit seinem irdischen Berufswirken beschränkt (15, 8), und das Ev des Sohnes Gottes (1, 9), die Predigt Jesu (16, 25), diese letzte und höchste Wortoffenbarung Gottes ist wie alle früheren diesem Volke anvertraut worden (3, 2), damit sie durch treue Glieder dieses Volkes, durch die von Jesus berufenen Apostel allen Völkern gebracht werde (1, 5). Was diese Erinnerung im hiesigen Zusammenhang bedeutet, zeigt die Angabe des Zwecks, der durch diese Leitung der Heilsgeschichte erreicht werden sollte. So mußte es sein, „damit, wie die Sünde im Tode königlich geherrscht hat, so auch die Gnade königlich herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn". Wie die mit v. 12 begonnene Gegenüberstellung der von Adam und der von Christus ausgegangenen Wirkung in allen ihren Wendungen nicht dazu diente, über erstere, sondern über letztere zu belehren, so steht auch bei dieser letzten Vergleichung der kurze Vordersatz nur um des ausführlichen Nachsatzes willen da. Während v. 14. 17 zweimal gesagt war, daß der Tod als ein König geherrscht habe, und zwar nicht durch das Sündigen der Einzelnen, sondern durch die Sünde Adams zu solcher Herrschaft über die ganze adamitische Menschheit gelangt sei,[75]) hören wir nun, daß die Sünde im Tode geherrscht habe. Es fragt sich, ob damit der Tod als das Mittel

---

[74]) Nach Analogie von *ὑπερπερισσεύειν* 2 Kr 7, 4; *ὑπερπερισσῶς* Mr 7, 37; *ὑπερεκπερισσοῦ* (oder *-ῶς*) 1 Th 3, 10; 5, 13; *ὑπεραυξάνειν* 2 Th 1, 3; *ὑπερπλεονάζειν* 1 Tm 1, 14; *ὑπερνικᾶν* Rm 8, 37; *ὑπερκολακεύειν*, *ὑπερυβρίζειν* Dio Cass. 59, 4, 8; *ὑπερέχειν* (überflüssig viel haben) Herm. vis. III, 8, 5 ist auch hier nur eine Überschreitung des gewohnten Maßes, nicht eine im Vergleich mit der Steigerung der Sünde noch größere Steigerung der Gnade zu verstehen. Für den Gedanken der Steigerung würde Pl auch im Nachsatz *ὑπερπλεονάζειν* als den bezeichnenderen Ausdruck gewählt haben cf 6, 1 *ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ*. Er will nur sagen, daß die *περισσεία τῆς χάριτος* (v. 17) alles Maß überschritten, alle Erwartung übertroffen habe. Cf das *ἐκκέχυται* 5, 5 oben S. 247.

[75]) Cf 1 Kr 15, 56: die Sünde der Stachel, womit der Tod seine Untertanen wie störrige Lasttiere vor sich hertreibt.

bezeichnet sein soll, durch welches die Sünde ihre königliche Herrschaft begründet habe oder behaupte und ausübe; denn zwischen diesen beiden Fassungen von ἐβασίλευσεν läßt die Wortform an sich freie Wahl (s. oben S. 279). Aber erstere Aussage würde bei instrumentaler Fassung des ἐν das gerade Gegenteil von dem v. 12—17 Gesagten ergeben, wonach nicht die Sünde durch den Tod, sondern der Tod durch die Sünde, nämlich durch Adams Sünde, zur Herrschaft in der Menschenwelt gelangt ist. Eher ließe sich mit der bisherigen Darlegung der andere Gedanke vereinigen, daß der ein für allemal durch Adams Sünde in die Menschheit eingedrungene Tod der vor ihm in die Welt gekommenen Sünde als Mittel gedient habe, um auch ihrerseits über alle Menschen zu herrschen. Denn Pl hatte mit jenem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (12) nachdrücklich behauptet, daß bei den Adamskindern im Unterschied von ihrem Stammvater der sie beherrschende Tod nicht die Folge, sondern die Voraussetzung ihres Sündigens sei. Aber wie Pl es dort vermieden hat, die Sterblichkeit der Menschen als die eigentliche und einzige wirkende Ursache ihres Sündigens zu bezeichnen (s. oben S. 267 A 40), so vermeidet er es auch hier, indem er nicht schreibt *διὰ τοῦ θανάτου*, was dem *διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωήν* im Nachsatz formell genauer entspräche, sondern *ἐν τῷ θανάτῳ*, womit nicht mehr, allerdings auch nicht weniger gesagt ist, als daß in und mit der Herrschaft des Todes über die Menschheit auch die Herrschaft der Sünde gegeben sei.[76]) Indem der Tod wie vorher gezeigt war, eine unbedingte und sich forterbende Herrschaft über alle Menschen ausübte, unangesehen die verschiedenen Stufen und Arten ihres Sündigens und ihrer persönlichen Verschuldung, übte auch die Sünde eine unbedingte und von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbende Herrschaft über alle Menschen aus. Durch die Wiederholung von ἐβασίλευσεν im Nachsatz und die Voranstellung desselben vor die adverbiellen Näherbestimmungen im Vorder- und Nachsatz gewinnt dieses Verbum, das ohnehin den Vergleichungspunkt angibt, den stärksten Nachdruck. Auch die Gnade sollte vermittelst der in der Person Jesu erschienenen menschlichen Gerechtigkeit (v. 18. 19), welche den Glaubenden geschenkweise zu teil wird (v. 17) und sie zu ewigem Leben führt, also mit einem Wort durch Jesus Christus, den Herrn der Christenheit, wie ein König über die diesem

[76]) Cf ἐν Χριστῷ wie es Eph 1, 4. 10; 2, 16; Kl 2, 12; 1 Kr 15, 22 gebraucht ist: indem Gott Christum erwählte, als einen zweiten Adam schuf, sterben ließ, vom Tode erweckte, hat er auch uns erwählt, neu geschaffen, gekreuzigt. auferweckt. — Wenn Thdr p. 54 als Erklärung des ἐν τῷ θανάτῳ ausführt, daß wir als die sterblich Gewordenen einen größeren Drang zum Sündigen empfinden, so nimmt er Gedanken vorweg, die, allerdings mit tieferer Begründung, in 6, 6. 12; 7, 24 zu Tage treten.

Herrn und damit der Gnade Gottes Untergebenen herrschen, als Alleinherrscherin, die kein Gesetz und keine andere gebietende Macht neben sich duldet. Damit dies Ziel erreicht werde, ist der ganze Reichtum der Gnade eben da erschienen, wo die durch das Gesetz hervorgerufene Steigerung der Sünde eingetreten ist, in Israel. Wäre Christus in Athen geboren, so wäre keine Bürgschaft für ein so königliches Herrschen der Gnade gegeben. Im günstigsten Falle würden die Griechen, die so unendlich vieles vom Alphabet bis zu den religiösen Gedanken und den Formen der Gottesverehrung aus der älteren Kultur des Ostens sich angeeignet und selbständig verarbeitet haben, in der Lehre Jesu und im Ev von Christus ein neues Mittel der Förderung in der Erkenntnis und in der Sittlichkeit anerkannt haben, das zu den bis dahin wirksam gewesenen Mitteln hinzukomme. Nur in Israel, wo man im Lauf einer zweitausendjährigen Geschichte die Erfahrung gemacht hatte und jeder sie machen konnte, daß kein vor Christus angewandtes, gegen die Sünde reagirendes Mittel, insbesondere auch nicht das heilige Gesetz, das Gott durch Moses diesem Volk gegeben, zur Überwindung der Sünde und aller ihrer Folgen geeignet sei, nur in diesem Volk war die Offenbarung der Gnade in Christus bei allen denen, welche sie überhaupt annahmen, auch der richtigen Aufnahme sicher. Denn nur diejenigen Israeliten, welche an der Möglichkeit verzweifelt hatten, auf gesetzlichem Wege durch eigene Leistung vor Gott gerecht zu werden, nahmen die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus mit aufrichtigem Glauben auf;[77]) und gerade solche Israeliten, welche, wie der Pharisäer Pl, vor anderen gründlich hatten erfahren müssen, daß das Gesetz zur Steigerung, nicht zur Überwindung der Sünde diene, hatten bis dahin auch vor anderen das Ev den Heiden gebracht, so daß es nun auch zu diesen als ein Wort von der allein herrschenden Gnade kam.[78]) Der Gedanke, auf welchen die mit v. 12 begonnene vergleichende Gegenüberstellung von Adam und Christus hinausgelaufen ist, muß im wesentlichen derselbe sein, welcher dem Ap. vorschwebte, als er das unvollendet gebliebene Satzgefüge durch *διὰ τοῦτο* an 5, 1—11 anknüpfte. Wir brauchen den Satz von v. 21 nur der durch seine Anknüpfung an v. 20[b] gegebenen Form einer Angabe des Zwecks der Erscheinung Christi gerade in Israel zu entkleiden, so haben wir den Gedanken, auf den Pl vom Anfang dieses Abschnittes an hinauswollte. Königlich, nicht als Lückenbüßerin, sondern als Alleinherrscherin sollte die

---

[77]) Gl 2, 15f. Bd IX², 119f.; AG 13, 38; 15, 10; diejenigen Judenchristen welche nicht aus diesem Grunde das christliche Bekenntnis angenommen hatten, galten dem Pl ebensowohl als Unchristen Gl 2, 4; 2 Kr 11, 13. 26 wie als unechte Abrahamssöhne Gl 4, 29f.: Phl 3, 2.

[78]) Gl 1, 6. 15; 1 Tm 1, 12—16; Eph 2, 5—9; 3, 8f.; AG 20, 32.

Gnade herrschen in der neuen Menschheit, an deren Spitze Christus steht. Ob Pl diesen Gedanken in Form einer unpersönlichen Forderung (cf 6, 12) oder einer an die Leser gerichteten Ermahnung (cf 6, 11) oder einer die Leser mitumfassenden Selbstaufforderung (cf 5, 1—3) ausgesprochen haben würde, wenn der v. 12 begonnene Satz zu regelrechter Durchführung gekommen wäre, läßt sich natürlich nicht entscheiden, ist aber auch gleichgiltig. Dagegen muß doch wohl einleuchten, daß dieser Gedanke ebenso geeignet ist, durch *διὰ τοῦτο* auf 5, 1—11 gegründet zu werden, als den gegnerischen Einwendungen von 6, 1. 15 zum Ausgangspunkt zu dienen. Weil die durch die unverdiente Gnade Gottes in Christus mit Gott versöhnten und durch Glauben gerechtfertigten Christen eines Gnaden- und Friedensstandes sich erfreuen, den auch die Drangsale des Erdenlebens nicht stören können, und des ewigen Lebens und der zukünftigen Herrlichkeit gewiß sein dürfen, darum sollen sie auch — wie durch Adam die Sünde und durch Adams Sünde der Tod zu königlicher Herrschaft in der adamitischen Menschheit gelangt ist und diese bis auf Christus behauptet hat — die in dem zweiten Adam, dem gerechten Jesus erschienene Gnade königlich in ihrem Leben walten lassen, und neben ihr nichts anderes, insbesondere auch nicht das mos. Gesetz, welches weder Gerechtigkeit noch Leben zu wirken geeignet ist, neben der Gnade über sich herrschen lassen. Gerade der nach v. 20[a] von Gott beabsichtigte Erfolg des Gesetzes hat nur dazu beigetragen, die Gnade zu der allein berechtigten Herrscherin im ganzen Bereich des Christentums und der Christenheit zu machen.

Gegen diese Behauptung aber eines ausschließenden Gegensatzes des christlichen Gnadenstandes nicht nur zu Sünde und Tod, sondern auch zum Gesetz mußte Pl von derselben Seite, deren Einwendungen gegen seine vorangehenden Darlegungen er schon so manchmal hat zu Worte kommen lassen, um sie zu widerlegen (2, 25; 3, 1. 3. 5. 9; 3, 31; 4, 1), neuen Widerspruch erwarten. Nicht nur Juden, welche den Christen eine unsittliche Theorie und Praxis nachsagten (3, 8), sondern auch jüdische Christen, die unter der Zucht des ererbten Gesetzes ihre sittliche Bildung empfangen hatten und ohne diesen stützenden Stab (2, 17) einen sicheren Wandel nach Gottes Geboten nicht glaubten führen zu können, mußte es befremden, von Pl so vom Gesetz und von der Gnade reden zu hören. Mit der Formel, die wir von 4, 1 her kennen (cf 3, 5 oben S. 154), führt er 6, 1 eine angebliche Konsequenz seiner Sätze von 5, 20f. ein, von welcher er erwartet, daß sie ihm von jener Seite werde vorgehalten werden, um jene Sätze zu widerlegen. „Was werden wir nun sagen? (sind wir etwa genötigt oder versucht zu sagen:) laßt uns bei der Sünde

beharren,[79]) damit die Gnade sich steigere?“ Wenn nach 5, 20ᵇ die durch das Gesetz bewirkte Steigerung der Sünde die nur um so herrlichere Entfaltung der Gnade in Israel zur Folge gehabt, und dies zur Alleinherrschaft der Gnade im Leben der Christenheit geführt haben soll, so scheint der für jeden sittlich Denkenden unerträgliche Lehrsatz nahezuliegen, der Christ dürfe und solle in Nachahmung der Geschichtsleitung Gottes, um die Gnade noch reichlicher zu erfahren, in sündhaftem Leben beharren, ein Lehrsatz, der die jüdische Verleumdung von 3, 8 rechtfertigen würde. Die energische Ablehnung dieser angeblichen Konsequenz begründet Pl ausführlich in v. 2—11, um dieser dann v. 12—13 die dem gottlosen *ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ* entgegengesetzte Forderung gegenüberzustellen. Wie fern dem Ap. und den ihm gleichgesinnten Christen jener frivole Grundsatz liege, begründet der Satz (v. 2): „Wie werden wir, die wir (oder „als solche, die“) für die Sünde starben,[80]) in in ihr leben“? Auch sie haben einst ein der Sünde zugewandtes, ihr gewidmetes Leben geführt (cf 3, 23; 1 Kr 6, 11); dieses ist aber nicht allmählich einem reineren und edleren Zielen zugewandten Leben gewichen, sondern ein mit dem Sterben vergleichbares Erlebnis hat ihrem früheren Leben ein Ende gemacht und sie von ihrer sündigen Vergangenheit geschieden, so daß ein Fortleben in der Sünde für sie eine Umnatur und vollends ein grundsätzliches Beharrenwollen bei der Sünde unbegreiflich wäre. Da Pl bei den Römern nicht wie in Gemeinden, welche seiner und seiner Gehilfen Predigt und elementarer Unterweisung ihren Stand christlicher Erkenntnis verdankten, auf sofortiges zustimmendes Verständnis für das kühne Wort *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* rechnen konnte, bemüht er sich, durch Erinnerung an solches, was auch sie als Christen wissen müssen und erfahren haben, und durch

[79]) Da *τί οὖν* mit folgendem *ἐροῦμεν* (anders 3, 4; 6, 15) als angebliche Konsequenz des Vorigen einen Lehrsatz und zwar hier einen Satz aus dem Gebiet der Sittenlehre ankündigt, so scheint *ἐπιμένωμεν* (ABCDG oder *ἐπιμείνωμεν* L) angemessener, als *ἐπιμένομεν* (ℵKP). Wesentlich gleichbedeutend mit dem Conj. Präs. oder Aor., nur ein energischerer Ausdruck dafür ist das Fut. *ἐπιμενοῦμεν* (Masse der Min, cf Lc 12, 16 *τί ποιήσω* zweideutig, *τοῦτο ποιήσω* in der Antwort). Das Zeugnis der Versionen ist in solchen Fällen fast wertlos z. B. g *permanebimus* zu G *ἐπιμένωμεν*. — In v. 2 ist *ζήσομεν* in direkter Frage mit *πῶς* natürlicher, als *ζήσωμεν* (CGL). In v. 15 ist das stärker bezeugte *ἁμαρτήσωμεν* ebenso passend wie *ἁμαρτήσομεν*.

[80]) Die dem Pl eigentümliche Verbindung intrans. Verba oder Passiva mit dem Dat. (*ζῆν, ἀποθνήσκειν,* auch *νεκρός* ebenso v. 10f.; 14, 7f.; 2 Kr 5, 15; Gl 2, 19; *θανατοῦσθαι* Rm 7, 4; *σταυροῦσθαι* Gl 6, 14; *στήκειν, πίπτειν, φρονεῖν* [dieses daneben c. acc.] Rm 14, 4. 6) lehnt sich wohl an den Dat. commodi (z. B. 2 Kr 5, 13) und den Dat. eth. (Lc 20, 38; AG 7, 20) an, ohne doch ganz analog zu sein. Der Gebrauch 1 Pt 2, 24 gehört zu den Paulinismen dieses Briefs, ebenso unsere RAen wie „der Wissenschaft leben“.

eingehende Erörterung dieses Wort vor ihnen zu rechtfertigen.[81]) „Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden“ (3)? Wenn Pl hier wie Gl 3, 27 den Empfang der christlichen Taufe, ohne welchen niemand in die Gemeinde Christi aufgenommen wurde, ein *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* nennt, so gibt er damit nicht eine bei der Taufhandlung gesprochene Formel wieder, obwohl bei dieser Handlung zweifellos, schon um sie von anderen, ebenso benannten religiösen Waschungen zu unterscheiden und charakteristisch zu benennen (AG 18, 25; 19, 2—6; Hb 6, 2), der Name Christi genannt wurde (1 Kr 1, 13. 15; 6, 11; AG 2, 38; 10, 48), sondern sagt nur das Selbstverständliche, daß die kirchliche Taufe oder, wie Pl sie Kl 2, 11 bildlich nennt, „die Beschneidung Christi“ den Täufling zu Christus in Beziehung setze. Da aber die Predigt, deren gläubige Annahme Vorbedingung der Taufe war, den gekreuzigten und von den Toten erweckten Christus (Rm 1, 4; 4, 25; 1 Kr 1, 18—24; 2, 2; 15, 3f. 11f.) zum Mittelpunkt und zumal, wo sie an Juden gerichtet war, zum Hauptgegenstand hatte, so war eben damit auch gegeben, daß der Neubekehrte durch seine Taufe in eine Beziehung zum Tode Christi gesetzt wurde. Welcher Art diese Beziehung zu Christus überhaupt und insbesondere zu seinem Tode sei, sagt der Ausdruck *βαπτίζεσθαι εἴς τινα* oder *εἴς τι* an sich nicht. Es hängt das wesentlich von der Bedeutung der Person oder Sache ab, wozu die Taufe in Beziehung setzt.[82]) Nach Rm 3, 25; 4, 25; 5, 6—19 ist vor allem zu erwarten, daß der, welcher im Glauben die Taufe begehrt und empfängt, durch die Taufe unter die Wirkung des Todes Jesu als eines Mittels der Sühne für die Sünden und der Versöhnung mit Gott trete, also Sündenvergebung und Rechtfertigung empfange. Gewiß ist dies nach Pl eine Wirkung der Taufe.[83]) Daß er aber hier den Tod Jesu und die durch die Taufe bewirkte Beziehung zu demselben nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ergibt sich schon aus dem *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπεθάνομεν* v. 2. Denn es leuchtet nicht ein, wie eben

---

[81]) Cf dagegen die kurzen Hinweise auf die Taufe 1 Kr 6, 11 (auch 10, 2; 12, 13); Gl 3, 27; Eph 4, 5; 5, 20. — *ἢ ἀγνοεῖτε* nur hier und 7, 1, drückt lebhafter als *οὐκ οἴδατε* mit oder ohne *ἢ* davor (6, 16; 11, 2, sonst nur noch 10 mal im 1 Kr), die Besorgnis aus, daß die Leser etwa doch nicht wissen oder zu verkennen geneigt sein möchten, was Pl ihnen zu bedenken gibt.

[82]) Cf 1 Kr 1, 13. 15 der Lehrer und Bekehrer; 1 Kr 10, 2 der von Gott gesandte Befreier und Führer. S. Bd I², 715, da auch kurz über Kl 2, 11.

[83]) 1 Kr 6, 11, wo nicht nur *ἀπελούσασθε*, sondern auch *ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* auf die Taufe hinweist, also auch das dazwischende stehende *ἡγιάσθητε* und *ἐδικαιώθητε* an diese geknüpft ist, cf Eph 5, 26; Tt 3, 5 (*διὰ λουτροῦ*) u. 7 (*δικαιωθέντες*).

damit, daß einer Sühnung seiner Sünden gefunden und Erlaß seiner Schuld empfangen hat, auch sein der Sünde zugewandtes Leben ein Ende gefunden haben soll, worum es sich nach v. 2 handelt. Es ergibt sich also schon aus v. 2—3, daß der Tod Jesu hier nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung als Sühnemittel und Bedingung des Schulderlasses betrachtet wird, sondern unter dem Gesichtspunkt des Gedankens, daß er sowohl für Jesus selbst als rücksichtlich seiner Wirkung auf die Christen das Ende eines bisherigen und den Übergang zu einem neuen Leben bedeutet. Deutlicher sagt dies der durch *οὖν*[84]) als eine Folgerung aus der Taufe auf Christi Tod eingeführte Satz (4): „Mitbegraben also wurden wir mit ihm in den Tod durch die Taufe, damit, wie Christus von (den) Toten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln". Die Verbindung von *εἰς τὸν θάνατον* als eines attributiven Adverbiale mit *βαπτίσματος,* die noch immer Verteidiger findet, ist schon grammatisch wegen Mangels eines *τοῦ* vor *εἰς* nicht wahrscheinlich.[85]) Vor allem aber konnte bei *θάνατον* nicht ein *αὐτοῦ* fehlen, wenn das *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* von v. 3, welches dort Adverb zu *ἐβαπτίσθημεν* war, wiederaufgenommen und zu *διὰ τοῦ βαπτίσματος* als Attribut gezogen werden sollte. Es bliebe auch unverständlich, warum statt *συναπεθάνομεν* (cf v. 6. 8) *συνετάφημεν* dastünde, während doch weder vorher noch nachher das Begräbnis als Bild gebraucht wird. Es würde das Mitbegrabensein als eine selbständige Tatsache neben das Mitgestorbensein treten, während es sich um die Deutung nur des einzigen Vorgangs der Taufe handelt. Diesen Schwierigkeiten entgeht man nur durch Verbindung des durch seine Voranstellung stark betonten *συνετάφημεν* mit dem durch die Stellung am Schluß des Satzes auch eines gewissen Tones nicht ermangelnden *εἰς τὸν θάνατον.* Das Begräbnis ist hier nicht als ein Ereignis für sich,

---

[84]) Statt *οὖν* ist *γάρ* bei den Lat (d, Vulg, in g als erste Übers. neben *ergo*, nur letzteres Tert. pud. 17 p. 256, 21; carn. res. 47 p. 97, 2; Pacianus ep. 3, 9 ed. Peyrot p. 64; Specul. p. 627, 7) und Syrern (S¹, nicht so S³Sh) ziemlich verbreitet, bei den Griechen nur durch Citate (Orig. c. Cels. II, 69; tom. X, 5 in Jo.) vertreten, offenbare Erleichterung.

[85]) Eine ausreichende Analogie bietet *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* 5, 15 (oben S. 275 A 48) nicht; denn dort wird nicht die gnadenweise gegebene Gabe einer andersartigen Gabe gegenübergestellt, sondern von der allein in Betracht kommenden, unmittelbar vorher als *τὸ χάρισμα* bezeichneten Gabe noch einmal nachdrücklich gesagt, daß sie ein Gnadengeschenk sei; hier dagegen war v. 3 von der christlichen Taufe im Unterschied von anderen vergleichbaren Initiationsriten ausdrücklich behauptet, daß sie eine Taufe auf den Tod Christi sei. Auch würde dort *ἡ δ. ἡ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνός κτλ.* eine übellautende Häufung von Artikeln ergeben. Blaß § 47, 7, der wie Schmiedel § 20, 5c an der von mir bestrittenen Verbindung festhält, äußert Zweifel an der Richtigkeit des allein überlieferten Textes.

von selbständiger Bedeutung neben dem Sterben betrachtet, sondern als die Besiegelung des Todes, gleichsam als die sichtbare Versenkung in den Todeszustand; und dieser starke Ausdruck,[86]) welcher das Sterben als einen endgiltigen Abschluß des vorangegangenen Lebens beschreibt (cf v. 7—11), war hier am Platz, weil es sich zunächst um den Tod Christi handelt, welchem eine Auferweckung aus dem Grabe gefolgt ist (1 Kr 15, 4), sodann aber auch um analoge Vorgänge im Leben der Christen. Daß die Christen in ihrer Taufe und durch dieselbe an dem durch das Begräbnis besiegelten Sterben Christi irgendwie mitbeteiligt worden sind, wird aus dem Umstand, daß sie auf den Tod Christi getauft seien, mit dem gleichen Recht gefolgert, wie auf den Umstand, daß sie auf Christus getauft wurden, die Behauptung einer Beziehung der Taufe auf den Tod Christi gegründet wurde. Das Recht dazu beruht darauf, daß der Christus, dessen Verkündigung zum Glauben und zur Taufe führt, das, was er seiner Gemeinde ist, nicht wäre, wenn er nicht gestorben und gleichsam in den Todeszustand begraben worden wäre. Daher unterläßt Pl jede weitere Begründung der Behauptung von v. 3 und der Folgerung von v. 4^a. Der Nachdruck liegt auch nicht auf dem Hauptsatz (4^a), sondern auf dem Absichtssatz (4^b). Der Zweck aber unserer Beteiligung an dem Tode und Begräbnis Jesu liegt nicht etwa darin, daß wir uns so a n s e h e n sollen, als ob wir gestorben wären, und uns v e r p f l i c h t e t f ü h l e n sollen, fortan in einem neuen Leben zu wandeln, sondern darin, daß wir wirklich darin wandeln. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie durch die Taufe eine sittliche Gesinnung bewirkt werden sollte, da die Bekehrung zu solcher sittlicher Gesinnung vielmehr die Voraussetzung für den Empfang der Taufe bildet. Nur wenn man den Zweck unserer Beteiligung am Tod und Begräbnis Jesu in einem tatsächlichen Wandel in neuem Leben erblickt, entspricht die Zweckangabe auch dem Ausgangspunkt der Erörterung; denn v. 2 war von einem persön-

---

[86]) Einigermaßen vergleichbar wäre die uralte LA Lc 16, 22 *ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ* cf Forsch I, 177 N. 3, auch Ps 88, 11 f. Sehr gebräuchlich ist *sepelire*, wie auch unser „begraben", als bildlicher Ausdruck für endgiltige Vernichtung oder Abschaffung. Cic. Catil. IV, 6 (11) *sepulta in patria;* leg. Manil. 11 (30) *bellum sublatum ac sepultum*; bei Livius *sepultus* als Steigerung neben *mortuus*. Terent. Phormio V, 8, 49 (842) *nullus sum . . sepultus sum*. Molière, L'avare, acte IV sc. 7: *je suis mort, je suis enterré*. Wenig wahrscheinlich ist, daß Pl mit *συνετάφημεν* eine symbolische Deutung des Untertauchens bei der Taufe und mit *ἀνάστασις* eine solche des *ἀναβαίνειν ἀπὸ τοῦ ὕδατος* Mt 3, 16 geben wollte. Denn er würde dann das Bild festgehalten und nicht sofort wieder v. 5—11 zu der Vorstellung des Sterbens zurückgekehrt sein. Als *ὁμοίωμα* v. 5 ist nicht das Begräbnis Jesu im Verhältnis zum Taufritus, sondern das Sterben Christi im Verhältnis zu einem durch die Taufe bewirkten inneren Vorgang bezeichnet s. weiterhin oben im Text.

lichem Erlebnis der Christen gesagt, welches ein wirklicher Abbruch des der Sünde gewidmeten Lebens sei und eine tatsächliche Fortsetzung des Sündenlebens als eine Unnatur, ja als etwas kaum denkbares erscheinen lasse. Nur diese Fassung des Absichtssatzes 4ᵇ entspricht auch der Vergleichung mit der Auferweckung Christi durch die Herrlichkeit des Vaters;[87]) denn diese ist eine durch Entfaltung der Macht Gottes und Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters Jesu an seinem Sohn herbeigeführte Verwandlung des gestorbenen und begrabenen Jesus in den wieder lebendigen, also eine Wirkung Gottes nicht auf das Wollen oder die Denkweise, sondern auf die Natur Jesu. Die Vergleichung einer Veränderung der sittlichen Denkweise und Willensrichtung derer, welche sich der Taufe unterziehen, mit der Auferweckung Jesu wäre nichts anderes als ein poetisches Spiel ohne alle Beweiskraft. Die Vergleichung hat nur dann sachliche Bedeutung, wenn auch das in der Taufe sich vollziehende *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* (2) oder *συνταφῆναι τῷ Χριστῷ εἰς τὸν θάνατον* (4), welches einen Wandel in neuem Leben zum Zweck hat und somit auch ermöglicht, ebenso wie die Auferweckung Jesu, das Erleben einer in höherem Sinn physischen Wirkung Gottes ist. Durch das Wort *συνταφῆναι* ist noch nicht erklärt, wie die Taufe eine solche Wirkung haben könne, und wiefern sie mit dem Tod und der Auferstehung Jesu zusammenhänge. Denn, da das Sterben und Begrabenwerden Jesu und das ebenso benannte, an die Taufe geknüpfte Erlebnis der Christen zeitlich auseinander fallen, das *συν* — dieser Zeitworte also nicht Gleichzeitigkeit der beiden Vorgänge ausdrückt, so scheint sich nur wiederum ein ideelles, nicht reales Verhältnis zwischen beiden Vorgängen zu ergeben,[88]) was, wie gezeigt, hinter dem Gedanken von v. 2 und 4 zurückbleibt. Aber es folgt auch noch erst eine Erklärung des in dem Absichtssatz liegenden Hauptgedankens von 4ᵇ in dem Satz (5): „Denn, wenn wir mit dem Gleichnis seines Todes in eins verwachsen geworden sind, werden wir aber auch (mit dem Gleichnis) der Auferstehung (in eins verwachsen) sein“. Von den beiden Bedeutungen, welche *συμφύειν* in seinen intrans. Formen hat: „zusammen entstehen, mit einander wachsen“ und „zusammenwachsen, in eins verwachsen“[89]) kann

---

[87]) Die zu 3, 23; 5, 2 nachgewiesene Bedeutung von *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* (hier *τοῦ πατρός*) ist hier unanwendbar. Cf vielmehr Jo 11, 4. 40; 12, 28; 13, 31 f.

[88]) Cf Eph 2, 5 f. *συνεζωοποίησεν τῷ Χρ. . . . καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ*; in Verbindung mit der Taufe Kl 2, 12 f.; 3, 1; *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* Gl 2, 19.

[89]) Ersteres gaben die Lat wieder durch *complantanti facti sumus* (dg Vulg, *consati sumus* Tert. pert. 17; carn. res. 47, noch ungenauer S¹ „zusammen gepflanzt wurden wir mit ihm“); die richtige Bedeutung wäre

hier nur die letztere in Betracht kommen; denn erstens ist die Entstehung der durch die Taufe zu stande gekommenen Verbindung der Christen mit Tod und Auferstehung Christi nicht gleichzeitig mit diesen Erlebnissen Christi geschehen, und zweitens wäre nicht zu begreifen, warum Pl nicht *συμπεφύκαμεν* oder, dem *συνετάφημεν* entsprechend, *συνέφυμεν* schrieb. Er faßt vielmehr mit *σύμφυτος* das in der Gegenwart vorliegende Ergebnis des *συμφῦναι* ins Auge und schließt durch *γεγόναμεν* ausdrücklich die Vorstellung aus, daß die Christen sich von Haus aus in diesem Zustand oder Verhältnis befanden. Sie standen von Geburt nicht in diesem Verhältnis zu Christus, sondern sind durch die Taufe in dasselbe gekommen. Heißt aber *σύμφυτος* „in eins verwachsen, zu inniger Einheit verbunden", so fordert es noch dringender, als bei der anderen Bedeutung, einen Dativ [90]) zur Vervollständigung seines Begriffs und findet einen solchen in *τῷ ὁμοιώματι*. Auf die Verbindung von *σύμφυτοι* mit *τοῦ θανάτου αὐτοῦ* konnte der Leser um so weniger raten, da bei Pl, wie überall in der Bibel (sehr häufig in LXX), der auf *ὁμοίωμα* folgende Genitiv stets auch zu diesem gehört (Rm 1, 23; 5, 14; 8, 3; Phl 2, 7). Auch würde sich bei jener Verbindung für *τῷ ὁμ.* kein erträglicher Sinn ergeben. Da *ὁμοίωμα* hier den Artikel und überdies niemals die abstrakte Bedeutung „Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit" hat, könnte jedenfalls die Meinung nicht die sein, daß die Christen vermöge einer gewissen Ähnlichkeit eines von ihnen erlebten Vorgangs (mit dem Sterben Christi) oder in abbildlicher Weise mit dem Tode Christi in eins verwachsen seien. Hält man an der konkreten Bedeutung von *ὁμοίωμα* fest und erkennt man die Notwendigkeit der Verbindung dieses Wortes mit *σύμφυτοι* einerseits und mit *τ. θαν. αὐ.* andrerseits an, so kann auch der Sinn der letzteren Verbindung nicht zweifelhaft sein. Es kann *τὸ ὁμ. τ. θαν. αὐ.* nicht heißen „das Abbild des Todes Christi"; denn mit der Taufe, welche allein damit gemeint sein könnte, wächst der Täufling nicht zu einer Einheit zusammen, sondern er empfängt sie, läßt sie an sich geschehen und tritt dadurch nach v. 3 in eine Beziehung zu Christus und zwar zu seinem Tode. Es ist also, wie 5, 14

---

durch *coalescere* auszudrücken gewesen, wenn davon ein part. perf. gebildet werden könnte. Nicht ganz entsprechend wäre *concreti*.

[90]) Daß *σύμφυτος* vereinzelt c. Gen. verbunden vorkommt (Kühner-Gerth I, 432 A 2; Fritzsche S. 369. 370), wie *συμφυής, συγγενής* (Lc 1, 36; Rm 9, 3), *σύντροφος* (AG 13, 1), auch *γνωστός τινος* neben *γνωστός τινι* (Jo 18, 15. 16), erklärt sich teils daraus, daß die durch das Verbum ausgedrückte sinnliche Vorstellung verblaßt ist, teils daraus, daß die Verbaladj. oder sonst von Verben abgeleiteten Adj. ihren adjekt. und prädikativen Charakter abgestreift haben und mehr oder weniger mit Subst. wie *σύνδουλος, σύμβουλος, συγκληρονόμος* auf gleiche Linie gerückt sind. Hier aber ist *σύμφυτοι (γεγόναμεν, ἐσόμεθα)* Prädikat.

ὁμοίωμα im Sinn von Vorbild, Typus zu verstehen und τοῦ θαν αὐ., wie dort τῆς παραβάσεως, als ein Gen. der Apposition. Mit dem Vorbild, welches der Tod Christi ist, oder mit dem Tode Christi als dem Typus eines an den Christen sich vollziehenden Vorgangs sind sie durch die Taufe in die innigste Beziehung gesetzt. Ob es v. 3 heißt „auf den Tod Christi wurden wir getauft", oder v. 4 „wir wurden durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben", oder v. 5 „wir sind mit dem Tode Christi als dem Typus eines damit vergleichbaren eigenen Erlebnisses so enge verbunden geworden, als ob wir mit ihm zusammengewachsen wären": gemeint ist immer dasselbe, nur daß der Ausdruck in drei Stufen zu immer größerer Innigkeit sich erhebt. Nicht die Taufhandlung, sondern das durch die Taufe gewirkte ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ (v. 12) ist das Abbild oder die Nachbildung des Sterbens Christi. Wenn hiernach der Bedingungssatz v. 5ᵃ keinen wesentlich neuen Gedanken, sondern nur eine Wiederaufnahme von v. 4ᵃ in vollerem Ton bringt, so ruht auch in diesem Vers der größere Nachdruck auf dem Nachsatz. Dieser ist aber aus dem Vordersatz zu ergänzen; denn ohne solche Ergänzung würde zu übersetzen sein: „wir werden aber auch der Auferstehung zugehören", was nur ein wunderlicher Ausdruck[90a]) dafür sein würde, daß wir dereinst auferstehen werden. Dieser Gedanke aber wäre dem Zusammenhang und der wesentlichen Absicht von 6, 1—14 fremd, und seine Bedingtheit durch die im Vordersatz behauptete innige Verbindung der Getauften mit dem Tode Christi wäre hier wie auch v. 8 durchaus nicht einleuchtend. Steht fest, daß σύμφυτος im Vordersatz nicht zu dem Gen. τοῦ θαν., sondern zu dem Dat. τῷ ὁμ. gehört und kann daher derselbe auch nicht mit τῆς ἀναστάσεως im Nachsatz verbunden werden, so genügt es nicht, aus dem Vordersatz σύμφυτοι zu ergänzen. Es muß vielmehr alles das aus dem Vordersatz ergänzt werden, was nicht seinen Gegensatz im Nachsatz findet (γεγόναμεν : ἐσόμεθα, τοῦ θαν. αὐ. : τῆς ἀναστάσεως). Der vervollständigte Satz würde also lauten: ἀλλὰ καὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σύμφυτοι ἐσόμεθα.[91]) Dies kann nun erst recht nicht ein Hinweis auf die zukünftige Leibesauferstehung sein, etwa im Sinn von Rm 8, 11; Phl 3, 21. Abgesehen davon, daß ein solcher, wie gesagt, dem Zusammenhang und der Absicht der ganzen Erörterung in 6, 1—14

[90a]) Hb 10, 39; 1 Th 5, 6 (nach vorangehendem υἱοὶ φωτός — ἡμέρας cf Lc 20, 36 τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες) bieten keine ausreichende Analogie; denn in diesen Fällen bezeichnen die Genitive eine Charaktereigenschaft (wie unser „ein Mann von Ehre") oder Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Menschen des angegebenen Charakters.

[91]) Cf die erforderlichen Ergänzungen zu ἀλλὰ διὰ κτλ. 4, 13, auch zu zwei Seiten eines Gegensatzes 4, 16; 11, 6.

widerstrebt, wäre diese Deutung sprachlich unmöglich. In Verbindung mit einem Begriff wie *σύμφυτος* (= *συμπεφυκώς*) ist *ἐσόμεθα* gleichbedeutend mit einem Fut. exactum. Es drückt die logische Forderung eines der Vergangenheit angehörigen Geschehens aus, wie dies durch obige Übersetzung ausgedrückt ist. Wenn die Getauften durch die Taufe in eine innige Verbindung mit dem Tode Christi als dem Typus eines an ihnen sich vollziehenden Vorgangs getreten sind, so werden d. h. so müssen sie eben damit auch in eine innige Verbindung mit der Auferstehung Christi als dem Typus eines analogen Vorgangs in ihrem eigenen Leben getreten sei.[92] Während also die Verknüpfung der Getauften mit dem Tode Christi von vornherein als mit der Beziehung der Taufe auf denselben gegeben scheint (v. 3—4), wird die Überzeugung, daß die Getauften mit der Auferstehung Christi verknüpft sind, als eine Schlußfolgerung aus ihrer Verknüpfung mit dem Tode Christi ausgesprochen (v. 5). Zu dem Obersatz (v. 5ª) des Syllogismus ergänzt der christliche Leser von selbst aus v. 4 den Untersatz: „Christi Tod ist nicht ohne seine Auferstehung zu denken" oder „ist die Einleitung zu dieser". Es könnte scheinen, daß auch damit nur erst eine ideale, nicht eine reale Beziehung des durch die Taufe vermittelten Erlebnisses zu der Geschichte Jesu gegeben sei, was, wie gesagt (S. 181), dem Ausgangspunkt der ganzen Erörterung nicht und noch weniger der Ausführung in v. 6 entspricht. In der Tat sind Tod und Auferstehung Christi rücksichtlich ihrer möglichen Wirkung auf andere Menschen durchaus nicht gleichartige Tatsachen. Der Tod Christi ist ein schlechthin vergangenes Ereignis; der gekreuzigte Christus existirt als solcher nicht mehr. Zu dem Totgewesenen und zu seinem Tode kann man nur ein ideales Verhältnis haben. Der Auferstandene dagegen steht für immer in dem dadurch begründeten Zustand der Lebendigkeit (cf v. 9f.; Ap 1, 18); man kann nicht in Gemeinschaft mit ihm treten, ohne realen Anteil an seinem Leben zu empfangen. Von da aus fällt aber auch auf das ideale Verhältnis der Getauften zum Tode Christi ein neues Licht. Die innige Verbindung mit der Auferstehung Christi und dem Auferstandenen, in welcher die Getauften stehen, ist begleitet (v. 6) von der Erkenntnis,[93] „daß unser alter Mensch mitgekreuzigt

---

[92]) Cf S. 274 zu 5, 15 mit Aorist im Nachsatz, ebenso mit Fut. 5, 19 oben S. 285 cf auch 3, 30; dagegen 5, 9. 10. 17 von zukünftigem Geschehen.

[93]) Da v. 5 keine Aufforderung zu einem so oder so gearteten Verhalten der Christen enthält, kann *τοῦτο γινώσκοντες* auch nicht einen Beweggrund für ein entsprechendes Verhalten einleiten. Ebensowenig aber auch einen Beweggrund für das Aussprechen der in v. 5 enthaltenen Behauptung oder für die dort ausgesprochene Überzeugung, was nur dann möglich wäre, wenn v. 5 *πιστεύομεν* oder *λέγομεν ὅτι καὶ τῆς ἀν. κτλ.* stünde (cf v. 8 mit folgendem *εἰδότες* v. 9). Wie v. 5 wirklich lautet, könnte eine

wurde, damit der Sündenleib außer Wirksamkeit gesetzt (oder vernichtet) werde, (was dazu dienen soll), daß wir nicht mehr als Sklaven der Sünde dienen". Während bis dahin (v. 2. 4. 5) als Subjekt des in der Taufe sich vollziehenden Sterbens die Personen der Täuflinge ohne einschränkende Näherbestimmung genannt waren, tritt an Stelle des *ἡμεῖς* hier *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος*, was ein *ὁ καινὸς ἄνθρ.* als Gegensatz fordert,[94]) also die Entstehung und Existenz eines neuen Menschen voraussetzt. Nur vom Standpunkt des getauften und durch die Taufe neugewordenen Menschen kann derselbe Mensch nach der Beschaffenheit, in welcher er zur Taufe kam, „der alte Mensch" genannt werden. Obwohl der alte Mensch nach Pl neben dem neuen noch fortbesteht, so daß der Christ aufgefordert werden kann und muß, jenen abzulegen, diesen anzuziehen (Eph 4, 22—24; Kl 2, 9f. cf Rm 12, 2; 13, 14), sind sie doch nicht zwei Teile des Christen wie Leib und Seele, Körper und Geist, oder auch innerer und äußerer Mensch (Rm 7, 22; 2 Kr 4, 16; Eph 3, 16), sondern beide Begriffe umfassen die ganze Persönlichkeit je nach ihrer Beschaffenheit vor und nach ihrer Taufe. Andrerseits aber bezeichnen sie auch nicht zwei verschiedene Personen, da die durch die Taufe bewirkte Erneuerung die Identität des Ich nicht aufhebt. Diese wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß der Christ den alten Menschen noch an sich hat, während er doch schon ein neuer Mensch geworden ist; denn ein und dasselbe Ich kann sich entweder durch die aus dem alten Zustand oder durch die aus dem neuen Zustand herrührenden Kräfte und Antriebe bestimmen lassen und stellt sich dann je nachdem als ein alter oder neuer Mensch dar. Eine wirkliche Erneuerung, eine *παλινγενεσία*, wie Pl Tt 3, 5 es nennt, hat der Christ gleichwohl erlebt, weil er durch die Taufe nicht nur mit dem gestorbenen Christus in eine ideale, sondern auch mit dem auferstandenen Christus in eine reale Gemeinschaft versetzt ist.[95]) Nur vollendet ist diese Erneuerung mit der Taufe noch nicht. Mit Christus ans Kreuz geschlagen ist der alte Mensch; damit ist aber das, was an ihm sterben muß, damit er ein neuer werde, noch nicht schlechthin tot und noch nicht ohne mächtigen Einfluß auf die ganze Persönlichkeit. Dies ist vielmehr, wie *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρ-*

Bestätigung der dortigen Behauptungen nur etwa durch *οἴδαμεν γάρ* oder dgl. eingeführt werden.

[94]) Eph 4, 22. 24 (cf 2, 15); Kl 3, 9. 10 *(τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον)*; Gl 6, 15 *καινὴ κτίσις*, dasselbe 2 Kr 5, 17 mit der Erläuterung *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά* (ohne *τὰ πάντα*, also „siehe, es (das Alte) ist neu geworden" oder „entstanden ist Neues"); Tt 3, 5 von der Taufe *διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.*

[95]) Daß dies durch Empfang des ein neues Leben schaffenden Geistes Christi bewirkt ist, wird 8, 2—27 dargelegt, während der Fortbestand der Duplicität von altem und neuem Leben im Christen 7, 14—24 bezeugt ist.

τίας sagt, ein noch erst zu erreichender Zweck des *συνσταυρωθῆναι* des alten Menschen. Unter dem Leib der Sünde ist nicht die Gesamtheit der Sünden zu verstehen, welche dann hier mit einem vielgliedrigen Körper verglichen wäre,[96]) eine wunderliche Anschauung, die bei Pl ihresgleichen nicht findet; es wird vielmehr der wirkliche Leib des Menschen nach der ihm anhaftenden Sünde eigenschaftlich charakterisirt, wie anderwärts nach dem Tode, dem er von Geburt an verfallen ist (Rm 7, 24), oder nach dem Fleischesstoff, aus dem er besteht (Kl 2, 11), oder auch nach dem niedrigen Zustand, in welchem er sich dermalen befindet (Phl 3, 21). Der Leib oder auch das Fleisch (Rm 8, 3) ist so nach der Sünde zu benennen, weil nach 5, 12—19. 21 die Sünde ebensowohl wie der Tod vom Stammvater auf alle seine Nachkommen sich fortgeerbt hat, dieser Zusammenhang aber zwischen Adam und seinem Geschlecht durch die leibliche Fortpflanzung begründet ist (cf Ps 51, 7; Jo 3, 6). Die in folge der Übertretung Adams dem Tode verfallene und durch die Sünde gleichsam vergiftete leibliche Menschennatur ist der Träger der sich forterbenden Sünde sogut wie des sich forterbenden Todes. Denn in und mit dem Tode herrscht die Sünde königlich über die Adamskinder (5, 21). Wie sich zu der damit gegebenen, also angeborenen Sündhaftigkeit der Adamskinder das persönliche Sündigen derselben verhalte, wird 7, 7—24 dargestellt. Aber schon hier ergibt sich aus dem angegebenen Zweck der in der Taufe erlebten Kreuzigung des alten Menschen, daß der von der Geburt her mit sündhaften Trieben behaftete Leib auf das werdende und gewordene Ich einen mächtigen und verderblichen Einfluß übt, bis durch die Versenkung des Menschen in den Tod Christi und seine Versetzung in die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus das Ich aus dieser Knechtung durch den Sündenleib in grundlegender Weise befreit wird oder mit a. W. der alte Mensch gekreuzigt wird und der neue Mensch entsteht. Daß aber andrerseits damit die Befreiung des Ich von der Einwirkung des Sündenleibes noch nicht vollendet ist, sagt noch deutlicher als der Finalsatz *ἵνα καταργ. κτλ.* der ihm untergeordnete, gleichfalls finale Infinitivsatz *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.* Damit ist als der beabsichtigte Erfolg der Außerkraftsetzung des Sündenleibes, welche hier nicht (cf dagegen Gl 5, 24) als eigene Tat der Christen dargestellt ist, ein entsprechendes persönliches Verhalten desselben, ein bewußtes und beharrliches Vermeiden des früher der Sünde geleisteten Sklavendienstes genannt, dasselbe, was 6, 13. 19 in negativer und positiver Form zum Gegenstand einer Ermahnung gemacht und 8, 13 ein fortgesetztes Töten der Handlungen des Körpers

---

[96]) Schon Orig. erwog diese Deutung, welche Abstr, Chrys. und viele andere als selbstverständlich vortrugen, neben der oben im Text gegebenen.

genannt wird. Daß dies nicht nur eine Pflicht der Getauften, sondern ihnen auch möglich sei, wird v. 7—14 gezeigt.

An die Spitze stellt Pl den Satz (7): „Denn wer gestorben ist, ist von der Sünde losgesprochen." Daß dies ein gemeingiltiger Satz und nicht eine Aussage über die Christen ist, welche in der Taufe den Tod Christi nachträglich miterlebt haben, also in uneigentlichem Sinn gestorben sind, ergibt sich schon daraus, daß aus dem in v. 2—6 beharrlich festgehaltenen Plural der ersten Person hier in den Singular der dritten Person übergegangen wird; ferner daraus, daß in der Anwendung dieses Satzes auf die Christen (8) die erste Person des Plurals wieder eintritt, zugleich aber auch der unzweideutige Ausdruck für das geistliche Sterben *ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* nötig befunden wird. Soll also v. 7 von jedem Menschen gelten, der gestorben ist, so versteht sich auch von selbst, daß nicht gemeint sein kann, ein solcher sei eben damit, daß er starb, von der Schuld der Sünde freigesprochen.[97]) Wie sollte dies von dem unbußfertigen Sünder gelten, der in seinen Sünden dahingestorben ist![98]) Es kann auch nicht gemeint sein, daß jeder Gestorbene in und mit seinem Sterben die ihm gebührende Strafe empfangen habe. Denn abgesehen davon, daß die dabei vorausgesetzte Bedeutung von *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* der Bibel völlig fremd ist, verträgt sich mit derselben nicht die Verbindung mit *ἀπό τινος*.[99]) Auch würde der so gemeinte Satz ganz ungeeignet sein, die vorige Behauptung, daß die Christen in folge der Kreuzigung des alten Menschen der Sünde nicht mehr dienen sollen, zu begründen oder zu erläutern. Es müßte vielmehr die Aussage vorangehen, daß die Getauften als geistlich Gestorbene weiterhin keine Strafe mehr zu fürchten haben. Vor allem aber würde der so verstandene Satz weder auf den Frommen passen, der sterbend im Frieden Gottes dahinfährt (Gen 49, 18; Lc 2, 29; Phl 1, 20f.), noch auf den unbußfertigen Sünder, welcher die seiner Sünde angemessene Strafe erst jenseits des Sterbens zu erwarten hat (Mt 5, 26; Lc 12, 5; Hb 9, 27). Wahr ist der Satz nur dann, wenn

---

[97]) Sprachlich möglich wäre dies. Zwar Sir 26, 20 (al. 28 oder 29) *οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας* ist wahrscheinlich im Sinne von Ps 73, 13; Ap 22, 11 „sich rein halten" zu verstehen. Auch vielleicht Test. XII patr. Sym. 6, 1. Cf aber Herm. vis. III, 9, 1 und vor allem AG 13, 38, wo zu *ἀπὸ πάντων, ὧν (= ἀφ' ὧν) οὐκ ἠδυνήθημεν . . . δικαιωθῆναι, . . . πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται* im Anschluß an die Verkündigung der durch Christus zu erlangenden *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* nur wieder *ἁμαρτιῶν* ergänzt werden kann und somit Erlaß der Sündenschuld zu verstehen ist.

[98]) Jo 8, 21. 24; Lc 16, 22f.; 1 Kr 15, 17f.

[99]) Unter allen, zum teil schon von den alten Lexikographen beachteten Belegen für *δικαιοῦν* = „die gebührende Strafe verhängen" von Herodot I, 100 an (Steph. Thes. in buntester Ordnung) zeigt keiner diese Konstruktion. Es ist auch nicht abzusehen, wie sie dabei möglich sein sollte.

Pl hier das Sterben des Menschen als einen tatsächlichen Urteilsspruch Gottes[100]) ansieht, durch welchen der Mensch von der ihn zeitlebens beherrschenden Macht der Sünde losgesprochen wird. Diese Betrachtung des Sterbens ergibt sich aus der sehr einfachen und unbestrittenen Erwägung, daß der Tod den Menschen der Möglichkeit beraubt, fernerhin zu handeln, also auch zu sündigen. Bei Anwendung der Aussage von der Wirkung des gemeinen Sterbens aller Menschen auf die Getauften, welche auch ein Sterben erlebt haben, ergibt sich zunächst der Satz, daß auch sie durch einen Rechtsspruch Gottes von dem Sklavendienst der Sünde losgesprochen sind. Da aber, wie gezeigt, die Taufe sie nicht nur in ein ideales Verhältnis zu dem Tode Christi, sondern auch in eine reale Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi und dem Auferstandenen versetzt hat, so daß ein neues Leben in ihnen entstand, welches in dem Maße, als es sich entwickelt, ihrem alten Leben ein Ende macht, so handelt es sich auch hier wie bei dem gemeinen Sterben nicht um einen Urteilsspruch, von dem dahin steht, ob, wann und wie er vollstreckt werden wird, sondern um einen tatsächlichen Eingriff Gottes in das Menschenleben, durch welchen der Wille Gottes, daß die Getauften nicht mehr der Sünde dienen, nicht nur ausgesprochen wird, sondern auch anfängt sich zu verwirklichen.[1]) Das Sterben, das die Christen erlebt haben, hat ihnen die Möglichkeit eines ihrem früheren Sündendienst entgegengesetzten „Wandels in Neuheit des Lebens" gegeben. Zu diesem Hauptgedanken von v. 4—6 kehrt Pl mit dem Satz zurück (8): „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden". Obwohl das Fut. *συνζήσομεν* nicht Ausdruck einer aus der im Bedingungssatz ausgesprochenen Voraussetzung sich ergebenden logischen Folgerung sein kann, vielmehr ein zukünftiges Geschehen bezeichnet, welches ebensogewiß

---

[100]) Tatsächliche Vorgänge betrachtet Pl auch sonst unter dem Bilde von richterlichen Urteilen z. B. 2, 27 (oben S. 144); 8, 3; Gl 2, 11. S. auch oben S. 277 A 50 über *δικαίωμα*. Das *ἀπό τινος* in Verbindung mit *δικαιοῦσθαι* bezeichnet hier nicht wie Mt 11, 19 (Bd I², 231 f. A 30 a. E.), ziemlich gleichbedeutend mit *ἔκ τινος*, die Sache oder Seite, woher die *δικαίωσις* kommt, sondern das, wovon das Objekt der *δικαίωσις* in folge dieser Handlung loskommt, cf *καταργεῖσθαι* Rm 7, 2. 6; Gl 5, 4 (Bd IX², 248 A 62); *ἀποθανεῖν* Kl 2, 20, besonders häufig solcher Gebrauch von *ἀπό* bei Hermas z. B. mit *διαφθαρῆναι* und *καταφθαρῆναι* sim. IV, 7; VI, 2, 4; *ἀποτυφλοῦσθαι* mand. V, 2, 7; *σκανδαλίζεσθαι* mand. VIII, 10. Mehr darüber in m. Hirten des Hermas S. 490 f. Grammatisch unterscheidet sich diese Konstruktion von *δικαιοῦσθαι* nicht von der in A 97 belegten. Nur der Zusammenhang entscheidet darüber, ob die Sünde dabei als Schuld oder wie hier als beherrschende Macht gedacht ist cf 5, 21; 6, 6. 12—19. 18—23.

[1]) 1 Pt 4, 1 *ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*. Demosth. epist. 3, 14 (Epistolgr. ed. Hercher p. 227) *πᾶσι γὰρ πάντων τῶν ἁμαρτημάτων ὅρος ὁ θάνατος*. Artemid. oneirocr. II, 49 p. 150, 9.

ein Gegenstand des christlichen Glaubens ist, als die Christen mit Christus gestorben sind, kann darunter doch nicht die leibliche Auferweckung verstanden werden, auf welche die Christen hoffen und warten.[2]) Denn nach allem, was seit v. 1 gesagt ist und bis v. 14 nachfolgt, handelt es sich um eine Beteiligung am Leben des auferstandenen Christus, welche durch die Taufe begründet ist und in einem neuen sittlichen Lebenswandel sich fortsetzt und darstellt. Das von *πιστεύομεν* abhängige *συνζήσομεν* drückt wie das Fut. *οὐ κυριεύσει* v. 14 die Zuversicht der Christen aus, daß es ihnen gelingen werde, in der Lebensgemeinschaft mit Christus, in die sie versetzt sind, zu beharren, in ihrem Wandel sie zu bewähren. Diese Zuversicht ist aber nicht Vertrauen auf ihre eigene Treue oder sittliche Kraft, sondern gründet sich (9) auf ihr Wissen[3]) darum, daß Christus, nachdem er aus den Toten erweckt worden ist, nicht mehr stirbt: der Tod seiner nicht mehr Herr wird.[4]) Obwohl dies, wie schon die Einführung durch *εἰδότες* zeigt, für jeden Christen außer allem Zweifel steht, wird es doch noch durch v. 10 begründet, um die beabsichtigte Anwendung auf die an Christi Tod und Auferstehung nachträglich und abbildlich beteiligten Christen anschaulicher zu gestalten. Im Gegensatz zu der denkbaren Möglichkeit, daß der Erlöser mehr als einmal in die Welt habe kommen und zur Sühnung der Sünden habe sterben müssen (Hb 9, 25 ff.), heißt es (10): „Denn den Tod, welchen er erlitten hat, hat er einmal für immer in Beziehung zur Sünde erlitten; das Leben aber welches er lebt, lebt er in Beziehung zu Gott".[5]) Formell ist *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν* hier nicht anders wie

---

[2]) Rm 8, 11. 17–25; Phl 3, 21; 2 Tm 2, 11 f. Pl würde *ἐλπίζομεν* statt *πιστεύομεν* geschrieben haben, wenn er an die zukünftige Leibesverklärung dächte. Ephr. faßte diese mit dem rechten Wandel im Diesseits zusammen.

[3]) An sich könnte *εἰδότες*, wie sonst *οἴδαμεν γάρ* oder *δέ* (2, 2; 3, 19; 8, 22), eine bloße Erinnerung daran sein, daß die so eingeleitete Tatsache für das christliche Bewußtsein feststeht, während doch nicht dieses Bewußtsein, sondern die bewußte Tatsache selbst das Argument bildete. Hier aber entspricht *εἰδότες* ebenso deutlich dem *πιστεύομεν* wie der mit *ὅτι* eingeleitete Satz in v. 9 dem gleichförmigen Satz in v. 8. Es handelt sich also um ein den Glauben begleitendes und begründendes Wissen cf 5, 3. Wenn es denkbar wäre, daß der auferstandene Jesus nach einer Zeit der Lebendigkeit noch einmal dem Tode anheimfiele, würde der Glaube der Christen an eine dauernde Lebensgemeinschaft mit ihm der festen Grundlage entbehren.

[4]) Das Praes. *κυριεύει*, neben dem *κυριεύσει* nur schwach bezeugt ist, gewinnt ebenso wie *ἀποθνήσκει* durch die Verbindung mit *οὐκέτι* fut. Sinn. Wie aber *ἀποθνήσκειν* nicht einen Zustand, sondern einen Vorgang bezeichnet, so heißt *κυριεύειν* hier auch nicht „Herr sein", als ob während des Erdenlebens Jesu der Tod über ihn geherrscht hätte, sondern im Gegensatz zu der vorübergehenden Überantwortung des sterbenden Jesus an die Macht des Todes „Herr werden". Cf oben S. 279 A 53 zu 5, 17.

[5]) Die Fassung von *ὅ* = „was aber sein Sterben resp. sein Leben an-

v. 2 gemeint. Nur aus der völligen Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem Christus während seines Erdenwandels, und in welchem die Christen vor ihrer Bekehrung zur Sünde standen, ergibt sich eine wesentliche Verschiedenheit des Sinns, in welchem Christus, da er starb, und die Christen, da sie getauft wurden, der Sünde gestorben sind. Der Sünde hat er nie als seiner Herrin gedient; aber sein ganzes Leben von der Geburt und Beschneidung bis zum Tod und Begräbnis ist doch insofern ein durch die in der Welt königlich herrschende Sünde bedingtes gewesen, als er es als Bruder, Diener und Erlöser der sündigen Menschen geführt, unter einem Gesetz für sündige Menschen gestanden und zuletzt den Tod, welcher der Sünde Sold ist (6, 23), erlitten hat, so daß er, der schlechthin Gehorsame, Gerechte, Sündlose (5, 18. 19; Phl 2, 7 f.) als eine Verkörperung der Sünde (2 Kr 5, 21) und des über die Sünder ausgesprochenen Fluchs Gottes (Gl 3, 13) sich darstellte. Während dieses ganzen Lebens war sein Blick auf die Sünde der Brüder gerichtet. Ohne eigens auszusprechen, daß Christus dieses Leben zum Zweck der Sühnung und Tilgung der Sünde geführt habe, was durch *διὰ τὴν ἁμαρτίαν* oder *περὶ* oder *ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας* auszudrücken gewesen wäre, konnte der Ap. doch auf richtiges Verständnis des kühnen Gedankens rechnen, daß Christus, da er starb, das Ende eines der Sünde zugewandten Lebens erreichte, und zwar einmal für immer, so daß an eine Rückkehr zu einem durch die Sünde bedingten Leben nicht zu denken ist.[6]) Einer Näherbestimmung des Wortsinns aus dem, was jedem Christen selbstverständlich ist, bedarf auch der zweite Satz. Auch während seines Erdenlebens hat ja Christus, wie kein anderer Mensch, Gotte gelebt, ein Gotte geweihtes Leben geführt; und andrerseits hat er auch jetzt als der Auferstandene und Erhöhte sich in noch sehr bedeutsamer Weise mit den sündhaften Menschen, ihren Sünden und Schwachheiten zu befassen (Rm 8, 34). Die Meinung ist also nur die, daß die Existenzweise oder die Gestalt des eigenen Lebens, in welcher Jesus seit seiner Auferweckung sich befindet, nicht mehr wie bis zu seinem Tode durch seine Beziehung zur menschlichen Sünde und seine innige Gemeinschaft mit den Sündern, sondern nur durch seine Beziehung zu Gott und seine nun allen Schranken enthobene Gemeinschaft mit

---

langt" (cf Kühner-Gerth II, 437) ist jedenfalls in bezug auf den zweiten Satz unnötig (cf Gl 2, 20), aber überhaupt wegen Mangels an Beispielen dieses Sprachgebrauchs im NT (s. Bd IX², 72 A 90 zu Gl 2, 20) unwahrscheinlich. Das gutgriechische *ζωὴν ζῆν, θάνατον ἀποθνήσκειν* oder *τελευτᾶν* erklärt die Redewendung befriedigend cf Buttmann S. 130.

[6]) Zu *ἐφάπαξ*, auf welches durch den Zusammenhang mit dem *οὐκέτι ἀποθνήσκει* und *κυριεύει* in v. 9 starker Ton fällt cf Hb 7, 27; 9, 12; 10, 10, Einl II², 86 A 3.

Gott bedingt und bestimmt sei. Da dieser Umschwung im Dasein und Sosein Christi nach v. 5 ein *ὁμοίωμα* dessen ist, was die Christen in ihrer Taufe erlebt haben, so können die Leser nun auch aufgefordert werden (11), sich selbst anzusehen als tot für die Sünde, Gotte aber lebend in Christus Jesus.[7]) Daß *λογίζεσθε* ein Indikativ sein sollte,[8]) ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil dann der Wiedereintritt der Anrede an die Leser, statt deren hinter v. 2 beharrlich das den Ap. mit allen Christen zusammenfassende Wir angewandt war, keine natürliche Erklärung fände. Warum hieße es nicht: *οὕτως καὶ ἡμεῖς λογιζόμεθα* oder *λογιζόμεθα οὖν* (cf 3, 28)? Sodann aber würde die bestimmte, durch nichts eingeschränkte Behauptung, daß die Leser, auf welche durch *καὶ ὑμεῖς* nachdrücklich hingewiesen wird, sich auf grund ihrer Taufe wirklich so betrachten, nach dem Ausdruck des Zweifels eben hieran (3), und hinter der dadurch veranlaßten gründlichen Ausführung (4—10) äußerst befremdlich sein. Das *οὕτως καὶ ὑμεῖς*, wodurch auf alle Fälle das bei den Lesern vorausgesetzte Gestorbensein in bezug auf die Sünde und ihr Leben in Beziehung zu Gott mit dem, was v. 10 vom Gestorbensein und Leben Christi gesagt war, verglichen wird,[9]) könnte an sich auch die Tatsache selbst einführen, welche die zweiseitige Beschaffenheit der Leser mit den beiden einander folgenden Daseinsformen Christi vergleichbar macht, mit anderen Worten: es könnte, ohne ein *λογίζεσθε ἑαυτούς* dazwischen, fortgefahren werden: *νεκροὶ μέν ἐστε κτλ.* Nur wäre dies lediglich eine Wiederholung des in v. 5 ausgesprochenen Gedankens. Ebensogut aber konnte an das *οὕτως καὶ ὑμεῖς* auch die Ermahnung an die Leser sich anschließen, dem nachgewiesenen Tatbestand entsprechend sich auch zu beurteilen, und nur dies entspricht der mit *πιστεύομεν* (8) eingetretenen, in *εἰδότες* (9) festgehaltenen Wendung des Gedankens von den geheimnisvollen, an

---

[7]) Die schwankende Stellung von *εἶναι* teils vor (א*BC) teils hinter (KLP u. die Masse der Min) *νεκροὺς μέν* ist ein starkes Argument für die uralte LA ohne *εἶναι*. So AD (d hat *esse*) G g Tert. pud. 17; carn. res. 47; fraglich bleibt wohl, ob auch S[1] Kopt Arm dafür anzuführen sind.

[8]) So Bengel u. Hofm. Letzterer läßt außerdem mit *εἰδότες* v. 9 eine über v. 10 als eine Parenthese hinweg in v. 11 sich fortsetzende Periode beginnen, wogegen 1) spricht der Mangel einer überleitenden Partikel in v. 9, 2) die Unmöglichkeit für den Leser, den parenthetischen Charakter von v. 10 zu erkennen, da v. 11 durch *οὕτως καὶ ὑμεῖς* und seine inhaltliche wie formelle Kongruenz mit v. 10 an diesen aufs engste angeschlossen ist.

[9]) Daß dadurch der Vergleichungspunkt nicht in *λογίζεσθε* verlegt wird, als ob ein entsprechendes *λογίζεσθαι* auch bei Christus stattfände, verstand sich von selbst. Cf 1 Kr 9, 14 (*διέταξεν* ohne Äquivalent im vorigen). Wir sind daher hier so wenig wie 1 Kr 14, 9. 12 veranlaßt, hinter *ὑμεῖς* zu interpungiren und das weiter Folgende asyndetisch sich anreihen zu lassen.

die Taufe geknüpften Tatsachen des inneren Lebens zu der bewußten Stellungnahme der Getauften zu denselben. Der imperativischen Fassung des Satzes entspricht auch vorzüglich das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, wodurch sowohl das Gestorbensein für die Sünde als das Gott zugewandte Leben näherbestimmt wird. Die Leser sollen bedenken, daß sie nur insofern, als sie in Gemeinschaft mit Christus stehen, das Sündenleben als einen überwundenen Zustand hinter sich haben und in einem neuen Lebensstand sich befinden cf 2 Kr 5, 17. Gegen die imperativische Fassung spricht auch nicht, daß v. 12 mit einem *οὖν* zu einer gebieterischen Forderung in bezug auf das äußere Leben übergegangen wird. Denn, nachdem mit *λογίζεσθε* die mit *ἢ ἀγνοεῖτε* begonnene Erörterung zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt und damit abgeschlossen ist, kehrt Pl mit v. 12 zu dem *μὴ γένοιτο* von v. 2 zurück, und nicht aus der letzten Ermahnung für sich, sondern aus der ganzen Darlegung von v. 2—11 zieht er die Folgerung (12f.): „Es soll daher die Sünde nicht königlich herrschen in eurem sterblichen Leibe, was zum Gehorsam gegen seine Begierden führt,[10]) und stellt nicht eure Glieder als Ungerechtigkeitswaffen [11]) der Sünde zur Verfügung, sondern stellt euch selbst Gotte als gleichsam [12]) von den Toten her Lebendige und eure Glieder als Gerechtigkeitswaffen Gotte zur Verfügung". Hier wie in v. 14 greift Pl auf die Gedanken von 5, 20f. zurück. Dort hatte er von der in und mit der Königsherrschaft des Todes gegebenen Königsherrschaft der Sünde über alle Adamskinder geredet. Hier bezeichnet er als das Gebiet, auf welchem diese Herrschaft, der die Christen nicht mehr unterworfen sein sollen, von der Sünde ausgeübt wird, deren sterblichen Leib, und er beharrt in dieser durch v. 6 (*τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*) vorbereiteten Vorstellung, indem er wiederholt neben

---

[10]) Die alte LA *αὐτῇ* (DG, d*g Tert. carn. res. 47 u. a. Lat), welche teils die Stelle von *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* (אABC*, Method. ed. Bonwetsch p. 182, Vulg, S[1] Sah Kopt etc.) einnimmt, teils durch Anfügung eines *ἐν* mit letzterer LA verschmolzen wurde (KLP, S etc.), entstand leicht aus der Erwägung, daß dem *βασιλεύειν* der Sünde nur ein ihr geleisteter Gehorsam entspreche, weshalb auch einzelne Vertreter der Mischlesart am Schluß des Satzes *αὐτῆς* für *αὐτοῦ* schrieben. Eine alte Mißdeutung von v. 16 mag mitbestimmend gewirkt haben.

[11]) Sowohl die Artikellosigkeit von *ἀδικίας* und im Gegensatz *δικαιοσύνης*, als die deutliche Aussage, daß die Sünde und Gott die beiden Kriegsherren seien, zwischen welchen man zu wählen hat, verbietet es, daneben die Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit als die zwei Herren vorzustellen. Diese Genitive sind eigenschaftlich gemeint: mit Ungerechtigkeit oder mit Gerechtigkeit behaftete und sie fördernde Waffen können die Glieder sein.

[12]) So nach der LA *ὡσεὶ* (אABC, einige Min, Methodius l. l.), welche leicht durch das weiter verbreitete *ὡς* verdrängt wurde, weil 1) *ει* vor *ἐκ* leicht ausfiel, 2) *ὡσεὶ* bei Pl sonst nicht vorkommt, 3) ein bloßer Vergleich hinter den starken Ausdrücken in v. 4—11 matt erschien.

den Personen (v. 13. 16 ἑαυτούς) und statt derselben deren Glieder als Waffen und als Werkzeuge dessen, was geschehen und nicht geschehen soll, nennt.[13]) Selbstverständlich soll damit nicht geleugnet sein, daß arge Gedanken und böse Willensregungen, welche entweder nicht zur Tat werden oder überhaupt nicht des gegliederten Körpers als eines Werkzeugs bedürfen, gleichfalls Sünden und Zeichen der Herrschaft der Sünde über den Menschen seien. Wohl aber sieht man aus dieser beharrlich angewandten Art von Ermahnung, daß Pl bei seinen Lesern die entschiedene Bekehrung des Herzens zum Wollen des Guten (cf 6, 17) und den Besitz des von der Herrschaft der Sünde befreienden Geistes (cf 8, 2. 9) voraussetzt. Er konnte daher mit Sicherheit darauf rechnen, daß sie der Aufforderung zu theoretischer Selbstbetrachtung, wie er sie v. 11 ausgesprochen hat, sofort nachkommen werden. Damit war aber noch keineswegs gegeben, daß sie sich auf dem Gebiet ihres leiblichen Lebens, in ihrem täglichen Tun und Lassen der Herrschaft der Sünde entziehen und in einem wahrhaft neuen Leben wandeln werden (cf v. 1. 4). Gerade das Bewußtsein, daß sie in ihrem inneren Leben neue Menschen geworden seien, erfüllt von neuen Empfindungen, Gedanken und Willensbewegungen gegen Gott und Menschen, während doch andrerseits der Sündenleib (v. 6), mit dem sie zur Welt gekommen, ihnen noch anhaftet und als ihr Leib ihnen zur Grundlage und zum Werkzeug ihres tätigen Lebens dient, konnte Christen verleiten, das Fortherrschen der Sünde auf dem Gebiet ihres leiblichen Lebens als ein unvermeidliches Übel und schließlich als ein das innere geistliche Leben nicht wesentlich beeinträchtigendes Adiaphoron anzusehen. In Korinth, wo Pl diesen Brief schrieb (16, 1. 23), gab es Leute, welche tief in diesen Irrtum hineingeraten waren (1 Kr 6, 12—20). Von da aus erklärt es sich auch, daß Pl den Leib hier als sterblich bezeichnet. Ein Motiv zur Heiligung des Lebens liegt darin, daß der Leib auch des Christen dem Tode verfällt, durchaus nicht. Im Gegenteil, der Glaube an die ewige Bestimmung auch des Leibes und die Hoffnung auf die Befreiung und Erneuerung auch des leiblichen Lebens durch die Auferstehung ist ein stärkstes Motiv zur Heiligung des leiblichen Lebens.[14]) Dahingegen kann die Erwägung, daß der Leib des Christen, wie jedes anderen Menschen, trotz der Erlösung durch Christus dem Todesurteil verfällt (5, 16—18), wie er auch trotz alles sittlichen Strebens des Christen ein Quellort gottwidrigen Begehrens bleibt, zu dem Irrtum verleiten, dem Pl hier entgegentritt, daß man den Leib, weil er

---

[13]) Cf auch 7, 23; 8, 10—13; 12, 1; 13, 14.

[14]) 1 Kr 6, 13f.; 15, 29—34; Rm 8, 10—13. 23—25; Phl 3, 10—21; 1 Jo 3, 3.

sterblich ist, als unverbesserliches und unheilbares Anhängsel des eigenen Wesens seinem Schicksal überlassen müsse, und hat zu allen Zeiten manche Träger des Christennamens dazu gebracht, im Ringen nach allseitiger Heiligung zu erlahmen oder geradezu libertinistische Theorien aufzustellen. Dem gegenüber macht Pl mit den Worten *εἰς τὸ ὑπακούειν τ. ἐ. αὐ.* geltend, daß ein Herrschenlassen der Sünde auf dem Gebiet des Leibes den Christen selbst zu einem Knecht der Sünde mache. Denn Subjekt von *ὑπακούειν* kann nicht der Leib sein, der abgesehen von seinen Gelüsten keinen Willen hat, sondern nur die angeredeten Personen;[15]) und die Gelüste des Körpers sind die einzelnen Gestalten der ererbten Sündhaftigkeit des Körpers, nach welcher er v. 6 ein Sündenleib genannt war. Wenn das Ich sich in seinem Wollen und Handeln durch dieselben bestimmen läßt, wird es selbst der Herrschaft der Sünde untertan, so daß die *βασιλεία* der Sünde Seele und Leib umfaßt. Daher kann auch in v. 13[b] *ἑαυτούς* als der weitere Begriff neben und vor *τὰ μέλη ὑμῶν* treten. An die Forderung, daß die Herrschaft der Sünde auch auf dem Gebiet des Leibes nicht fortbestehen soll (12), schließt sich (13) in negativer und positiver Form die Forderung dessen, was die Christen tun sollen, damit es nicht wieder zu der unbedingten und ihr ganzes Dasein umspannenden Herrschaft der Sünde komme. Die zweimalige Bezeichnung der Glieder als *ὅπλα* gibt die Vorstellung eines Krieges zwischen der Königin Sünde[15a]) und Gott, dem König über alle Könige (1 Tm 6, 15). Sie kämpfen mit einander um die Personen der Christen; diese sind aber nicht willenlose Streitobjekte, sondern sind selbst auch die Söldner (cf 6, 23), durch welche die beiden Mächte ihren Streit ausfechten, und von deren Willigkeit und Tapferkeit die Entscheidung wesentlich mit abhängt. Wenn in einem Krieg zwischen menschlichen Königen undenkber ist, daß dieselben Soldaten beiden kriegführenden Mächten zugleich dienen, so ist dies bei den Christen zwar auch auf die Dauer unmöglich, aber doch insofern vorstellbar, als die Christen vor ihrer Bekehrung der Sünde Dienst leisteten, durch ihre Bekehrung aber in den Dienst des göttlichen Kriegsherrn getreten sind, ohne daß darum, solange sie in diesem Sündenleib mit seinen Begierden ihr Leben führen, jede Beziehung zur Sünde und jede Lockung zur Sünde für sie abgetan wäre. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, daß sie abwechselnd als Söldner der Sünde gegen Gott oder als Söldner Gottes gegen die Sünde ankämpfen, oder auch sich einbilden, sie könnten gleich-

[15]) Ein *ὑμᾶς* (cf v. 6 *ἡμᾶς*) war nicht erforderlich, da in *βασιλευέτω* eine indirekte Aufforderung an die Leser enthalten war, und wäre dicht hinter *ὑμῶν* unschön.

[15a]) Cf das der Sünde 5, 21; 6, 12 nachgesagte *βασιλεύειν*. Thdr *ὡς βασιλίδι τῇ ἁμαρτίᾳ σπεύδοντες ὑπηρετεῖσθαι.*

zeitig im Bereich des leiblichen Lebens der Sünde, im Bereich des geistlichen Lebens Gott dienen (cf 7, 25). Dies eben soll nicht sein. Der positiven Forderung, daß sie ihre Glieder als Gerechtigkeitswaffen Gotte zur Verfügung stellen, welche das gerade Gegenteil der negativen ist, wird vorangestellt und in sie miteingeschlossen, daß die Leser sich selbst Gotte so zur Verfügung stellen sollen, wie wenn sie von den Toten zum Leben auferstanden wären. Ist *ὡσεί* vor *ἐκ νεκρῶν* zu lesen, so liegt hier nicht ein nur bildlicher Ausdruck, sondern eine förmliche Vergleichung des christlichen Lebensstandes mit dem eines vom Tode Erstandenen vor, was überraschen konnte, nachdem in v. 4—6. 8. 11 ohne solche Kautel von einem Sterben und Auferstehen der Christen geredet war, und die Änderung in *ὡς* veranlaßte (s. A 11), welches auch auf eine wirkliche Eigenschaft hinweisen kann (1 Kr 7, 25; Hb 13, 17). Die Anschauung ist aber hier nicht ganz dieselbe wie vorher. Dort war von einem Sterben des alten Menschen die Rede, welcher nicht wiederaufleben soll (s. besonders v. 11); hier von einem Lebensstand, welcher gleichsam durch eine Auferweckung aus dem Tode hergestellt ist, und welcher sich von dem vorchristlichen Leben der Leser ebenso unterscheidet, wie das Leben eines Auferstandenen, welcher den Tod für immer hinter sich hat, von dem Leben eines Menschen, der das Sterben noch vor sich hat und schon vor diesem Lebensende in einem beständigen vergeblichen Kampf mit dem herankommenden Tode und seinen Vorboten steht, bis er ihm erliegt. Nicht diesem, sondern jenem sollen die Christen sich gleichstellen. Als solche, die dem Tode für immer entnommen sind, und mit dem Mut, der aus solchem Bewußtsein erwächst, sollen sie in die Reihen der Streiter Gottes im Kampf gegen die Sünde eintreten. Daß dieser Moment vergegenwärtigt werden soll, verbürgt der sonst nur als launenhafte Willkür erscheinende Eintritt des Aorists *παραστήσατε* statt des *παριστάνετε* vorher.[16]) Dort wurden die Leser abgemahnt, in dem bisherigen Sündendienst zu verbleiben, hier werden sie aufgefordert, sich auch mit ihrem leiblichen Leben in den Dienst Gottes zu stellen. Der ganze Satz ist ein Aufruf zur Entscheidung für den Kriegsherrn, dem sie die Treue gelobt haben, und zu tapferem Kampf in seinem Dienst. Dazu soll die Krieger Gottes die diesen Aufruf bestätigende Versicherung ermutigen (14): „Denn Sünde wird nicht über euch Herr werden", welche ihrerseits wieder begründet wird durch den Satz: „Denn nicht unter Gesetz steht ihr, sondern unter Gnade". Das Fut. *κυριεύσει* im Sinn eines Imperativs zu

---

[16]) Cf Blaß S. 199. Das so verstandene *παραστήσατε* ist für die Leser ebensowenig kränkend, als die aoristischen Imperative oder Konjunktive Rm 13, 12—14; Eph 6, 11 ff.; Kl 3, 5—10.

fassen, eine bei Pl ausschließlich und überhaupt im NT fast nur in Anführung atl Gebote vorkommende Redeweise,[17]) ist schon darum nicht ratsam. Warum nicht auch hier wie in dem dann gleichbedeutenden Satz (v. 12 *βασιλευέτω*) der Imperativ gebraucht sei, wäre um so unbegreiflicher, da als nächstliegender Sinn der Unsinn sich ergeben würde, daß hier der Sünde ein Gebot gegeben werden solle.[18]) Vor allem aber wäre unverständlich, wie diese Wiederholung des Verbotes von v. 12 die Aufforderung von v. 13 begründen oder zu ihrer Befolgung anfeuern sollte, und nicht minder, wie dies Gebot wiederum durch die Erinnerung begründet werden sollte, daß die Leser nicht unter dem Gesetz stehen. Ist aber *κυριεύσει* ein eigentliches Futurum, so wird es auch, wie die Verba auf *-εύω* so häufig und gerade auch *κυριεύειν* in Kriegsberichten, ingressive Bedeutung haben. Es wird der Sünde, welche um sie Krieg führt, nicht gelingen, sie zu Kriegsgefangenen zu machen[19]) oder sich ihrer als eines befestigten Platzes zu bemächtigen.[20]) Denn sie stehen ja nicht unter einem Gesetz, welches von seinen Untertanen viel fordert, ihnen aber wenig gibt und vor allem nicht die Kraft verleiht, die Sünde zu besiegen, sondern unter göttlicher Gnade, welche ihren Untergebenen alles schenkt, was sie bedürfen, und sie beschirmt gegen alle Angriffe der Sünde. Obwohl unter *νόμος* hier wie 5, 20 kein anderes Gesetz als das mosaische, und unter *χάρις* keine andere Gnade als die Gnade Gottes und Christi (5, 15. 21) zu verstehen ist, sind doch beide Begriffe artikellos gebraucht, um den qualitativen Unterschied dieser beiden Offenbarungen Gottes um so schärfer hervortreten zu lassen. Daß die Gnade allein und dagegen das Gesetz ebensowenig wie die Sünde über die Christen königlich herrschen solle, war 5, 20 f. bereits gesagt; daß die Leser in der Tat Untertanen nicht des Gesetzes, sondern der durch Christus vermittelten Gnade Gottes seien, ist hier zum ersten Mal ausgesprochen, cf Gl 5, 18. Der positive Teil dieser Behauptung ist durch 6, 5—10 ausreichend begründet; der negative Teil harrt noch der Begründung und findet sie 7, 1—6. Vorher aber drängt sich ein neuer Einwand auf, welchen gerade diese Beschreibung des Christenstandes als eines Lebens unter der Alleinherrschaft der Gnade im Gegensatz zu jeder Herrschaft oder Mitherrschaft des Gesetzes herausfordert.

---

[17]) Rm 7, 7; 13, 9; 1 Kr 9, 9; Gl 5, 14. Cf Blaß S. 213; Winer § 53, 5, Buttmann S. 221.

[18]) Cf die hunderte von imperativ. Futuren in Lev und Num, welche die Konkordanz unter dem einen Wort *ἱερεύς* bietet.

[19]) Rm 7, 23; 2 Tm 2, 26; 3, 6; Polyb. I, 7, 11 *ζωγρίᾳ δ' ἐκυρίευσαν πλειόνων ἢ τριακοσίων* u. öfters ähnlich.

[20]) 1 Mkk 10, 76; 11, 8; Polyb. I, 8, 1; 10, 6; 29, 6. Die Vorstellung von einer feindlichen Angriffen ausgesetzten Festung auch Kl 2, 5; Phl 4, 7; 1 Pt 1, 5.

Der neue Einwand in v. 15 ist demjenigen in v. 1 ebenso naheverwandt, wie der kurze Satz von v. 14ᵇ mit der breiteren Ausführung 5, 20 f. Es ist jedoch die Verschiedenheit schon des Ausdrucks nicht zu übersehen, daß diesmal *τί οὖν* ohne *ἐροῦμεν* als Einleitung zu der zweiten, zu verneinenden Frage dient. Dort handelte es sich um einen verwerflichen Lehrsatz, welchen Pl und die ihm zustimmenden Christen in Konsequenz der vorher vorgetragenen Lehre schienen aussprechen d. h. als Konsequenz derselben gelten lassen zu müssen; hier um ein verwerfliches Tun, welches sich als Konsequenz aus der letzten Behauptung zu ergeben schien und, wenn es sich mit Notwendigkeit aus dieser ergab, dazu verwendet werden konnte, die vorangehende Behauptung anzufechten. Nun haben zwar unsittliche Grundsätze in der Regel ein ihnen entsprechendes Verhalten zur Folge (cf 3, 8 oben S. 159 f.); aber es ist nicht umgekehrt ein unsittliches Verhalten überall ausgeschlossen, wo das Sittengesetz anerkannt wird (1, 32—2, 1. 18—24). Und wenn die theoretische Betrachtung des vorigen Abschnitts von v. 12 an zu praktischen Anforderungen übergegangen ist, so erregt doch gerade der überraschend kühne letzte Satz (14ᵇ), welcher eben deshalb v. 15 wiederholt wird, neue moralische Bedenken in bezug auf das praktische Leben derjenigen Christen, welche des Glaubens leben, daß sie nicht unter dem strengen Regiment des Gesetzes, sondern unter dem milden Regiment der Gnade stehen. Diesen Bedenken tritt Pl v. 15—23 entgegen. „Was nun? sollen wir etwa sündigen,[21] weil wir nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade stehen?" In der Tat konnten Christen, welche weit entfernt waren, den frivolen Lehrsatz von v. 1 aufzustellen, doch im einzelnen Fall oder auf gewissen Lebensgebieten meinen, sich gehen lassen zu dürfen und, wie sie von ihrem vorchristlichen Leben her gewohnt waren, zu wandeln; im Vertrauen auf die alle Sünden vergebende Gnade, ohne die auch der sittlich höchst stehende Christ keinen Tag seines Lebens froh sein kann, mit ihren Fehltritten im einzelnen, mit ihren Schwachheiten im allgemeinen eine schädliche Nachsicht zu üben. Pl und die anderen Apostel haben nicht versäumt, davor zu warnen.[22] Aber von jüdischer und judenchristlicher Seite konnte gesagt werden und wurde gesagt, daß solche sittliche Laxheit eine

---

[21]) Neben dem durch die älteren Hss überwiegend bezeugten *ἁμαρτήσωμεν* ist auch *ἁμαρτήσομεν* durch Min, Väter und Versionen ansehnlich vertreten. Der Conj. aor. schien hier, wo kein *ἐροῦμεν* vorangeht, welches diese Form v. 1 als Selbstaufforderung fassen heißt, weniger passend, ist aber doch in deliberativem Sinn zulässig, da er so ja nicht nur hinter *τίς, τί* (Mt 6, 31) oder *πῶς* (Rm 10, 14), sondern auch in Fragen ohne Fragwort (Mr 12, 14) üblich ist. Aus dieser zweiten Frage empfängt die erste Frage den Sinn von *τί οὖν ποιῶμεν;*

[22]) Gl 5, 13; 6, 7 f.; Rm 8, 2—13; 1 Pt 2, 16; Jud 4; 1 Jo 2, 6; 3, 3—6.

Folge der Lehre von der Alleinherrschaft der Gnade im Christentum sei: der Mensch bedürfe des Gesetzes mit seinen bestimmten Vorschriften und seinen ernsten Drohungen, damit sein ganzer Lebenswandel feste Haltung gewinne und Gott wohlgefalle (cf 2, 17 ff.). Nachdem Pl den angefochtenen Glaubenssatz als angebliche Ursache sittlicher Schlaffheit noch einmal, diesmal aber sich selbst mit einschließend, ausgesprochen hat, geht er in der Begründung seiner entschiedenen Abweisung der angeblichen Konsequenz jenes Glaubenssatzes wieder zur Anrede an die Leser über (16—23), welche er in 1, 15—6, 2 beharrlich vermieden und dann erst wieder 6, 2. 11—14 hatte eintreten lassen. Obwohl es sich auch hier wieder[23]) um Abwehr von Einwendungen gegen vorher entwickelte Glaubenslehren handelt, welche in die Form von unerträglichen Folgerungen aus diesen Lehren gekleidet sind, war es dem Ap. bei so praktischen Fragen, wie die hier zu erörternden, ein Bedürfnis, die Leser persönlich in die Erörterung hereinzuziehen und sie direkt zur Zustimmung zu bewegen. Ohne ihre Zustimmung zu den ethischen Konsequenzen der vorher entwickelten Lehren von der Erlösung und Rechtfertigung wäre auch ihre Zustimmung zu den letzteren selbst wertlos, ja sogar gefährlich. Ähnlich wie durch *ἢ ἀγνοεῖτε*, aber doch mit größerer Zuversicht, weil es sich diesmal um eine triviale Wahrheit handelt, beruft sich Pl mit *οὐκ οἴδατε* oder nach einigen alten Zeugen (DG*, einigen Lat, Sah) mit *ἢ οὐκ οἴδατε* auf etwas, was die Leser wissen und bedenken sollten. Aber was dies sei, scheint, wenn man die gründlichen Mißverständnisse der Ausleger von ältester Zeit an überblickt, durch eine gewisse Überladung des Ausdrucks und die auffällige Wortstellung einigermaßen verdunkelt zu sein. Schon Orig. sah sich veranlaßt, hier an das Selbstbekenntnis des *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* 2 Kr 11, 6 zu erinnern. Sieht man jedoch von dem *εἰς ὑπακοήν* ab, dessen Verbindung mit dem Vorder- oder Nachsatz zweifelhaft sein mag, ist doch die Satzanlage durchsichtig genug. Der Relativsatz *ᾧ παριστάνετε κτλ.*, wird durch *ᾧ ὑπακούετε* nachträglich wiederaufgenommen, nachdem inzwischen mit *δοῦλοί ἐστε* der Nachsatz bereits geschrieben war, und über den zweiten Relativsatz hinweg schließt sich an den Hauptsatz als dessen Ergänzung noch *ἤτοι ἁμαρτίας* an. Fassen wir zunächst den durch seine Voranstellung und die Wiederaufnahme stark betonten Relativsatz ins Auge, so kann *παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους* nicht anders wie der wesentlich gleiche Ausdruck v. 13[a] und 19 verstanden werden, also nicht den Eintritt in den Dienst oder den Entschluß, in eines Herrn Dienst zu treten, bedeuten, wie das *παραστήσατε ἑαυτούς* v. 13[b], sondern die tatsächliche und stetige Dienstleistung. Jenes würde auch schwerlich

---

[23]) Wie 3, 1. 3. 5. 9. 31; 4, 1; 6, 1, ferner 7, 7; 9, 14. 19; 11, 1. 11.

durch das Präsens ausgedrückt sein, da die Leser längst in irgend welches Dienstverhältnis getreten sind. Wenn also an die aus dem Eintritt in den Dienst sich ergebende Verpflichtung erinnert werden sollte, wäre *παρεστήσατε* der allein angemessene Ausdruck. Dies bestätigt auch der gleichfalls präsentische zweite Relativsatz *ᾧ ὑπακούετε,* der als Wiederaufnahme des ersten keinen wesentlich anderen Gedanken ausdrücken kann. Er sagt aber nicht von einer übernommenen Verpflichtung, sondern vom Gehorchen, also von wirklichem Dienen, und er ist offenbar nur deshalb nachgetragen, um den ersten Relativsatz noch nachdrücklicher und unmißverständlicher zu machen. Hiemit ist aber auch bereits entschieden, daß *εἰς ὑπακοήν* nicht zum Hauptsatz *δοῦλοί ἐστε* gehört, was nur dann anginge, wenn hier von einer übenommenen Verpflichtung die Rede wäre, sondern zu *ᾧ παριστάνετε κτλ.* Es verhält sich zu diesem ebenso wie *εἰς τὸ ὑπακούειν* v. 12 zu dem dortigen Imperativsatz; es nennt nicht ein von dem *παριστάναι* zu unterscheidendes, sondern ein in und mit diesem gegebenes Verhalten. Es ergibt sich also der Satz: „Wem ihr euch (tatsächlich und stetig) als Knechte zum Gehorsam darbietet, (dem) seid ihr Knechte, (d. h.) wem ihr (wirklich) gehorcht". Der Gedanke, daß gehorsames Dienen das Wesen und die Wahrheit des Sklavenstandes sei, ist hier nicht als gemeingiltige Regel ausgesprochen, sondern sofort auf die Leser angewandt. Sie sollten wissen, daß sie nur dann ein Recht haben, sich Knechte ihres Herrn zu nennen, wenn sie ihm mit ihrer ganzen Person in Gehorsam dienen. Wessen Knechte sie von Rechts wegen sind und auch sein wollen, versteht sich, da Christen angeredet sind, von selbst: Knechte Gottes oder, was dasselbe ist, Christi (Rm 1, 1; Tt 1, 1; 1 Pt 2, 16). Sollte ihnen zum Bewußtsein gebracht werden, daß sie dieses Herren und nicht statt dessen oder neben ihm eines anderen Herrn Knechte sein können oder sollen,[24]) so könnte ein *τούτου* oder *ἐκείνου,* etwa noch mit dem Zusatz *καὶ οὐχ ἑτέρου,* vor *δοῦλοί ἐστε* nicht fehlen. Zu einer Gegenüberstellung zweier Herren, zwischen denen sie zu wählen hätten, eignet sich aber auch der doppelte Relativsatz nicht, wenn man ihn richtig versteht; denn wer tatsächlich einem anderen in Gehorsam dient, ist der Frage, wer sein Herr sei oder sein solle, völlig überhoben. Das alte Mißverständnis wurde durch voreilige Vergleichung von v. 18—23, und vor allem

[24]) Dies ist das regelmäßige Mißverständnis der griech. Väter, z. B. Orig. u. Thdrt, welche beide Mt 6, 24 citiren. Letzterer: *ᾧπερ ἂν ἕλῃ δουλεῦσαι, τούτῳ σε προσήκει κελεύοντι πείθεσθαι.* Aber von einer Wahl sagen die Relativsätze nichts, und *τούτῳ* fehlt im Nachsatz. Dem Richtigen nähert sich Abstr: *Nunc, ne aliud profitentes aliud faciamus et, cum dei servi dicimur, gestis servi diaboli inveniamur, praemonet et denuntiat, ejus nos servos esse, cuius et voluntatem explemus operibus.*

durch eine handgreifliche Mißdeutung der nachträglichen Ergänzung des Hauptsatzes: (*δοῦλοί ἐστε*) *ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* veranlaßt. Allerdings wird hier eine Alternative in bezug auf den Sklavenstand der Leser gestellt, aber doch nicht zu einer Wahl zwischen zwei Herren aufgefordert. Die Sünde könnte als Herrin vorgestellt werden, sogut wie sie als regierende und kriegführende Königin vorgestellt wurde (12 f.); es müßte dann aber *ἁμαρτίας* wie da, wo so von der personificirten Sünde die Rede ist (12. 13. 18. 20. 22. 23), durch den Artikel determinirt sein. Auch würde, da *δοῦλοί ἐστε* kein *τούτου* bei sich hat, sondern aus dem vorigen durch ein *αὐτῷ* zu vervollständigen ist, die Sünde als Herrin gedacht im Dativ stehen. Ganz unvollziehbar aber ist der Gedanke, daß der Mensch ein Sklave des Gehorsams sei, der doch sein eigenes Verhalten ist oder sein soll. Kann also *δοῦλοι ὑπακοῆς* nichts anderes heißen als gehorsame Knechte, so heißt auch *δοῦλοι ἁμαρτίας* sündige Knechte.[25]) Nicht zwischen zwei Herren, sondern zwischen den beiden Möglichkeiten, gehorsame und getreue, oder sich gegen den Willen ihres Herrn versündigende Knechte zu sein, haben die Christen, wie jeder Mensch, der eines anderen Knecht ist, täglich und in jedem Augenblick zu wählen, sollen aber wissen, daß das letztere zum Tode,[26]) das erstere zur Gerechtigkeit führt. Da die zu grunde liegende, für jedes Verhältnis von Herr und Knecht giltige Regel, wie schon bemerkt, nicht in Form einer gemeingiltigen Regel ausgesprochen, sondern unmittelbar auf die christlichen Leser als Knechte Gottes angewandt ist, bedient sich auch Pl solcher Worte, welche nur auf solche Knechte passen. Den Ungehorsam jedes beliebigen Sklaven würde er nicht leicht als Sünde, und die Stellung und Geltung, die ein solcher durch gehorsame Pflichterfüllung bei seinem Herrn einnimmt, nicht als Gerechtigkeit bezeichnen, wie ja auch der vereinzelte oder beharrliche Ungehorsam eines Sklaven keineswegs immer von seinem menschlichen Herrn mit dem Tode bestraft wird. Nur vom Christen als einem Sklaven seines himmlischen Herrn gilt alles dies. Der so verstandene Nachtrag zu dem kurzen Hauptsatz *δοῦλοί ἐστε* könnte sich nicht unmittelbar an ihn anschließen, wie er ja auch von ihm getrennt ist, da dieser durch seine Verbindung mit dem voranstehenden

---

[25]) Cf *ὅπλα ἀδικίας* u. *δικαιοσύνης* v. 13; *ἀτιμίας* 1, 26; *πατέρα περιτομῆς* 4, 12; *τέκνα ὑπακοῆς* 1 Pt 1, 14; *ἀπιστίας, πικρίας* Hb 3, 12; 12, 15; *ἐκλογῆς* AG 9, 15; *ἁμαρτίας* Rm 8, 3. Ebenso aber auch Gen. mit Artikel: *τῆς ἁμαρτίας* Rm 6, 6 oben S. 303; *τοῦ θανάτου* 7, 24; *τῶν οἰκτιρμῶν* 2 Kr 1, 3; *τῆς ἀδικίας* Lc 16, 8. 9; 18, 6, dafür *ἄδικος* 16, 11.

[26]) Trotz der ansehnlichen Bezeugung der LA ohne *εἰς θάνατον* (DS[1]Sah) ist an seiner Echtheit doch nicht zu zweifeln, da niemand als Gegensatz zu *εἰς δικαιοσύνην* eben dies interpoliren würde. Es wurde vielmehr als schiefer Gegensatz getilgt.

Relativsatz die Vorstellung des sündigen Ungehorsams ausschließt. Es ist daher aus dem Vorigen ein zweites, nicht mehr durch die Relativsätze belastetes *δοῦλοί ἐστε* zu ergänzen, welches wir der Deutlichkeit halber lieber schreiben und aussprechen würden:[27] „ja Knechte seid ihr, entweder sündige oder gehorsame Knechte". Da dies den Eindruck machen konnte, als ob der Ap. die Leser als Leute ansähe, welche jetzt erst vor die Wahl zwischen diesen entgegengesetzten Arten des Sklaventums gestellt werden müßten, oder noch unentschieden ihr gegenüberstünden, so läßt er (17) eine Danksagung gegen Gott folgen dafür, daß sie die richtige Wahl längst getroffen haben. Das Verständnis der an sich zweideutigen Worte *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* hängt von der Deutung des gegensätzlichen *ὑπηκούσατε δέ κτλ.* ab.

Unter *τύπος διδαχῆς* ist jedenfalls nicht eine besondere Art oder Gestalt der Lehre zu verstehen, neben welcher es noch eine andere oder mehrere solche gäbe. Denn die Lehre, welche die römischen Christen lernend sich angeeignet haben, ist nach Rm 16, 17 die eine und einzige christliche Lehre, neben welcher es keine von ihr abweichende und dennoch berechtigte Lehre in der Christenheit gibt.[28] Zumal in bezug auf die hier in Frage stehende Verpflichtung der Christen zu einem sittenreinen Lebenswandel bestand unter den christlichen Lehrern jener Zeit, abgesehen von solchen, welche Pl und die anderen Apostel überhaupt nicht als Christen und Lehrer des Christentums gelten ließen, sondern als unechte Brüder, Pseudapostel, Verführer und Satansdiener beerteilten, keinerlei Unterschied. Aus diesem Grunde kann auch die Unterscheidung eines Ev des Pl (2, 16; 16, 25 s. oben S. 131 ff.) oder der Unbeschnittenen und eines Ev des Pt und seiner Genossen oder der Beschnittenen (Gl 2, 7 f.), welche beide unter den Begriff des einen Ev Gottes und Christi fallen (Gl 1, 7; Rm 1, 1. 9), hier nicht in Betracht gezogen sein; und dies um so weniger, als die römischen Christen jedenfalls nicht durch Pl oder einen seiner Gehilfen die christliche Lehre kennen gelernt hatten, weshalb Pl sich auch von Rm 1, 16 f. an eifrig bemüht zeigt, sich mit ihnen über das Wesen des Ev, wie er es auffaßt und predigt, erst zu verständigen. Wenn also die Lehre, deren Verkündigung sie ihre Bekehrung verdanken, entweder dem Ev der Beschnittenen zuzuweisen

---

[27]) Vergleichbar sind die Sätze mit *εἰ* oder *ἐὰν μή* hinter einem Hauptsatz, der erst verallgemeinert werden muß, um die nebensätzliche Aussage als Ausnahme anschließen zu können Gl 1, 7. 19; 2, 16; Jo 3, 13; 5, 19 Bd IV, 196 A 57; S. 289 A 41; IX², 47 A 45; S. 70 A 87; S. 120 A 57. Cf auch oben S. 221 A 47 zu Rm 4, 4. Pl hätte auch *δοῦλοί ἐστε* mit oder ohne anknüpfendes *δέ* vor *ἤτοι* wiederholen können cf 3, 21; 7, 13.

[28]) Cf Tt 1, 9; 3 Jo 9. Von der zum Glauben führenden christlichen Predigt redet Pl auch sonst als einem Gegenstand des Lehrens und Lernens: Gl 1, 12; Kl 1, 7; 2, 6f.; Eph 4, 20f.

war oder einen dieser Unterscheidung gegenüber neutralen Charakter an sich trug, so wäre der Hinweis auf diesen besonderen Typus der christlichen Lehre hier sinnlos, da Pl doch nicht andeuten oder zugeben konnte, daß sein eigener Lehrtypus weniger entschieden jedes Beieinander von Gnadenstand und Sündendienst ausschließe. Es kann auch nicht gemeint sein ein Grundriß, eine umrißartige Darstellung der christlichen Lehre.[29]) Denn es könnte *διδαχῆς* neben *τύπον*, das durch die relativische Attraktion, in der es steht, gleichviel wie man diese auflöst (s. unten), hinreichend determinirt ist, des Artikels nicht entbehren, kaum auch einer näheren Bezeichnung als der christlichen oder der heilsamen Lehre. Es bleibt nur übrig, *διδαχῆς* appositionell zu verstehen; es ist ein Typus, welcher im Unterschied von anderen Typen in einer Lehre besteht, oder, was dasselbe ist, eine Lehre, die als Typus dient (s. oben S. 223. 269. 299 f. zu 4, 11; 5, 14; 6, 5). Die christliche Predigt wird hier als etwas Formendes, Gestaltendes betrachtet, das dem Menschen, der sich ihr im Glauben unterordnet, ein bestimmtes Gepräge gibt,[30]) und dem entsprechend die Bekehrung als *ὑπακοῦσαι ἐκ καρδίας*, ein vom Herzen Gehorsamwerden (cf 1, 5 oben S. 45), weil es sich nach dem Zusammenhang um die vom Ev untrennbare, in demselben enthaltene sittliche Forderung handelt, cf oben S. 211 f. zu 3, 31. Es fragt sich nun aber, wie dabei das Verhältnis des Menschen, der sich zu einem von Herzen kommenden Gehorsam bekehrt, zu der Lehre, die ihn dazu bestimmt, gestaltet ist. Sprachlich naheliegend wäre die Auflösung der Attraktion in *τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδόθητε*. Auch der Gedanke, daß die Leser der ihnen verkündigten christlichen Lehre gehorsam geworden seien, hätte nichts auffälliges (Rm 10, 16; 2 Th 1, 8; 2, 14; das Gegenteil Rm 11, 30 f.). Um so mehr der Gedanke des Relativsatzes. Denn *παραδιδόναι τινὰ εἴς τι* wird

---

[29]) So z. B. Aristot. Eth. Nicom. I, 2 p. 1094ª, 26; I, 3 p. 1094ᵇ, 20 *παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι*. Es nimmt *τύπος* geradezu die Bedeutung von *ὑποτύπωσις* an Polyb. XXII, 7, 9, wie letzteres z. B. 2 Tm 1, 13 (cf dazu Wohlenberg Bd XIII, 271); Clem. paed. I, 95 und im Titel von dessen Hypotyposen gebraucht ist.

[30]) Plato republ. p. 380ᶜ *εἷς τῶν νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεῖ λέγειν . . . καὶ ποιεῖν*. Epict. enchir. 30, 1 *τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα καὶ τύπον, ὃν φυλάξεις κτλ*. Derselbe diss. II, 19, 23 charakterisirt den wahren Stoiker als *τὸν κατὰ τὰ δόγματα ἃ λαλεῖ τετυπωμένον*. Wie *χαρακτήρ* hat auch *τύπος* sowohl akt. als pass. Bedeutung, bez. sowohl das, was einem anderen ein bestimmtes Gepräge gibt (Hammerschlag [Herodot I, 68], Stempel, daher Vorbild, Modell Ex 25, 40; AG 7, 44; 1 Th 1, 7; Phl 3, 17; Rm 5, 14), als auch das Gepräge, die Form, welche ein Stoff durch Prägung oder durch Bearbeitung nach einem Modell annimmt (daher Abdruck, Abbild, Nachbildung Ign. Trall. 3, 1; Didache 4, 11; Artemid. oneirocr. II, 45 *τύπους τῇ συνηθείᾳ καὶ τὰ τέκνα καλοῦμεν*). Hier ist die im Glaubensgehorsam angenommene Lehre (Rm 16, 17. 19) als der dem Menschen einen bestimmten, ihr nachgebildeten Charakter aufprägende Stempel gedacht.

regelmäßig nur gebraucht von der Auslieferung an eine feindliche Gewalt, die Versetzung in einen üblen Zustand, eine unerwünschte Lage oder an einen Ort, wo man nicht sein möchte.[31]) Wenn vom mosaischen Gesetz und seinen Untertanen derartiges gesagt werden möchte (Gl 3, 23), wie sollte das auf die christliche Lehre und das Verhältnis derjenigen, die ihr einen herzlichen Gehorsam entgegenbringen, zu dieser Lehre passen! Auch die Auflösung *εἰς τὸν τύπον, ᾧ παρεδόθητε* ist sehr unwahrscheinlich; sie würde die Vorstellung ergeben, daß die Leser dem *τύπος διδαχῆς* wie einem Erzieher oder Lehrer zur Erziehung oder Belehrung übergeben und anvertraut worden seien. Wie aber soll der Leser, ohne daß solch' ein Vergleich ausdrücklich ausgesprochen worden ist (Gl 3, 25), erraten, daß hier eine wahrlich nicht naheliegende Allegorie vorliege. Ehe er sie aus dem einen Wort *παρεδόθητε* erraten konnte, hatte er eben diesem Wort die Bedeutung gegeben, die es überall hat, wo, wie hier, von Lehre, insbesondere von Lehre, welche Gehorsam fordert, die Rede ist: überliefern, zur Aneignung seitens des Hörers und Schülers diesem mitteilen.[32]) Diese Bedeutung hat es auch hier, wenn man auflöst: *εἰς τὸν τύπον (τῆς) διδαχῆς, ὃν παρεδόθητε* d. h. auf den lehrhaften Typus hin, welcher euch übergeben wurde.[33]) Die Berechtigung dieser Übersetzung von *ὃν παρεδόθητε* ist unanfechtbar (s. A 33); aber auch die Verbindung von *ὑπηκούσατε* mit *εἰς τὸν τύπον* ist unanstößig. Im Hinblick und in Rücksicht auf diesen ihnen mitgeteilten *τύπος διδ.*,[34]) also

[31]) Rm 1, 24. 26. 28; 2 Kr 4, 11; Mt 10, 17. 21; 17, 22; 24, 9; 26, 2; Lc 24, 20; AG 8, 3; 21, 11; 22, 4; 28, 17; oft im AT in die Hände der Feinde Ex 23. 31; Jos 6, 1, in den Tod Jes 53, 12, Gefangenschaft Ps 78, 61, Verwüstung Micha 6, 16; 2 Chron 30, 7. Nie anders in der Bibel. AG 14, 26 ist kein Beleg für das Gegenteil, denn *εἰς* führt dort den Zweck ein, zu welchem einer der Gnade Gottes befohlen wird. Und selbst bei dieser Konstruktion c. dat. mit nachfolgendem *εἰς* Mt 20, 19; 1 Kr 5, 5; Eph 4, 19 oder sonstiger Zweckangabe 1 Tm 1, 20; Jo 19, 16 ist der Zweck fast ausnahmslos ein schlimmer.

[32]) 1 Kr 11, 2. 23; 15, 3; AG 6, 14; 16, 4; 2 Pt 2, 21; Judä 3; ebenso *παράδοσις* 1 Kr 11, 2; Gl 1, 14; Kl 2, 8; 2 Th 2, 15; 3, 6; Mr 7, 3—13; Mt 15, 2—6. An sich hätte Pl auch schreiben können *εἰς ὃν παρελάβετε κτλ.*, da *παραλαμβάνειν* sehr gewöhnliches Korrelat zu *παραδιδόναι* ist. Außer den bereits angeführten Stellen cf Gl 1, 9. 12; Phl 4, 9; Kl 2, 6; 1 Th 2, 13; 4, 1; 2 Th 3, 6. Da aber in *ὑπηκούσατε* bereits das der Predigt entgegenkommende Verhalten der Hörer beschrieben ist, war es angemessener, nun auch an die Predigt zu erinnern, welche ihnen den *τύπος διδαχῆς* gebracht hat.

[33]) So H. Ewald, Hofm. cf Einl I³, 265. Daß *ὃν παρεδόθητε* = *ὃς παρεδόθη ὑμῖν* ist, wie *τὸ εὐαγγέλιον ὃ ἐπιστεύθην* (1 Tm 1, 11 cf Gl 2, 7; 1 Kr 9, 17; 1 Th 2, 4; Tt 1, 3) = *ὃ ἐπιστεύθη μοι*, ist bekannt cf Blaß § 54, 3; Kühner-Gerth I, 125. Es hier so zu fassen, hindert aber auch die Attraktion des Relativsatzes nicht. Cf Philo, Jos. 17 *ἐν οἷς ἐπετράπησαν κατηγορηθέντες* = *ἐν τούτοις ἃ ἐπετράπησαν* = *ἃ ἐπετράπη αὐτοῖς*.

[34]) Cf Mt 12, 41; Lc 11, 32 *μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ*, wozu

auch aus Anlaß von dessen Mitteilung an sie sind sie, die früher wohl Knechte, aber nicht gehorsame Knechte waren, von Herzen gehorsam geworden. Den reinen Gegensatz zu einem von Herzen kommenden Gehorsam bildet nicht der Ungehorsam, sondern ein äußerlicher, nur scheinbarer Gehorsam.[35]) Von einem solchen Gehorsam zu aufrichtigem Gehorsam haben die Leser sich bekehrt, da sie die christliche Lehre vernahmen und annahmen. Von einem Wechsel zwischen zwei Herren ist v. 17[b] ebensowenig gesagt, wie v. 16 von einer Wahl zwischen zwei Herren. Daraus folgt aber, daß auch in dem dazwischenstehenden Satz v. 17[a] die Sünde nicht als die Herrin gedacht sein kann, der die Leser vor ihrer Bekehrung als Sklaven gedient haben, daß vielmehr *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* auch hier wie v. 16 sündhafte Knechte bezeichnet.[36]) Weil es scheinen konnte, als ob er vergessen hätte, daß er zu Christen rede, richtet Pl ein Wort des Dankes an Gott (cf 1, 8) dafür, daß sie sündige Knechte w a r e n, d. h., wie das durch seine Stellung stark betonte *ἦτε* sagen will, daß die Zeit, da sie solche Knechte waren, für sie vorüber ist (cf 1 Kr 6, 11), daß sie aber durch ihre Bekehrung zu der ihnen gepredigten christlichen Lehre von Herzen gehorsame Knechte geworden sind. Ist hiemit die Meinung von v. 16—17 getroffen, so muß doch wohl einleuchten, daß Pl so nicht zu geborenen Heiden reden konnte, welche erst in und mit ihrer Bekehrung zum Christenglauben von den Idolen, denen sie bis dahin gedient hatten, zu dem lebendigen und allein wahren Gott sich gewandt haben, als dessen Knechte ihr Leben zu führen sie bei ihrem Eintritt in die christliche Gemeinde sich entschlossen haben.[37]) Die römischen Christen oder ihre überwiegende Mehrheit, wie Pl sie hier und nur noch deutlicher 7, 1—6 ansieht, haben auch schon vor ihrer Bekehrung zum Christenglauben dem einen Gott der Offenbarung in ihrer Art gedient, sahen sich als seine

---

Blaß S. 126 Herodot 3, 52 *πρὸς τοῦτο τὸ κήρυγμα* vergleicht. Cf auch Rm 4, 20: im Hinblick auf die gehörte Verheißung im Gegensatz zu der Richtung des Blicks auf seine körperliche Beschaffenheit 4, 19.

[35]) 1 Pt 1, 22; Mt 18, 35 *(ἀπό)*; verstärkt durch *καθαρός* 1 Tm 1, 5; 2 Tm 2, 22, das auch hier wenige Hss zusetzen, *ἀληθινός* Hb 10, 22. *ὅλος* Mt 22, 37, *ἁπλότης τῆς κ.* Kl 3, 22; Herz im Gegensatz zum Lippendienst Mt 15, 8 (Jes 29, 13), überhaupt zur äußeren Erscheinung *(πρόσωπον)* 2 Kr 5. 12; 1 Th 2, 17; 1 Sam 16, 7. Cf vor allem Eph 6, 5—7 von den Sklaven menschlicher Herren, die zugleich Knechte Christi sind und den Willen Gottes *ἐκ ψυχῆς* tun sollen.

[36]) Daß der vor *ἁμαρτίας* gesetzte Artikel diese Deutung nicht verbietet, beweisen unzweideutige Beispiele genug bei Pl und Lc s. A 25. Daß er v. 16 fehlt, v. 17 aber durch seine Beifügung eine gewisse Zweideutigkeit entsteht, mag eine instinktive Vorauswirkung des mit v. 18 eintretenden Übergangs von dem Begriff „sündige Knechte“ zu dem „Knechte der Sünde“ sein.

[37]) 1 Th 1, 9; Eph 2, 12; Gal 4, 8; 1 Pt 1, 14—18; 4, 2—4.

Knechte an; lebten nach seinem Gesetz, dem sie von Geburt an unterstellt waren; aber es fehlte ihnen, solange sie unter dem Gesetz und noch nicht unter der Gnade standen (cf v. 15), der von Herzen kommende, das innere wie das äußere Leben bestimmende Gehorsam gegen ihren Herrn. Vor dem Gott, der das Herz ansieht, waren sie sündige, ungehorsame Knechte. Wer aber sowenig, wie sie vor ihrer Bekehrung, sein Knechtsverhältnis zu Gott zur Wahrheit macht (cf v. 16), beweist damit auch, daß er von der Sünde geknechtet ist.[38]) Zu dieser Vorstellung geht Pl mit den Worten über (18): „Da ihr aber von der Sünde befreit wurdet, wurdet ihr in ein Sklavenverhältnis zur Gerechtigkeit versetzt". Auch hiemit jedoch ist die Sünde noch nicht so wie v. 13 geradezu als Person, als Sklaven haltende Herrin, wie dort als kriegführende Königin, vorgestellt. Es wird ihr auch nicht, wie dort, Gott als der neue Herr, in dessen Besitz sie übergegangen wären, gegenübergestellt, sondern die Gerechtigkeit (cf v. 16), also eine Eigenschaft oder Verhaltungsweise der anderen, und hieran wird weiterhin festgehalten. Denn wenn die Sünde wie eine persönliche Macht vorgestellt wäre, welche gleichsam den Eigennamen ἡ ἁμαρτία trägt, würde v. 19 nicht ἀκαθαρσία und ἀνομία an die Stelle von ἁμαρτία treten. Nur sehr allmählich kehrt Pl zu der Vorstellung von v. 13 zurück, und erst in v. 23 hat er sie völlig wieder erreicht. Nicht als eine Herrin, welche freiwillig oder gezwungen ihren Sklaven die Freiheit schenkt, sondern wie eine Fessel, welche den Lesern vor ihrer Bekehrung anhaftete, wird die Sünde durch ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας gekennzeichnet.[39]) Während dies durch v. 17 hinreichend vorbereitet ist und in v. 3—10 seine Erklärung findet, muß es überraschen, daß der Stand der Freiheit, zu welchem die Christen durch diese Befreiung gelangt sind, als eine Sklaverei im Verhältnis zur Gerechtigkeit beschrieben wird, in welche sie durch ihre Befreiung versetzt worden sind. Wie stimmt dies dazu, daß sie von grund des Herzens Gotte gehorsam geworden sind? und wie verträgt es sich mit dem Hochgefühl der christlichen Freiheit, welches niemand stärker auszusprechen verstanden hat, wie Pl (Rm 8, 2—4. 14—17; 2 Kr 3, 17f.; Gl 3, 25—5, 1)? Er selbst gibt diesem Bedenken Ausdruck mit den Worten ἀνθρώπινον λέγω. Wie sonst mit κατὰ ἄνθρωπον λέγω,[40])

---

[38]) Cf Jo 8, 34. Der ganze dortige Zusammenhang bietet eine lehrreiche Analogie zu der hiesigen Ausführung besonders auch durch die fast unmerkliche Verschiebung der Begriffe Knecht der Sünde und Knecht im Hause Gottes, Abrahams Kinder im äußerlichen Sinn und in dem innerlichen Sinn, welcher die Gotteskindschaft einschließt s. Bd IV, 411 ff.

[39]) Cf Rm 8, 2. 21; 1 Kr 7, 15; Gl 4, 3; 2 Pt 2, 19; Tt 2, 3.

[40]) S. oben S. 156 A 6 zu 3, 5. Zur Synonymie beider Ausdrücke cf Flinders Petrie Papyri I, 33, 9; 37, 5; 40, 4; 43, 9; 47, 15 ἐὰν δέ τι ἀνθρώπινον πάθω

soll hiemit gesagt sein, daß diese Betrachtung des Christenstandes als eines Sklavenstandes im Verhältnis zur Gerechtigkeit nicht den höchsten Gesichtspunkten entspreche, unter welchen er betrachtet sein will. Aber auch diese Betrachtungsweise nach dem Maßstab nur menschlicher Reflexion und nach Analogie natürlicher Verhältnisse ist berechtigt und nützlich, unter Umständen sogar notwendig. Pl wendet sie hier an um der Fleischesschwachheit der Leser willen. Daß er damit nicht den römischen Christen, die er größtenteils persönlich gar nicht kennt, im Unterschied von anderen, die weiter gefördert sind, eine besondere moralische Schwachheit zuschreiben will, würde sich nach dem überaus rücksichtsvollen Ton, in welchem Pl im ganzen Rm seine Leser behandelt, von selbst verstehen, auch wenn derselbe Ap. nicht 1 Kr 9, 26 f. bekannt hätte, daß auch er sich großen Zwang antun muß, um das Ziel des Christenlebens zu erreichen. Nur weil er seit v. 16 wieder wie schon v. 11—13 in einer sehr ernstlichen Ansprache an die Leser begriffen ist und voraussetzen muß, daß sie sich wundern möchten, ihn von einer sklavischen Bindung an die Gerechtigkeit reden zu hören, sagt er von ihnen, was von allen Christen gilt, daß um ihrer im Fleisch begründeten Schwachheit willen [41]) auch diese nicht eben ideale Betrachtung des Christenlebens ihr Recht habe. Wie er es meine und worauf er mit seinem *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* hinauswolle, erläutert er durch den Satz (19ᵇ): „Wie ihr nämlich [42]) eure Glieder als sklavische (Werkzeuge) der Unreinheit und Gesetzwidrigkeit zur Verfügung stelltet (, was) zur Gesetzlosigkeit (beitrug), so stellet jetzt eure Glieder als sklavische (Werkzeuge) der Gerechtigkeit zur Ver-

---

oder *πάσχω*, II, 45, 5 *ἐάν τι τῶν κατ' ἄνθρωπον γίνηται,* wovon das bekannte *si quid humani* (oder *humanitus*) *mihi acciderit* nur die Übersetzung ist. Pl gebraucht *ἀνθρώπινος* nach der sicherlich urspr. LA 1 Tm 3, 1 von einer wahrscheinlich sprichwörtlichen Regel des gemeinen Lebens, cf 1 Kr 9, 7, worauf das *κατὰ ἄνθρωπον λαλῶ* v. 8 sich bezieht. Daß auch Rm 6, 19 die synonyme RA nicht Einleitung des folgenden Satzes ist, sondern auf das eben Gesagte sich bezieht, ergibt sich aus der Anknüpfung des Folgenden durch *γάρ* s. A 42.

[41]) Cf 8, 3. Die auch da, wo der Geist willig ist, bestehende Schwachheit des Fleisches (Mt 26, 41), ist sittliche Schwachheit des Menschen selbst (cf 7, 18) und kommt hier als solche in Betracht. Es wird daher *ὑμῶν* nicht zu *τῆς σαρκός* für sich, sondern nach bekanntem hebraisirenden Gebrauch zu dem unteilbaren Begriff der Fleischesschwachheit gehören cf Bd I², 595 A 47 und hier unten zu 7, 24. Eine solche Schwachheit ist auch 8, 26 gemeint, wo Pl sich mit einschließt.

[42]) In Befehlssätzen kann *γάρ* nicht kausale Bedeutung haben. Es stellt zuweilen, wie in Fragen, die Aufforderung als eine dringende, durch die offenbare Sachlage nahegelegte dar (1 Kr 1, 26 „seht doch nur auf eure Berufung"; Jk 1, 7). Natürlicher scheint hier, explikative Bedeutung anzunehmen.

fügung (, was) zu Heiligung (dient)". Die Glieder eines Sklaven werden *δοῦλα*[43]) genannt, weil sie nicht den Willen des Sklaven, sondern seines Herrn ausführen. So verhielt es sich mit diesen Christen vor ihrer Bekehrung, weil sie vermöge ihrer Knechtung unter die Sünde auch wider ihren eigentlichen Willen solches taten, was nach dem Urteil ihres Gewissens heidnischer Unreinheit (Rm 1, 24; Eph 5, 3) ähnlicher war, als der Heiligkeit, welche Gott von seinem Volk fordert (Lev 11, 44 f.; 19, 2), und ebenso wie das Leben der Heiden, die das Gesetz nicht kennen, dem geoffenbarten Gesetz wiedersprach. So sollen sie nun auch nicht warten, bis die Lust zum Tun des Guten alle bösen Lüste in ihnen zum Schweigen gebracht hat, sondern sollen ihre Glieder als willenlose Werkzeuge zwingen, der Gerechtigkeit zu dienen, welcher sie einmal für immer von Herzensgrund gehorsam geworden sind. Das Ziel jener früheren *δουλεία* bezeichnet *εἰς τὴν ἀνομίαν*, ein Ausdruck, dessen Artikel die Vorstellung gibt, daß die Gesetzlosigkeit auch abgesehen von dem Tun der einzelnen noch unbekehrten Menschen eine in der Welt vorhandene Macht ist, zu deren weiterer Verbreitung sie beitrugen. Die Heiligung dagegen ist ein allmählich fortschreitendes Erlebnis des Einzelnen, welcher seine Glieder zwingt, der Gerechtigkeit zu dienen, entbehrt daher des Artikels.[44]) Zu solcher Selbstzucht zu ermuntern, dient die nochmalige gegensätzliche Vergleichung der Lebensführung vor und nach der Bekehrung und des Ertrags, welcher den Lesern aus jener erwuchs und aus dieser erwächst. Damals waren sie, was nun (20) zum ersten Mal förmlich ausgesprochen wird, Sklaven der Sünde, und die Freiheit, die sie genossen, war eine Ungebundenheit im Verhältnis zur Gerechtigkeit. Wenn schon dies allen, die von Herzen Gotte gehorsam geworden sind, jedes Gelüste nach jener Freiheit austreiben muß, so vollends die Erinnerung an die Unfruchtbarkeit ihres früheren Sündendienstes. Die Frage, „welche Frucht hattet ihr nun damals" beantwortet sich selbst in schlechthin verneinenden Sinn.[45]) Die Worte *ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε*

[43]) Cf Sap Sal 15, 7 *τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη, τά τε ἐναντία* von wirklichen Gefäßen und Werkzeugen. Adjekt. Gebrauch von *δοῦλος* in der Bibel sonst nicht. Daher von Gd (nicht D) g u. a. Lat in *δουλεύειν* geändert. Tert. pud. 17 p. 257, 8 *famulari*, im Nachsatz *famula*, om. *ad iniquitatem* (so auch BS[1]); aber resurr. carn. 47 hat er den gewöhnlichen Text.

[44]) So auch v. 22, cf v. 16 *εἰς θάνατον — δικαιοσύνην*.

[45]) 1 Kr 9, 18; 14, 6; 15, 32; Jk 2, 14. 16. Über *καρπὸν ἔχειν* oben S. 63 A 19 zu Rm 1, 13. Zum Gedanken cf Eph 5, 11 *τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους*. Der Ertrag des Sündenlebens verdient nicht den Namen Frucht; denn die Ernte entspricht der Aussaat Gl 6, 8. Die Vorstellung guter oder schlechter Handlungen als Früchte (Mt 7, 16; Gl 5, 22 u. hier unten S. 333 A 65) ist hier fernzuhalten.

lassen sich nicht als Antwort fassen.[46]) Denn erstens wäre der Eintritt des Plurals in der Antwort auf die Frage *τίνα καρπόν* unveranlaßt, da Pl, wenn er die etwaige Frucht der Sündenknechtschaft als eine Vielheit vorstellte, in Frage und Antwort den Plural, oder wenn er sie sich als Einheit dachte, in den beiden kurzen Sätzen den Singular setzen konnte. Zweitens ist das, dessen der Christ im Rückblick auf sein sündhaftes Leben sich schämt, nicht sowohl die üble Folge seines Sündenlebens, etwa Zerrüttung des Körpers, Verachtung der Menschen u. dgl., als vielmehr sein sündhaftes Tun und Lassen selbst. Drittens ist die Konstruktion von *ἐπαισχύνεσθαι* mit *ἐπί τινι* weder in der Bibel noch sonst sicher nachweisbar.[47]) Es gehört also die offenbar vorliegende, in *ἐπὶ τούτοις ἃ νῦν ἐπαισχ.* aufzulösende Attraktion vielmehr zur Frage: „Welche Frucht hattet ihr nun damals bei den Handlungen, deren ihr euch jetzt schämt"? Die Antwort, daß sie keinen Gewinn davon hatten, ist so selbstverständlich, daß sie nicht ausgesprochen zu werden braucht (A 45); und nicht die keiner Begründung bedürfende Aussage, daß die Leser ihres früheren Sündenlebens sich schämen, sondern das unverweigerliche Eingeständnis, daß sie keine Frucht von ihrem damaligen Tun und Treiben erzielten, begründet der Satz: „denn das Ende jener (sündhaften Handlungen ist) Tod". So beurteilen sie mindestens jetzt den schließlichen Erfolg derselben; aber auch während sie darin befangen waren, konnten sie sich der Einsicht nicht völlig verschließen, daß unsittliches Handeln das Leben nicht fördert und stärkt, sondern zu grunde richtet. Wieviel gewinnreicher schon in der Gegenwart und aussichtsreicher im Blick auf die Zukunft ihr gegenwärtiger Lebensstand sei, bringt den Lesern der Satz (22) zum Bewußtsein: „Nun aber, da ihr von der Sünde freigekommen, dagegen aber zu Sklaven Gottes gemacht worden seid, habt ihr eure, d. h. die euch als Sklaven Gottes zukommende Frucht[48]) in der Richtung auf Heiligung, als letztes Ziel aber ewiges Leben".[48a]) Die Heiligung, welche schon v. 19 von dem sittlichen Handeln unterschieden und als ein Ziel vorgestellt wurde, zu welchem das Wohlverhalten führt, ist auch hier nicht als eine mit dem sittlichen

[46]) So Thdr, Thdrt u. a., richtiger Tert. res. carn. 47 *super his, de quibus*; Abstr, Vulg *in illis, in quibus*.

[47]) Jes 1, 29 *ἐπῃσχύνθησαν ἐπὶ τοῖς κήποις* nur als v. l. neben *ᾐσχύνθησαν κτλ.* (so cod. B). Letzteres die klass. Konstruktion (Kühner-Gerth I, 440 A 10), auch 1 Makk 4, 31, beweist natürlich nichts für die gleiche Konstr. von *ἐπαισχύνεσθαι*. Dieses stets c. acc. der Person oder Sache, deren man sich schämt Rm 1, 16; 2 Tm 1, 8. 16; Mr 8, 38; Lc 8, 26, c. inf. der Handlung, deren man aus Scham sich enthält Hb 2, 11; 11, 16.

[48]) *ὁ μισθός τινος* Mt 6, 2; Lc 10, 7 = Mt 10, 7.

[48a]) Hier könnte *τὸ τέλος* adverbiell gemeint sein = schließlich (1 Pt 3, 8; 2 Makk 13, 15), was in v. 21 durch die Konstruktion des Satzes ausgeschlossen ist. Wahrscheinlicher ist jedoch obige Übersetzung cf 1 Pt 1, 9.

Verhalten zusammenfallende Selbstheiligung[49]) gedacht, auch nicht als ein Zustand, in welchen die Christen mit ihrem Eintritt in den Dienst Gottes ein für allemal versetzt worden wären (1 Kr 1, 2; 6, 11; 2 Th 2, 13; 1 Pt 1, 2), sondern als die unter Einwirkung des Geistes Gottes allmählich vor sich gehende Versetzung in einen Zustand der Heiligkeit. Ist diese Entwicklung vollendet, soweit es im diesseitigen Leben möglich ist (1 Th 5, 23; Rm 15, 13), gleicht ihr Ergebnis der reifen Frucht. Aber auch ihr allmähliches Wachsen und Reifen ist ein hierauf abzielender Ertrag des treuen Dienstes der Sklaven Gottes, welchen zu sehen ermutigt und die Hoffnung auf das letzte Ziel, auf ewiges Leben stärkt. Während v. 18 f. der dem früheren Sündendienst entgegengesetzte Stand der Christen als ein Slavenstand im Verhältnis zur Gerechtigkeit beschrieben war, sind sie hier endlich wieder wie v. 13 als Knechte Gottes bezeichnet, die ehemals Knechte der Sünde waren, und sofort tritt auch wieder an die Stelle des Bildes eines Arbeitssklaven dasjenige eines im Solde, sei es der Sünde, sei es Gottes stehenden Soldaten in dem Schlußsatz (23): „Denn der Sold der Sünde ist Tod; das Gnadengeschenk Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus unserem Herrn“. Wie *ὀψώνια* hier und überall im NT[50]) lateinischem *stipendium* und *stipendia* in seiner gewöhnlichsten Bedeutung „ausbedungner Sold, tägliche Löhnung des Soldaten“ entspricht, so auch *χάρισμα* dem *donativum*, dem außerordentlichen Geldgeschenk, welches der siegreiche Feldherr oder der Kaiser bei seiner Thronbesteigung, bei der jährlich wiederkehrenden Feier derselben und sonstigen festlichen Gelegenheiten den Soldaten zuzuwenden pflegte. Die Sünde zahlt ihren Söldnern den wohlverdienten Lohn, nicht mehr und nicht weniger, als was ihnen im voraus in Aussicht gestellt war; das ewige Leben dagegen, welches Gott seinen Kriegern zum Schluß ihrer Dienst-

---

[49]) Dies heißt *ἁγνίζειν ἑαυτόν* 1 Jo 3, 3 cf Jk 4, 8; 1 Pt 1, 22.

[50]) Im Plur. auch Lc 3, 14; 1 Kr 9, 7; 1 Makk 3, 28; Polyb. I, 67, 1. 3. 5. 11, auch Singul. Pol. VI, 39, 12 von der täglichen Löhnung des einzelnen Soldaten; so 2 Kr 11, 8 von einer einmaligen Geldunterstützung des Ap. selbst als eines *στρατιώτης Χριστοῦ* (2 Tm 2, 3; Phl 2, 25). Tert. resurr. 47 übersetzt trefflich: *stipendia enim delinquentiae mors, donativum autem* etc. Pseudoor. tract. ed. Batiffol p. 198 in freier Anspielung: *stipendia salutis accepimus et a Christo charismatum donativa consecuti sumus.* Die lat. Bibelübersetzer sonst durchweg zwar *stipendia* oder *stipendium* (nur Abstr *merces*), dann aber *gratia*, g daneben als zweite Übersetzung *donum*, wie auch Pacian. — Ob *χάρισμα* neben *δωρεά* und *ἐπίδοσις* als Äquivalent für *donativum* üblich war, weiß ich nicht; es ist jedenfalls eine gute Übersetzung, welche dem Pl näher lag als jede andere cf 5, 15 *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* = 5, 16 *τὸ χάρισμα*. Kaiser Claudius schenkte bei seinem Regierungsantritt jedem Prätorianer 3750 (nach Joseph. ant. XIX, 4, 2 sogar 5000) Denare, ebensoviel Nero, unter welchem Pl den Rm schrieb, cf Fiebiger bei Pauly-Wissowa V, 1543.

zeit, durch seinen Sohn verleiht, ist ein unverdientes, alle Erwartung überbietendes Geschenk wahrhaft königlicher Gnade und Freigibigkeit. Dieser Ausblick auf das endgiltige Ergebnis des Krieges zwischen den beiden um die Königsherrschaft über die einzelnen Menschen kämpfenden Mächte, des Menschen Sünde und Gottes Gnade, mit der feierlich vollständigen Benennung Christi (cf 5, 11. 21; 8, 39) kennzeichnet den Schluß des zweiteiligen Abschnittes (6, 1—14; 15—23), in welchem nachgewiesen wurde, daß die Lehre von der durch kein Gesetz bedingten oder eingeschränkten Alleinherrschaft der Gnade über die Christenheit (5, 20f.) weder den unsittlichen Grundsatz, daß man durch Beharren bei der Sünde die Offenbarung der Gnade steigern solle. als Konsequenz nach sich ziehe (6, 1—14), noch auch den Christen verleiten könne, sich tatsächliche Rückfälle in das vorchristliche Sündenleben zu gestatten und leicht zu nehmen (6, 15—23). Die Klammer, welche beide Teile dieses Abschnitts zusammenhält, bildete der Satz *οὐκ ἐστὲ* (oder *ἐσμὲν*) *ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν* (v. 14. 15). Und nur diesem, manchem Christen jener Zeit anstößigen und darum bis dahin so ausführlich gegen angebliche Konsequenzen theoretischer wie praktischer Natur sichergestellten Satz, nicht den letzten Sätzen jener Abwehr verwerflicher Folgerungen in 6, 22f., die kein Christ beanstanden konnte, gilt die Beweisfuhrung 7, 1—6. Jener Satz selbst, welcher durch 5, 20f. nur erst vorbereitet, aber dann doch ohne Beweis in 6, 14. 15 als eine berechtigte Beschreibung des Christenstandes behauptet war, bedurfte einer Begründung und zwar nach seiner allein anstößigen oder doch anfechtbaren negativen Seite: *οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον.* Und daß dieser in 7, 1—6 seine Begründung findet, liegt am Tage; denn der oberflächliche Überblick über das folgende Stück zeigt die Absicht des Pl nachzuweisen, daß die Christen durch eben das, was sie in den Gnadenstand versetzt hat, vom Gesetz freigeworden sind.

Wieder, wie 6, 3, beginnt er seine Beweisführung für eine vorangehende anfechtbare Behauptung mit einem *ἢ ἀγνοεῖτε,* also mit der Erinnerung an etwas, was die Leser wissen müssen und nur dann, wenn sie es nicht wüßten oder bedächten, für sie kein ausreichender Beweis für die von manchen Trägern des Christennamens bestrittene These wäre. Daß er in der Anrede an die Leser, welche er seit 1, 15 zum ersten Mal 6, 3—22 hatte eintreten lassen, fortfährt, erscheint bei dem engen Zusammenhang mit c. 6 und der praktischen Abzweckung auch dessen, worauf Pl jetzt hinauswill, natürlich genug. Auffälliger ist, daß er sie hier als Brüder anredet, was bisher nur erst einmal 1, 13 geschehen war,[51]) und daß er dies sofort 7, 4 mit dem wärmeren Aus-

---

[51]) Außerdem noch 8, 12; 10, 1; 11, 25; 12, 1; 15, 30; 16, 17, mit *μου*

druck „meine Brüder" wiederaufnimmt, ehe er in 7, 4b—6 in Sätzen, die nicht von allen Christen gesagt werden konnten, sich mit den Lesern in ein Wir zusammenfaßt. Wenn er nun vor Angabe dessen, was die Leser wissen und bedenken sollen, sich durch die parenthetische Zwischenbemerkung unterbricht *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ*, so soll dies selbstverständlich nicht die unter allen Christen übliche Anrede mit dem Brudernamen erklären, sondern die Erwartung des Ap. rechtfertigen, daß die Leser wissen, woran er sich anschickt sie zu erinnern. Aber ein Zusammenhang der Vorstellungen, welche die hier auffällige zweimalige Anrede der Leser als seine Brüder und die unter den zahlreichen Stellen, wo Pl *ἢ ἀγνοεῖτε* oder *οὐκ οἴδατε* oder sonst ähnliche Wendungen gebraucht, nur hier hinzutretende parenthetische Erklärung veranlaßt haben, besteht dennoch. Jedenfalls besagt die Zwischenbemerkung nicht, daß Pl das, was er eben jetzt zu sagen im Begriff steht, den Gesetzeskundigen unter den Lesern sage. Denn erstens mußte, wenn dies gemeint war, die besondere Klasse aus der bisher unterschiedslos angeredeten Gesamtheit durch *τοῖς γινώσκουσιν* (*τὸν*) *νόμον* mit oder ohne *ὑμῖν* vor *τοῖς* oder *ἐν ὑμῖν* an späterer Stelle herausgehoben werden, und zweitens *λέγω* statt *λαλῶ* stehen.[52]) Was wirklich dasteht, heißt „ich rede ja zu Gesetzeskennern", ist also eine Erinnerung an eine Eigenschaft der Gesamtheit seiner Leser, welche den Ap. nicht daran zweifeln läßt, daß sie wissen und verstehen, was er ihnen zu sagen im Begriff steht. Soll dies nicht eine leere Schmeichelei oder eine verletzende Ironie sein, so muß Gesetzeskunde zur Eigenart der römischen Christen gehören im Unterschied von anderen Christengemeinden, mit denen Pl es sonst als Missionar und Briefschreiber zu tun hat. Woher aber soll Pl dies wissen, und woraus sonst wäre dieser Vorzug der römischen Christen zu erklären, als daraus, daß sie unter dem Gesetz gelebt haben, ehe sie Christen wurden? Auch hier also bestätigt sich, daß Pl sie trotz des Vorhandenseins von geborenen Heiden in ihrem Kreise (11, 13—32; 15, 1—13), als eine judenchristliche Gemeinde ansieht. Daß er unter dem Gesetz, dessen Kenntnis sie vor anderen besitzt, nicht irgend ein schon vor Moses vor-

---

15, 14, also im ganzen (+ 1, 13; 7, 1. 4) nur 10mal, im 1 Kr von nicht ganz so großem Umfang 19 oder 20mal, in den kleinen Briefen: Gl 9mal, 1 Th 14mal.

[52]) Zu beiden Forderungen cf Rm 11, 13. Auch sonst läßt es Pl nirgendwo an deutlicher Abgrenzung bestimmter Gruppen innerhalb des Leserkreises fehlen; abgesehen von den förmlichen Aufzählungen von Ständen, Ämtern, Talenten (Rm 12, 7ff.; 1 Kr 7, 8—40; 12, 4—14, 37; Eph 5, 22—6, 9 etc.) cf Rm 14, 1; 15, 1; 1 Kr 3, 18; 4, 19; 2 Kr 10, 11; 11, 12; 12, 21; 1 Th 5, 14. — Zur Unterscheidung zwischen *λαλεῖν loqui* und *λέγειν dicere* cf Rm 3, 19; 1 Kr 9, 8.

handenes, in der ganzen Menschheit anerkanntes, durch die Gesetzgebungen der Griechen und Römer sanktionirtes,[53]) sondern das mosaische versteht, kann nach dem Zusammenhang mit 5, 20; 6, 14. 15 keinem Zweifel unterliegen, und gleich der erste Satz, den Pl mit *ἢ ἀγνοεῖτε* einleitet, bestätigt dies. Nicht von jedem, sondern vom mos. Gesetz gilt, „daß es über den Menschen Herr ist, solange Zeit als er lebt". Der Athener, dem die Gesetze seines Staates nicht gefielen, konnte nach Sparta oder Susa auswandern, um sich ihrer Herrschaft zu entziehen, und auch der Römer jener Zeit fand noch Völker und Länder, wo ihn der Arm seines Gesetzes nicht erreichte. Den Juden begleitet sein unsterbliches und allgegenwärtiges Gesetz wie sein Gott (Ps 139, 7—12) bis an die Enden der Erde und somit auch bis ans Ende seines Lebens.[54]) Dies allein ist der unmittelbar sich ergebende Sinn des ersten Satzes. Nicht einmal angedeutet ist darin, daß das Gesetz den Menschen nur solange, als er lebt, beherrsche, daß also seine Herrschaft über den Menschen mit dessen Tode aufhöre. Wenn nun Pl in v. 2—6 gerade diesen, in v. 1 nicht unmittelbar ausgesprochenen Gedanken verwertet, so bekommt dadurch der an die Spitze gestellte Satz den Wert einer Einräumung. Er will nicht bestreiten, daß das mos. Gesetz den ihm unterstellten Israeliten für die ganze Dauer seines Lebens beherrscht. Wenn aber einer seiner Brüder nach dem Fleisch (9, 3) und nach dem Geist (Gl 4, 29) geneigt sein möchte, daraus zu folgern, daß auch der jüdisch geborene Christ zeitlebens unter diesem Gesetz bleiben müsse, so soll er die Kehrseite jenes Satzes bedenken, daß nämlich der Tod allen Ansprüchen des Gesetzes an den Gestorbenen ebenso wie allen Ansprüchen der Sünde an denselben ein Ende macht, cf 6, 7—11. Das mos. Gesetz selbst kann dies die Gesetzkundigen lehren. „Denn das unter dem Mann stehende, d. h. ihm als Eheweib unterstellte Weib[55]) ist an den lebenden Mann durch Gesetz gebunden; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie von dem Gesetz des Mannes d. h. dem den Mann als Ehemann betreffenden Gesetz[56]) losgekommen. Sie wird also, solange der Mann lebt, eine Ehebrecherin heißen in dem Fall, daß sie einem anderen Mann zu teil wird. Wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei vom Gesetz, so daß sie keine Ehe-

[53]) So Abstr, wie immer sein Text recensirt werden mag.

[54]) Jos. c. Apion. II, 38 *ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει, καὶ οὐδεὶς Ἰουδαίων οὔτε μακρὰν οὕτως ἂν ἀπέλθοι ἀπὸ τῆς πατρίδος οὔτε πικρὸν φοβηθήσεται δεσπότην, ὡς μὴ πρὸ ἐκείνου δεδιέναι τὸν νόμον.*

[55]) Gleichen Sinn hat *γυνὴ ὕπανδρος* Num 5, 29 (nur hier dem Hebr. genau entsprechend); Prov 6, 24. 29; Sir 9, 9; 41, 21.

[56]) Cf *ὁ νόμος τοῦ κριοῦ* Lev 7, 1 (al. 6, 31), *τοῦ λεπροῦ* Lev 14, 2 = *τῆς λέπρας* Lev 14, 57, hier also das Ehegesetz vom Standpunkt des Eheweibes angesehen. — Zu *καταργεῖν* s. oben S. 150 A 92 zu 3, 3; S. 210 A 20 zu 3, 31; auch 4, 14; 6, 6; besonders aber Gl 5, 4 Bd IX², 248 A 62.

brecherin ist, wenn sie einem anderen Mann zu teil wird" (2—3). Durch voreilige Rücksicht auf die Anwendung dieser dem mos. Gesetz entnommenen eherechtlichen Grundsätze auf das Leben der Christen, welche v. 4—6 folgt, ist der Sinn der an sich so einfachen Sätze von altersher oft verdunkelt worden. Schon in v. 2—3 meinte man eine Allegorie vor sich zu haben, in welcher unter dem ersten Mann das Gesetz, unter dem zweiten Christus und unter dem Weib die Gemeinde zu verstehen sei. Selbst auf v. 1 wurde diese Deutung ausgedehnt, indem man gegen den unverkennbaren Wortsinn ὁ νόμος als Subjekt von ζῇ ansah.[57]) Man ließ sich hierin nicht dadurch irremachen, daß, wenn der erste Mann das Gesetz bedeutet, unbegreiflich wird, wie daneben v. 2 vom Gesetz unter seinem bildlosen Namen als dem Band geredet werden konnte, welches das Weib an den lebenden Mann bindet, und was v. 3 unter dem Gesetz des Mannes, also nach dieser Deutung dem Gesetz des Gesetzes verstanden werden sollte. Es lohnt sich auch nicht, die Sophismen aufzudecken, mit welchen man sich mit dem Umstand abzufinden suchte, daß in der allegorischen Anwendung, welche Pl v. 4f. in der Tat von den eherechtlichen Bestimmungen macht, von einem Sterben nicht des Gesetzes, sondern der Christen oder der Christenheit, also nicht des angeblichen Mannes, sondern des angeblichen Weibes von v. 2—3 die Rede ist. Pl trägt nicht eine Parabel vor, sondern führt zum Beweise für den Satz, daß das Gesetz den Menschen für dessen ganze Lebenszeit beherrsche, und für den mittelbar darin enthaltnen Satz, um welchen es ihm eigentlich zu tun ist, daß der Tod diese Gebundenheit der Menschen an das Gesetz aufhebe, die gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe an.[58]) Er hatte kaum eine Wahl; denn wer kann sagen, ob in der Totenwelt nicht auch Gottes Gesetze gelten, und welche dies sein mögen?[59]) Gesetze, welche dem Einzelnen, für sich

---

[57]) So deutlich Orig. p. 32 cf das griech. Fragment bei Cramer p. 77. Übrigens hält Orig. wie auch noch Thdrt bestimmt daran fest, daß der ganze Abschnitt nur auf jüdisch geborene Christen wie die Apostel passe, für welche das Gesetz zu jener Zt bereits altersschwach, aber erst durch die Zerstörung des Tempels getötet worden sei p. 33ff. Wenn die Griechen von Orig. bis zu Chrys. und Thdrt von einem παράδειγμα reden, verstehen sie darunter nicht ein zum Beweise für den Satz von v. 1 dienendes Beispiel aus dem Gesetz, sondern eine Parabel, gestehen aber auch ein, daß diese nicht richtig durchgeführt sei. So auch Aug. prop. 36. Andere wie Abstr und Pseudoorig. ed. Batiffol p. 143 scheinen nicht einmal dies zu empfinden.

[58]) Von den Regeln über die Ehescheidung Deut 24, 1—4 sieht er dabei ab, vielleicht unter dem Einfluß der ihm schwerlich unbekannten Worte Jesu Mt 5, 31f.; 19, 3—9, Bd I², 237f. 579f. cf 1 Kr 7, 10—16.

[59]) Jer. Kilajim IX, 3 fol. 31b (Übers. von Wünsche S. 67): „Es heißt Ps 88, 6: ‚unter den Toten frei' d. h. mit dem Tode ist der Mensch von der Erfüllung der religiösen Pflichten frei".

lebenden Menschen sein Verhalten vorschreiben, eignen sich nicht dazu, beides zugleich zu zeigen: die lebenslängliche Geltung des Gesetzes und die vom Gesetz befreiende Wirkung des Sterbens; denn das Dasein der Gestorbenen entzieht sich unserer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Nur am Ehegesetz, welches zwei Menschen zu einem Leben vereinigt[60]) läßt sich beides zeigen. Solange beide Hälften leben, sind sie durch das Gesetz unlösbar an einander gebunden (Mt 19, 6) und somit dem sie an einander bindenden Gesetz unterworfen; wenn eine Hälfte gestorben ist, gilt für die überlebende Hälfte das gesetzliche Gebot nicht mehr, welches sie an die andere band. Es trifft sie keine Rüge oder Strafe des Gesetzes, wenn sie einen neuen Ehebund schließt. Die Witwe kann sagen, daß sie durch den Tod ihres Gatten in gesetzmäßiger Weise von dem sie an den Gatten für Lebenszeit bindenden Gesetz losgekommen sei. Dieses Beispiel ist aber auch ein treffendes Bild für das Erlebnis der im Judentum aufgewachsenen Christen, welches Pl Gl 2, 19 kurz ausdrückt: *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*. Dazu geht er hier mit einem *ὥστε* über, welches wie so oft mit folgendem Verb. fin., insbesondere Indic. nicht subordinirende Konjunktion ist, sondern einen logisch selbständigen Satz und nicht selten eine aus der Analogie sich ergebende Folgerung einführt,[61]) so daß seine ursprüngliche Bedeutung („und so, *itaque*") wieder durchschlägt, worauf hier auch das *καὶ ὑμεῖς* in dem Satz hinweist: „So wurdet denn auch ihr, meine Brüder, für das Gesetz getötet durch den Leib Christi, mit dem beabsichtigten Erfolg, daß ihr einem anderen zu teil würdet, nämlich dem, der zu dem Zweck von den Toten erweckt wurde, daß wir Gotte Frucht trügen". Daß die Leser, wie alle Christen in der Taufe ein Sterben erlebt haben, welches nachträgliche Beteiligung am Kreuzestod Christi ist, war schon 6, 6. 8 gesagt. Danach bestimmt sich auch der Sinn von *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, wodurch selbstverständlich der Leib des Erlösers nicht als die Waffe bezeichnet sein kann, die sie ums Leben gebracht hat. Es kann nur gemeint sein, daß ihre Tötung im Verhältnis zum Gesetz in und mit der Tötung des Leibes Christi gegeben sei, an welcher sie, wie früher gesagt, beteiligt worden sind. Dies setzt voraus, daß auch die Bindung Christi an das Gesetz, dem er von der Geburt (Gl 4, 4) bis zum Tode (Gl 3, 13) unterworfen war, durch sein Sterben ebenso gelöst worden sei, wie die Bedingtheit seines Lebens durch die menschliche Sünde (6, 10). Auch an Christus hat sich der Grundsatz bewährt, daß das mos. Gesetz über den Israeliten

---

[60]) Gen 2, 24 von Pl 1 Kr 6, 16; Eph 5, 31 citirt cf Mt 19, 5.

[61]) Cf Gl 3, 7; 1 Kr 5, 8; 14, 22; Mt 12, 12; Kühner-Gerth II, 512f. · Blaß S. 228.

während der ganzen Zeit seines leiblichen Lebens, aber nicht über den Tod hinaus herrscht. Er ist aber auch an den Israeliten wahr geworden, die an den Messias gläubig und nachträglich an seinem Sterben beteiligt wurden. Soweit könnte der Satz unmittelbar an v. 1 ohne Dazwischentreten von 2—3 sich anschließen. Der Fortgang des Satzes zeigt aber, daß das dem Ehegesetz entnommene Beispiel nun als Gleichnis für das hierzu beschriebene Erlebnis der Christen verwandt werden sollte. Nicht jedoch so, daß die Christen oder die christgläubige Gemeinde mit dem sterbenden Ehemanne oder der überlebenden Witwe verglichen würden, sondern was sich in jenem Beispiel auf Mann und Weib verteilt, erlebt jeder Christ an seiner eigenen und einzigen Person, nämlich ein Sterben, welches der Bindung an das Gesetz ein Ende macht, und ein darauf folgendes Leben der Freiheit vom Gesetz. Und noch genauer trifft das Gleichnis zu: wie mit der Lösung der Bindung des Weibes an den Gatten durch dessen Tod zugleich eine Befreiung des Weibes von dem gesetzlichen Gebot lebenslänglicher Verbindung mit ihrem Ehemanne und das Recht, eine neue Ehe einzugehen, gegeben ist, so bringt auch das geistliche Mitsterben mit Christus dem christgläubigen Israeliten eine Befreiung aus seiner bisherigen mit einer Ehe zu vergleichenden Gebundenheit an das Gesetz [62]) und zugleich die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit einer analogen, der neuen Eheschließung einer Witwe vergleichbaren Vereinigung mit Christus. Diese letztere aus dem alt Bildern von einem Ehebund Gottes mit Israel erwachsene, von Johannes dem Täufer und Jesus auf das Verhältnis des Messias zu seiner Gemeinde übertragene bildliche Vorstellung hat Pl auch sonst verwertet.[63]) In eigentümlicher Weise verfolgt er sie hier einen kühnen Schritt weiter. Nachdem mit *εἰς τὸ γεν. ὑ. ἑτέρῳ* im Anschluß an den v. 3 zweimal gebrauchten Ausdruck für die Wiederverheiratung der Witwe nur gesagt ist, daß die durch das geistliche Sterben der Christen bewirkte Lösung ihrer Verbindung mit dem Gesetz als ihren früheren Herrn und Ehegatten ihre eheliche Verbindung mit einem anderen Mann zum Zweck hatte, wird von diesem zweiten Ehegatten nachträglich gesagt, daß dies der von den Toten Erweckte sei, um hieran den Absichtssatz *ἵνα καρποφ. κτλ.* auschließen zu können. Das *τῷ ἐκ νεκρ. ἐγ.* dient ja nicht dem Bedürfnis, das unbestimmte *ἑτέρῳ* näherzubestimmen,

---

[62]) Der Übergang zu dieser Vergleichung an sich durch v. 2f. genügend vorbereitet, lag um so näher, als die durch *κυριεύει* v. 1 gegebene Vorstellung vom Gesetz als einem gebietenden Herrn (cf 6, 9. 14) die Vorstellung des Eheherrn nicht ausschloß, cf Gen 3, 16; 18, 12; 1 Pt 3, 6, auch das Verb בָּעַל = ein Weib zur Ehefrau nehmen.

[63]) Cf Jo 3, 29; Mt 9, 15 Bd I², 376; IV, 217; 2 Kr 11, 2; Eph 5, 23—32, an letzterer Stelle mit der Taufe in Beziehung gesetzt.

als ob sich nicht von selbst verstünde, daß Christus damit gemeint sei, ein Bedürfnis, welchem nur durch namentliche Erwähnung Christi mit oder ohne Apposition in passender Weise genügt worden wäre. Der auch hier namenlos gelassene zweite Ehegatte wird vielmehr als der von den Toten Erweckte charakterisirt, um zu sagen, daß er von den Toten erweckt werden mußte, damit der Zweck einer gleichsam ehelichen Verbindung der Christen mit ihm erreicht werde. Daß *ἵνα καρποφ.* von *ἐγερθέντι* und nicht über den Participialsatz hinweg von *γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* abhängt, steht auch darum außer Zweifel, weil sonst der Übergang aus der Anrede der Leser in die den Ap. mit einschließende erste Person unerklärlich bliebe. Sehr angemessen dagegen war dieser Personenwechsel, weil der angegebene Zweck der Auferweckung Jesu nicht auf die Leser allein, sondern auf alle Christen sich bezieht.[64]) Wäre Christus im Tode geblieben, so könnte die Verbindung der Christen mit ihm nur ein ideelles Verhältnis sein, ein Gedankending, das nicht füglich mit einer Ehe verglichen werden könnte. Die Ehe mit einem Toten wäre jedenfalls keine fruchtbare Ehe. Damit die Gemeinschaft der Christen mit Christus einer fruchtbaren Ehe gleiche, mußte Christus aus dem Tode wieder lebendig werden und neues Leben zeugend auf sie einwirken (s. oben S. 301 ff. zu 6, 5—11). Die Früchte dieses Bundes sind das so oft mit Früchten des Baumes oder Ackers verglichene sittliche Wohlverhalten der mit Christus zur Lebensgemeinschaft verbundenen Menschen in seiner Mannigfaltigkeit; sie selbst sind die Bäume oder der Acker, welche diese Früchte hervorbringen, und Gott ist es, dem zu Dienst und Ehren diese Früchte wachsen und reifen.[65]) Es ist hiemit nicht nur gezeigt, daß diejenigen Christen, welche wie Pl und die Mehrheit der römischen Christen früher unter dem Gesetz gestanden haben, durch ihren Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus mit Fug und Recht vom Gesetz losgekommen sind, sondern auch behauptet, daß sie erst durch ihre Bekehrung und Wiedergeburt die Möglichkeit einer fruchtbaren und Gott wohlgefälligen Lebensführung gewonnen haben. Dies wird schließlich in v. 5—6 noch bestätigt durch eine Vergleichung ihres früheren Lebens unter dem Gesetz und ihres jetzigen Lebens in der Gemeinschaft mit Christus: „Denn, als wir im Fleisch waren, betätigten sich die Leidenschaften der Sünden,[66]) die durch das Gesetz (er-

---

[64]) Cf 4, 25. Dagegen war das Verharren in der Anrede v. 4 natürlich, weil dort nicht von Zweck oder Wirkung des Todes Christi überhaupt die Rede ist, sondern an ein dadurch bedingtes Erlebnis der Leser erinnert wird cf 6, 17—22; Gl 3, 27.

[65]) Bei Pl Phl 1, 11; 4, 17; Kl 1, 10: Gl 5, 22; Eph 5, 9—11, cf Mt 3, 8. 10; 7, 17—20; 12, 33; Jo 15, 2—16. Zu *τῷ θεῷ* cf 6, 10. 11. Gott sucht und fordert gute Früchte Lc 13, 6—9; Mr 11, 13; 12, 1—9.

[66]) Das objektlose Med. *ἐνεργεῖσθαι*, sich wirksam erweisen, wie 2 Kr

regt wurden), in unseren Gliedern, (was dazu führte), daß sie (die Leidenschaften) dem Tode Frucht trugen.[67]) Jetzt aber wurden wir vom Gesetz losgebracht, indem wir dem (Zustand) abstarben, in welchem wir (vorher) festgehalten (gefangen gehalten) wurden, so daß wir in neuem Geisteswesen und nicht in altem Buchstabenwesen (unseren) Dienst tun." Daß hier das vorchristliche Leben als ein jetzt abgetanes *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* beschrieben wird, während dies doch seinem nächsten Wortsinn nach auch für den Christen noch fortbesteht (Gl 2, 20; Phl 1, 24), erklärt sich daraus, daß eben erst (v. 4) und gleich wieder (v. 6) die große Wendung, deren Folge der Christenstand ist, als ein Getötetwerden und Sterben bezeichnet ist, und daß nach 6, 3—11 dieses geistliche Sterben samt dem davon untrennbaren Auferstehen das Verhältnis des Ich zu dem sündhaften Leib tatsächlich geändert hat. Sofern dies der Fall ist, kann man auch sagen, daß das Leben der Christen nicht mehr, wie von Geburt her, ein im Fleisch beschlossenes ist, sondern an dem Geist des auferstandenen Herrn eine neue Basis oder Sphäre seiner Betätigung bekommen hat, cf 8, 8—11. Früher wirkten die Sünden, welchen sie als Leidenschaften unterworfen waren, auf dem Gebiet ihres leiblichen Lebens, ohne daß von einem wirksamen Widerstand gegen sie die Rede sein konnte (s. A 66). Völlig unvorbereitet ist auch nicht der Gedanke, daß die Sünden durch das Gesetz das wurden, was sie waren, den Menschen tyrannisirende Leidenschaften. Denn daß das Gesetz in Israel eine Steigerung der Sünde herbeigeführt habe, war schon 4, 15 vorausgesetzt,

---

1, 6; 4, 12; Gl 5, 6 Bd IX^2, 250 A 65. Es bedeutet mehr als Tätigkeit, vielmehr die erfolgreiche Wirkung. Cf unser „das Gift wirkt", auch *ἐνεργής, ἐνέργημα*, pass. *ἐνεργεῖσθαι, ἐνεργούμενος* im kirchlichen Sprachgebrauch. — *πάθημα* hier natürlich nicht im Sinn von Übel, das man erleidet (Rm 8, 18; 2 Kr 1, 5), sondern von Leidenschaft, der man erliegt (Gl 5, 24), nicht wesentlich verschieden von *πάθος* Rm 1, 26. Mit dem dort adjektivisch hinzutretenden *ἀτιμίας* ist das hiesige *τῶν ἁμαρτιῶν* schon des Plurals wegen nicht zu vergleichen, sondern als Gen. appos. zu fassen: die Leidenschaften, die mit den Sünden identisch sind. Die Doppelsinnigkeit von *πάθημα* macht unter Umständen einen solchen epexegetischen Zusatz notwendig cf 1 Th 4, 5 *ἐν πάθει ἐπιθυμίας*, anderwärts *ἐπιθυμία* mit *πάθος* oder *πάθημα* koordinirt Kl 3, 5; Gl 5, 24.

[67]) Da *καρποφορῆσαι* kein *ἡμᾶς* bei sich hat (cf dagegen 6, 6; 7, 6 *δουλεύειν ἡμᾶς*, 7, 3 *εἶναι αὐτήν*, 7, 4 *γενέσθαι ὑμᾶς*), dessen Ausbleiben nicht durch 6, 12 entschuldigt werden kann s. oben S. 311 A 15, ist es auch nicht berechtigt, dies zu ergänzen. Dies tut z. B. S^1, der v. 14 *καρποφορέσητε* wiedergibt. Auch aus *ἐν τοῖς μέλεσιν* ist nicht *τὰ μέλη ἡμῶν* zu ergänzen. Das unausgesprochene Subjekt zu *καρποφορῆσαι* kann nur das Subjekt des Satzes sein, welchem der Infinitivsatz untergeordnet ist, die sündlichen Leidenschaften. So die Lat *ut fructificarent* u. andere synonyme Ausdrücke. Die Leidenschaften selbst sind als solche vorgestellt, welche böse Früchte erzeugen und gebären, die schließlich dem Tod als reife Früchte anheimfallen cf Jk 1, 15.

5, 13 f. angedeutet und 5, 20 geradezu ausgesprochen. Nur auf das Leben der Einzelnen war dieses Urteil noch nicht ausdrücklich angewandt, was erst 7, 7—14 in eingehender Darlegung geschieht. Gilt aber von jedem einzelnen Israeliten, was das ganze Volk im Laufe seiner Geschichte immer wieder erfahren hat, daß das Gesetz die Herrschaft der Sünde nicht bricht, sondern befestigt, so darf auch gesagt werden, daß Befreiung vom Gesetz und Befreiung von der Knechtung durch die Sünde nicht von einander zu trennen sind. Kann v. 6^a *ἐν ᾧ* selbstverständlich nicht als einfaches Relativ von *τοῦ νόμου* abhängen, wovon es durch das einen selbständigen Gedanken ausdrückende *ἀποθανόντες* getrennt ist, liegt also eine Attraktion vor, welche in *ἀποθανόντες τούτῳ ἐν ᾧ κατειχόμεθα* aufzulösen ist, so fragt sich, was das sei, worin Pl und die Leser während ihres vorchristlichen Lebens wie in einem Gefängnis festgehalten wurden, und im Verhältnis, wozu sie starben, da sie Christen wurden. Das Gesetz kann nicht wohl damit gemeint sein; denn dann wäre ein begrifflicher Unterschied zwischen *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* (cf v. 2) und *ἀποθανεῖν τῷ νόμῳ* (cf v. 4), somit auch ein Zweck des ganzen Participialsatzes nicht zu finden. Da ein andres mask. Substantiv durch den Zusammenhang nicht dargeboten ist, muß *ἐν ᾧ* neutrisch verstanden werden. Es wird daher auch nicht auf das überdies viel zu weit zurückliegende *ἐν τῇ σαρκί* (v. 5^a) zurückzubeziehen sein, sondern auf den ganzen im Hauptsatz von v. 5 beschriebenen früheren Zustand der Christen,[68]) während dessen Dauer die sündhaften Leidenschaften, durch keinen kräftigen Widerstand gehemmt, auf dem Gebiet ihres Leibes und seiner Glieder sich wirksam erwiesen. Diesem Zustand, der sich mit der Lage eines

---

[68]) Cf *ἐφ' ᾧ* 5, 12 (die Unechtheit von *ὁ θάνατος* vorher vorausgesetzt s. oben S. 263 A 29), überhaupt jedes auf einen ganzen, eine Tatsache aussagenden Satz bezügliche neutr. Relat. wie AG 2, 32; Kl 1, 29; Hb 5, 11; Ap 21, 8. — Das Pass. *κατέχεσθαι* im NT nur Jo 5, 4 (uralte Interpolation) mit *νοσήματι* ohne Präposition: mit einer Krankheit behaftet sein; mit *ὑπό τινος* Epict. IV. 1, 147: von sinnlicher Liebe übermannt sein; mit *ἐν* Gen 39, 20: im Kerker gefangen gehalten werden, cf Polyb. IV. 51, 1. — Die statt *ἀποθανόντες* im Abendland stark bezeugte LA *τοῦ θανάτου* (DG dg, Abstr, Aug *a lege mortis, in qua detinebamur*, dagegen Tert. monog. 13 *mortui in quo tenebamur*, Cod. Amiat. erste Hand *morientes in quo detinebamur*), ist nur erleichternde Emendation. Auch Orig. hat *ἀποθανόντες* gelesen, aber *ἐν ᾧ* auf *νόμου* zurückbezogen, so daß *ἀποθ.* für sich eine Näherbestimmung zu *κατηργήθημεν* bildet: = „als solche, die (nämlich mit Christus) gestorben sind". Daher übersetzt Ruf. p. 38. 39 *soluti sumus a lege mortui, in qua detinebamur*, einmal p. 39 auch mit *mortui* das Citat schließend. Die weitere Bemerkung p. 39 *Scio et in aliis exemplaribus scriptum „in lege mortis, in qua detinebamur", sed hoc i. e. „mortui" et verius est et rectius* muß ein Zusatz Rufins sein. — Das *ἡμᾶς* hinter *δουλεύειν* (om. BG) wäre, wenn unecht, doch sachlich richtige Interpretation, da aus dem vorigen kein anderes Subjekt zum Infin. ergänzt werden könnte. S. vorhin A 67.

Strafgefangenen vergleichen läßt, sind sie durch das geistliche Sterben entnommen. Die Gottesknechtschaft, von der 6, 16—23 die Rede war, hat damit nicht aufgehört; es wird diese Vorstellung vielmehr durch ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς, statt dessen wir in gleichartigem Zusammenhang περιπατεῖν gebraucht finden (6, 4; 8, 4), wiederaufgenommen, und zwar um so nachdrücklicher, als Pl es gar nicht nötig findet, erst noch zu sagen, daß es gilt, Gotte zu dienen. Für ihn wie für die Leser verstand es sich auch vor ihrer Bekehrung von selbst, daß sie Gottes Knechte sind und sein sollen (s. oben S. 320f. zu 6, 16f.). Der Unterschied von Jetzt und Einst besteht nur darin, daß sie jetzt in Neuheit, wie Geist sie mit sich bringt, ihren Dienst tuen, und nicht in der alten Art, wie sie Buchstabe mit sich bringt. Ist unter γράμμα ohne Frage das geschriebene mos. Gesetz zu verstehen, so ist auch unfraglich, daß die Angeredeten ebenso wie Pl von Geburt an unter diesem Gesetz gelebt haben, bis sie durch den Geist zu einer anderen Art des Gotte Dienens befähigt wurden; denn im Gegensatz zu ihrer Erneuerung durch den Geist Gottes und Christi bekommt das Gotte Dienen nach dem Buchstaben des Gesetzes das Attribut der παλαιότης. Es wäre, sofern es bei ihnen auch jetzt noch, seit sie Christen sind, fortdauern oder ihnen neuerdings wieder zugemutet werden sollte, ebenso wie ein Fortleben des alten Menschen (6, 6 oben S. 302f.), ein aus der Zeit vor ihrer Bekehrung stammender übler Rest, welcher mit ihrem gegenwärtigen Christenstand unvereinbar ist.[69]) Befreiung von der übermächtigen Wirkung der sündlichen Leidenschaften und Befähigung zu einem wahrhaftigen Gotte Dienen durch den belebenden Geist Christi (cf 8, 2—4) fiel bei der Mehrheit der röm. Christen wie bei Pl zusammen mit einer Befreiung vom mos. Gesetz (cf 10, 4), und derselbe Tod Jesu, welcher die Sühne für die Sünden der Menschheit ist (3, 25; 4, 25), soll nicht nur die Beziehungen Jesu selbst zur menschlichen Sünde und zum mos. Gesetz zugleich aufgehoben (6, 10; 7, 4), sondern auch den an ihn glaubenden Israeliten dieselbe doppelte Befreiung erwirkt haben. Dazu kam die ganz beiläufig wie selbstverständlich eingeflochtene Bemerkung, daß die sündlichen Leidenschaften durch das Gesetz hervorgerufen wurden (v. 5). Damit schien der antinomistische Charakter des Ev, wie Pl es verstand (cf 3, 31), auf die Spitze

---

[69]) Zu γράμμα und πνεῦμα cf 2 Kr 3, 6—8; Rm 2, 27—29 oben S. 145. Durch diesen Gegensatz von Gesetzesbuchstabe und belebendem Geist bekommt der Gegensatz von Alt und Neu, welcher auch bei Heidenchristen ihr vorchristliches und ihr christliches Leben von einander scheidet und unterscheidet (z. B. 1 Kr 5, 6—8; 2 Kr 5, 17; Eph 4, 22—24; Kl 3, 9f.), die nähere Bestimmtheit, welche er nur bei Judenchristen hat, daß das Alte ein Gotte Dienen in den durch das mos. Gesetz vorgeschriebenen Formen, das Neue ein Gotte Dienen in der Kraft des Geistes Gottes und Christi ist.

getrieben zu sein. Wie geläufig diese Verkettung von Sünde und Gesetz dem Ap. selbst und den durch ihn unterwiesenen Christen sein mochte,[70]) und mit welcher Sicherheit er sich in diesem Gedankenkreis bewegte, so wenig konnte er darauf rechnen, daß Christen, welche als geborene Juden in größter Verehrung des heiligen Gesetzes Gottes aufgewachsen waren und bis zu ihrer Bekehrung durch das Ev an diesem Gesetz die feste Stütze ihres Wandels gehabt hatten (2, 17) und von ihren Lehrern im Christentum nicht vor die entscheidende Wahl zwischen Leben nach dem Gesetz und Glauben an das Ev gestellt worden waren, so kühnen Sätzen ohne weiteres zustimmen würden. Darum begegnet Pl an diesem Punkt seiner Darlegung vom Wesen des Ev noch einmal ihren Bedenken gegen das zuletzt Gesagte. Er tut es auch diesmal wieder in der schon 4, 1; 6, 1 (cf 3, 3. 5. 9. 31; 6, 15) angewandten Form, daß er selbst sich die Frage in den Weg stellt, ob er und seine Brüder, die er v. 4—6 mit sich zusammengefaßt hat, für den Fall ihrer Zustimmung zu seinen letzten Sätzen genötigt werden, daraus eine ebenso absurde wie blasphemische Konsequenz zu ziehen, durch welche ein Gegner, und zwar auch in diesem Fall wieder ein jüdischer Gegner, meinen könnte, die bisherige Darlegung *ad absurdum* zu führen.

„Was werden wir nun sagen? (werden wir etwa genötigt sein, den Satz auszusprechen:) das Gesetz ist Sünde“ (v. 7ª)? Identität von Gesetz und Sünde wäre damit nicht behauptet; diese Behauptung läge nur dann vor, wenn auch das Prädikat den Artikel hätte.[71]) Immerhin aber ist gesagt, daß das Gesetz unter den Begriff Sünde falle, ein starker Ausdruck dafür, daß Gesetz und Sünde innerlich verwandt wie tatsächlich mit einander unlösbar verbunden seien. Auch dies schon ist ein für jeden Bekenner der Offenbarung Gottes in „Gesetz und Propheten“, wie Pl selbst einer ist, unerträglicher Gedanke. Andrerseits ist er an sich nicht so absurd, daß darum eine Widerlegung überflüssig wäre; denn es gibt ja schlechte, unsittliche Gesetze auf Erden. Und wenn der Satz von äußerster Absurdität wäre, um so schlimmer für den Lehrer, welcher gezeigt hat, daß Gesetz und Sünde mit einander stehen und fallen, ohne zu bedenken, daß daraus der für jeden Offenbarungsgläubigen unannehmbare Satz folge: das mos. Gesetz ist Sünde. Pl hat also allen Anlaß, diese Folgerung aus 7, 1—6 abzuweisen und das wirkliche, vorher immer nur flüchtig berührte Verhältnis von Gesetz und Sünde (3, 19f.; 4, 15; 5, 13f. 20)

---

[70]) Gl 2, 17; 3, 10—13; 4, 4—5, 4; 1 Kr 15, 56 (*ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*); Eph 2, 15; Kl 2, 13—25.

[71]) Cf Mt 6, 22; 16, 16; Jo 11, 25; 1 Jo 3, 4; 1 Kr 15, 56; 1 Th 2, 20 Phl 3, 3. — Dagegen artikelloses Prädikat Phl 1, 21 *κέρδος*, Rm 14, 23 Jk 4, 17 *ἁμαρτία*, 1 Jo 4, 8 *ἀγάπη*.

ausführlich darzulegen. Er tut dies in 7, 7—8, 4 durch eine Beschreibung seiner persönlichen Erfahrung. Nachdem er 7, 1—4ª zum ersten Mal seit dem Briefeingang (1, 1—16ª) die röm. Christen als seine Brüder angeredet und sofort in bezug auf das Verhältnis zum Gesetz vor wie nach der Bekehrung sich mit ihnen in ein Wir zusammengeschlossen hat (7, 4ᵇ—6), geht er jetzt zum ersten Mal seit 1, 16ª zu einem Ich über, und beharrt dabei bis 7, 25, ohne ein einziges Mal das Subjekt der Aussagen zu verallgemeinern.[72]) Wie selbstverständlich nun ist, daß alles, was Pl hier als seine persönliche Erfahrung beschreibt, nur dann beweiskräftig ist, wenn dies nach seinem Urteil in allem wesentlichen die Erfahrung aller unter dem Gesetz geborenen und großgewordenen Christen war,[73]) so ist doch nicht minder selbstverständlich, daß er in diesem ganzen Kapitel nichts von sich sagt, was nicht Gegenstand seiner persönlichen Erfahrung ist, und daß der überall deutliche Wechsel der Zeitformen die wirkliche Zeitfolge der Stufen seiner Entwicklung widerspiegelt. Der entschiedenen Abweisung der von gegnerischer Seite sich aufdrängenden Konsequenz durch *μὴ γένοιτο,* welche dem Satz *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἁμαρτία* gleichkommt, wird mit einem *ἀλλά,* welches in solcher Verbindung nur ein „sondern“ sein kann, die wirkliche Meinung des Ap. über das Verhältnis von Gesetz und Sünde gegenüberstellt, und zwar zunächst mit dem Satz: „die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn (ich sie) nicht durch Gesetz (kennen gelernt hätte)“.[74]) Damit kann nicht gesagt sein, daß Pl, wenn er nicht unter dem mos.

---

[72]) Nicht zu vergleichen ist das vereinzelte *μοῦ* 2, 16; *ἐγώ* 3, 6; *λαλῶ* 7, 1. Der Eindruck des beharrlich angewandten Ich 7, 7—25 wird nur verstärkt durch den Eintritt der Anrede des einzelnen Lesers 8, 2, bevor wieder in das Ihr und Wir übergegangen wird 8, 4—39. Ebenso individuell und nicht etwa nur zu lebhafter Veranschaulichung einer gemeingiltigen Aussage dienend (so 3, 6) ist, wie in 1, 1—16ª, auch jedes Ich in 9, 1—12, 4; 15, 14—16, 24 (27).

[73]) Cf Gl 2, 15—17 wir, 2, 18—21 ich. Obwohl die folgende Schilderung *mutatis mutandis* auch auf die Menschen vor dem Gesetz und außerhalb des Gesetzes paßt, ist doch an diese mitzudenken, weder durch den Zusammenhang mit v. 1—6, noch durch den Wortlaut von v. 7 ff. veranlaßt, denn das beharrlich mit dem Artikel gebrauchte *ὁ νόμος* (v. 7 zweimal, v. 12. 14. 16. 21. 22 cf 8, 3. 4) bezeichnet das mos. Gesetz, woran das zweimalige artikellose *νόμος* v. 7 med., 8 extr. nichts ändert.

[74]) Cf Gl 4 15, wo auch der Aor. *ἐδώκατε* ohne das überhaupt nicht erforderliche *ἄν* (cf Blaß § 62, 3; Winer § 42, 2) und bei unvollständigem Kondicionalssatz denselben Sinn ergibt. Das *οὐκ ἔγνων* als unbedingte Aussage des wirklich Geschehenen und *εἰ μὴ διὰ νόμου* wie *χωρὶς νόμου* (v. 8, 9; 3, 21) zu fassen = „ich lernte die Sünde nicht unabhängig vom Gesetz kennen“, empfiehlt sich erstens darum nicht, weil in der folgenden Erläuterung *εἰ μή* einen irrealen Fall als Bedingung einführt, und weil Pl jenen Gedanken viel natürlicher positiv ausgedrückt haben würde: *διὰ νόμου ἔγνων τὴν ἁμαρτίαν* cf 3, 20.

Gesetz aufgewachsen wäre, den Unterschied von Gut und Bös nicht erkannt haben oder mit dem Vorhandensein von Sünde in der Welt unbekannt geblieben sein würde; denn auch da, wo das mos. oder ein diesem vergleichbares Gesetz nicht gilt, fehlt diese Kenntnis und Erkenntnis nicht. Andrerseits ist auch nicht gesagt, er würde ohne das Gesetz die Sünde nicht in ihrer ganzen Tiefe erkannt haben, was Pl nicht durch ἔγνων (cf das folgende ᾔδειν), sondern mindestens durch ἐπέγνων ausgedrückt haben würde. cf 3, 20. In den folgenden, das ἔγνων τὴν ἁμαρτίαν ausführenden Sätzen redet er nicht von Sündenerkenntnis, sondern von der Art, wie die Sünde als Element seines eigenen Lebens sich in ihm entwickelt hat. Es muß also γνῶναι und gleich darauf εἰδέναι, wie so manchmal bei Pl, ein erfahrungsmäßiges Innewerden bedeuten, welches die Aneignung des Objekts einschließt.[75]) Wie es bei ihm zu einem solchen Erfahren der Sünde durch Vermittlung des Gesetzes gekommen sei, beschreibt Pl in den durch τὲ — δέ [76]) unter sich verknüpften Sätzen (7^b. 8): „Ich würde nämlich einerseits die Begierde nicht kennen (kennen gelernt haben), wenn nicht das Gesetz sagte: du sollst nicht begehren; andrerseits aber bewirkte die Sünde, nachdem sie einen Anknüpfungspunkt gefunden hatte (und indem sie diesen für sie günstigen Umstand benutzte),[77]) durch das Gebot jegliche Begierde in mir". Das Begehren dessen, was einem nicht zusteht,[78]) ist nach der gemeinen Erfahrung wie

[75]) 2 Kr 5, 21 von Christus τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν. Dabei ist der Unterschied zu beachten, daß ἁμαρτίαν dort des Artikels entbehrt, welcher an unsrer Stelle steht. Christo ist alles, was Sünde heißt, fremd geblieben. Pl sagt von sich und zwar unter einer Voraussetzung, die nicht wirklich geworden ist, daß er die Sünde, wie sie seit 5, 12 immer wieder als königlich über alle Adamskinder waltende Macht vorgestellt ist, nicht als Herrscherin über sein Leben kennen gelernt haben würde. Zu dem prägnanten Gebrauch von γινώσκειν cf Mt 7, 23 (Bd I^2, 318); Gl 4, 9; 1 Kr 8, 3; 13, 12; 2 Tm 2, 19.

[76]) Daß G τέ vor γάρ, D* δέ hinter ἀφορμήν weglassen, und daß S^1 d (gegen D) Vulg ersteres nicht ausdrücken, erklärt sich genügend aus der im NT jedenfalls sehr seltenen Korrelation von τὲ — δέ (cf Rm 1, 26 f. nach AD*GP und alten Citaten αἵ τε γὰρ θήλειαι . . . ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄρρενες, s. auch oben S. 116 A 23 zu 2, 8 und Kühner-Gerth II, 244 A 3). Auch im Deutschen nicht bequem wiederzugeben. Die Annahme eines Anakoluths (so Blaß S. 281 für den Fall der von ihm angezweifelten Echtheit von τέ oder γάρ) ist unveranlaßt.

[77]) Zu ἀφορμὴν λαμβάνειν, das sofort v. 11 wiederkehrt cf Polyb. III, 7, 5; 32, 7 mit sachlichem, IV, 58, 8; Isocr. paneg. 61 mit persönlichem Subjekt. Ähnlich Berl. äg. Urk. 615, 6 u. 37 ἀφορμὴν εὑρὼν ἔγραψά σοι. Obige Doppelübersetzung ist ein Versuch, den dehnbaren Sinn des Originals zu erschöpfen. — διὰ τῆς ἐντολῆς, statt dessen dann τὴν ἐντολήν oder ἐκ τῆς ἐντολῆς stehen müßte, ist nicht mit ἀφορμὴν λαβοῦσα, sondern mit κατηργάσατο zu verbinden cf v. 11.

[78]) Diese engere, im NT überwiegende Bedeutung von ἐπιθυμία (nur Phl 1, 23; 1 Th 2, 17 cf Lc 22, 15 von berechtigtem Verlangen, häufiger

nach der Erzählung Gen 3, 6 die erste Gestalt menschlichen Sündigens. Sie setzt eine maßgebende und dem Menschen bekannte Bestimmung über das, was ihm zusteht oder nicht zusteht, also ein verbietendes Gesetz voraus. Ein solches ist der Dekalog, welcher sich nicht begnügt mit dem Verbot gewisser Handlungen, sondern in seinen Schlußsätzen (Ex 20, 17; Deut 5, 18 al. 21) auch das Begehren fremden Eigentums verbietet. Die dort genannten Objekte des Begehrens, welche ein sehr unvollständiges Bild dessen geben würden, was der Israelit nach dem Gesetz nicht begehren soll, läßt Pl weg, weil es ihm nur darum zu tun ist, daß das Gesetz, unter dem er von Geburt an gestanden hat, das Begehren verbietet. Daß das Verbot zum Widerspruch und dieses Verbot zum Begehren des Verbotenen reizt, ist wohl eine gemeine Erfahrung;[79]) Pl aber erklärt sie daraus, daß die Sünde, welche im Menschen bereits vorhanden ist, ehe er in sündhafter Weise begehrt und überhaupt persönlich sündigt, an dem Verbot des Gesetzes eine Handhabe findet und das Verbot als Mittel benutzt, in dem Menschen jede Art von Begierde zu wirken. Schon hier, wie noch deutlicher v. 11, schreibt Pl in Erinnerung daran, daß die Schlange im Paradies mit ihrer Versuchung des Weibes an das Verbot Gottes, von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, anknüpfte und dadurch das erste gottwidrige Begehren in eines Menschen Brust erregte (Gen 3, 1—6; 2, 16f.). Die Vergleichbarkeit dessen, was Pl hier als sein Erlebnis bezeugt, mit jenem Vorgang der Urgeschichte wird nicht wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß dort ein außerhalb des bis dahin sündlosen Menschen existirender böser Wille das göttliche Verbot in arglistiger Absicht mißbraucht, wohingegen hier die in dem Adamskind bereits wohnende Sünde das Gleiche tut. Unter dieser Sünde kann, da sie als allem sündhaften Wollen und Handeln des Ich vorangehend vorgestellt wird, nur eben das gemeint sein, wonach der Leib des Menschen ein Leib und Fleisch der Sünde genannt wird (6, 6; 8, 3), die in und mit der leiblichen Natur des Menschen sich forterbende und das in derselben sich entwickelnde Ich von der Geburt an beeinflussende gottwidrige Neigung (8, 6f.). Daß diese noch unpersönliche Sünde einer von außen kommenden Anregung bedurfte, um zur vollen Entfaltung ihrer Kraft zu kommen, und daß sie gerade von dem verbietenden Gesetz eine solche Anregung empfing, erklärt der Satz: „denn ohne Berührung mit

---

so *ἐπιθυμεῖν*) ist dem Wort hier dadurch gesichert, daß es sich um das *γνῶναι τὴν ἁμαρτίαν* und nach der angezogenen Gesetzesstelle um das Begehren verbotener Dinge handelt.

[79]) Schon Luther II, 40 citirt zu 2, 12 Ovid. amores III, 4, 17f. *nitimur in vetitum semper cupimusque negata* etc., daneben auch amores II, 19, 3 und 36. Cf auch Horat. od. I, 3, 25.

Gesetz ist Sünde tot". Der 5, 13. 20 im Blick auf die Entwicklung der Menschheit und die Bedeutung der mos. Gesetzgebung für dieselbe ausgesprochene Gedanke, daß das Gesetz die den Adamskindern von Geburt anhaftende Sünde zur bewußten und strafbaren Übertretung steigern sollte und gesteigert habe, wird hier wie schon 4, 15 in Form einer gemeingiltigen Regel [80]) ausgesprochen, welche auch in der persönlichen Entwicklung des Ap. sich bewährt hat. Auch er hat eine Zeit gehabt, da er vom Gesetz noch sogut wie nicht berührt wurde, und darum die in ihm vorhandene Sünde noch so gut wie tot war, d. h. noch nicht die ganze lebendige Energie entwickelte, welche sie erst durch die Reibung mit dem Gesetz gewonnen hat. Ohne daß diese Anwendung der Regel auf den vorliegenden Fall förmlich ausgesprochen wäre, stellt Pl doch v. 9 mit *ἐγώ* seine eigene Person der von jeher in ihm hausenden, aber erst allmählich vermittelst des Gesetzes die Begierden in ihm wirkenden Sünde, und mit *ἔζων* den anfänglichen Zustand seiner Person dem durch *νεκρά* bezeichneten gleichzeitigen Zustand der angeborenen Sünde gegenüber. Während also *ἐγώ* und *ἔζων* in unverkennbarem Gegensatz zu den vorigen Aussagen von der Sünde stehen, ist *χωρὶς νόμου* aus dem letzten Satz nur herübergenommen. Es wäre überflüssig, wenn der vorige Satz nicht eine allgemeine Regel, sondern eine Aussage über den Zustand des Ap. in einer bestimmten Periode seines Lebens wäre. So aber war es angemessen, durch *χωρὶς νόμου* deutlich auszudrücken, daß die Aussage: *ἐγὼ δὲ ἔζων ποτέ* sich auf den in der allgemeinen Regel mit denselben Worten beschriebenen Zustand oder, anders ausgedrückt, auf die Zeit vor Berührung mit dem Gesetz (cf 5, 13 *ἄχρι νόμου*) sich beziehe. Es darf also nicht, unter Mißachtung der ins Ohr fallenden Gegensätze und der Anknüpfung durch *δέ*, mit tonlosem Ich und stark betonten *χωρὶς νόμου* übersetzt werden: „Ich lebte einst ohne Gesetz". Vielmehr: „Ich aber befand mich einst (da ich noch) ohne Berührung mit dem Gesetz (war), in einem Zustand der Lebendigkeit"; [81]) woran sich dann bequem die weiteren Sätze

[80]) Durch Einschiebung eines *ἦν* teils vor (K) teils hinter (G) *νεκρά*, wofür die Versionen (dg Vulg, S[1] Kopt) kaum als Zeugen gelten können, wurde dem Satz dieser Charakter genommen. Cf vielmehr die gemeingiltigen Sätze 5, 13[b]; 6, 7, deren Anwendung auf die in Rede stehenden Verhältnisse ebenfalls nicht in lehrhafter Umständlichkeit ausgesprochen wird.

[81]) Im Gegensatz zu *(ἁμαρτία) νεκρά* heißt *ζῆν* nicht sein Leben in dieser oder jener Weise führen oder weiterführen (Rm 8, 12f.; 14, 8f.; Gl 2, 14), sondern lebendig sein (2 Kr 13, 4; Jo 4, 50; Lc 20, 38) und zwar, da unter dem gegensätzlichen *νεκρά* nicht die Nichtexistenz, sondern ein Zustand gebundener Existenz gemeint ist, bekommt *ἔζων* die engere Bedeutung: „in einem vergleichsweise ungehemmten, seines Namens werten Leben stehen", sei es, wie hier, im Gegensatz zu nachfolgender oder wie

anschließen (9b): „Als aber das Gebot kam oder gekommen war, lebte die Sünde auf;[82]) (10) ich dagegen starb und es erwies sich mir (tatsächlich) das Gebot, das zum Leben (weist), ebendasselbe[83]) (als ein Mittel, das) zum Tode (führt). (11) Denn die Sünde, indem sie eine Handhabe fand, täuschte mich durch das Gebot und tötete mich durch dasselbe". Wird in dem letzten dieser Sätze die Anlehnung an die Geschichte des Sündenfalls[84]) noch handgreiflicher wie schon in v. 8, so wird Pl auch in der vorangehenden Beschreibung seines Zustandes vor der Berührung mit dem Gebot als eines Zustandes der Lebendigkeit und mit seiner Bezeichnung der betrübenden Veränderung, welche er in folge des Herantretens des Gebotes an ihn erfahren hat, als eines Sterbens von dorther beeinflußt sein. Ohne zu vergessen, daß er wie alle Adamskinder unter der Herrschaft des Todes wie der Sünde

---

z. B. 1 Th 3, 8 im Gegensatz zu vorangehender Hemmung. Beschädigung, Bedrückung. Cf die Grabschrift des nach langer Dienstzeit noch 7 Jahre im Ruhestande lebenden C. Sulpicius Similis (Dio Cass. 69, 19) *βιοὺς μὲν ἔτη τόσα, ζήσας δὲ ἔτη ἑπτά.*

[82]) Das seltene *ἀναζῆν* kann hier nicht (wie Lc 15, 24. 32; Rm 14, 9; Ap 20, 5, wo überall es als Variante neben *ζῆν* überliefert ist) heißen „wiederaufleben"; denn die Sünde ist vor dem totenähnlichen Zustand, aus welchem sie das Gebot geweckt hat, nicht schon einmal lebendig gewesen. Das *ἀνά* des Comp. bezeichnet in diesem Fall nicht die Rückkehr zu einem früheren Zustand oder eine Wiederholung, sondern die Erhebung aus einem als Lage vorgestellten Zustand. Cf *ἀναθάλλειν, ἀναφύειν, ἀνατέλλειν, ἀναζέειν, ἀναβλέπειν* (Jo 9, 11 „sehend geworden" von dem Blindgeborenen).

[83]) Da nicht von einem bestimmten Gebot im Gegensatz zu anderen Geboten die Rede ist, sondern Nachdruck darauf gelegt scheint, daß gerade das, was Leben zu versprechen schien, den Tod brachte, so empfiehlt es sich vielleicht mit Griesbach u. Hofm. *αὐτή*, nicht wie die Meisten *αὕτη* zu lesen. Cf Lc 24, 21; Eph 4, 10.

[84]) Dasselbe *ἐξηπάτησεν*, wie hier, 2 Kr 11, 3; *ἐξαπατηθεῖσα* 1 Tm 2, 14 von der Verleitung Evas durch die Schlange; Gen 3, 13 *ἠπάτησέ με.* Der unvermeidliche Eindruck davon, daß Pl hier seine persönliche Entwicklung in bezug auf Sünde und Tod im Verhältnis zu Gottes Gebot nach dem *ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* (5, 14) beschreibt, verleitete frühe dazu, den ganzen Abschnitt, wenigstens bis v. 13 als eine Allegorie aufzufassen, in welcher „ich" den Adam, die Protoplasten oder auch die ganze Menschheit darstellen sollte, wie sie vor Moses war und durch das mos. Gesetz sich weiterentwickelte: Method. de resurr. I, 5, 2; II, 1 ff. ed. Bonwetsch S. 76. 189 ff.; Ephr., Abstr, Thdr, Thdrt. Die Schwierigkeit, im Leben des Pl die v. 9—11 beschriebenen Zustände und Vorgänge nachzuweisen, benutzte der Gnostiker Basilides, um hiedurch seine Lehre von der Seelenwanderung zu begründen. Orig., der zu Rm 5, 13 (VI, 336 f.) dies berichtet, glaubte ebendort S. 334 f., kürzer auch zu 7, 1 ff. (VII, 41 ff.) die Schwierigkeit durch die Annahme zu beseitigen, daß Pl hier das natürliche Sittengesetz meine, welches dem Kinde erst allmählich zum Bewußtsein komme, z. B. einem 4 oder 5 jährigen Knaben, der Vater oder Mutter zu deren Erheiterung mit einer Rute schlage, noch nicht recht bewußt sei. Erst von 7, 14 an beschreibe Pl, indem er nach 1 Kr 9, 22 aus der Rolle der Schwachen rede, sein Verhältnis zum mos. Gesetz.

(5, 12. 21) und in einem mit Sünde behafteten und dem Tode verfallenen Leibe (6, 6—12) geboren ist und sich entwickelt hat, konnte er seinen anfänglichen Lebensstand, weil er im Vergleich mit der Verfassung, in welche ihn die angeborene Sünde hernach versetzt hat, ein Zustand relativer Lebendigkeit war, mit dem Leben der Protoplasten im Paradiese vergleichen, welches er sich ja auch nicht als einen Zustand sittlicher Vollkommenheit und vollendeter Seligkeit vorgestellt haben wird (cf 1 Kr 15, 44—49). Ebenso verhielt es sich aber auch mit dem Sterben in folge des Sündenfalls. Wie die mit dem Verbot verbundene Drohung: „an dem Tage da du von dem Baume der Erkennntnis des Guten und Bösen issest, wirst du des Todes sterben" (Gen 2, 17) nach Gen 3, 7—24 nicht sofort im ganzen Umfang ihres Wortlauts, sondern in einem Zustand sterblichen, mühseligen und schmerzensreichen Lebens außerhalb des Paradieses und fern vom Baum des Lebens sich erfüllt hat, so ist auch das Sterben, welches dem Leben des Pl, wie es vor der Berührung mit dem Gebote beschaffen war, ein Ende gemacht hat, nur der Übergang von relativer Lebendigkeit zu einem Zustand gesteigerter Herrschaft des Todes über ihn gewesen. Während vorher Sünde und Tod als ein mit der ererbten leiblichen Natur überkommenes Erbteil ihm innewohnte, ist in dem Maße, als sein sich entwickelndes Ich bei der Berührung mit dem Gebot für sündhaftes Wollen und Handeln sich entschied, auch sein Ich, er selbst als Person dem Tode anheimgefallen. Daß dieses Getötetwerden und Sterben, welches einem Zustand relativer Lebendigkeit ein Ende machte, das gerade Gegenteil ist des geistlichen Mitsterbens mit Christus, welches ein Mitauferstehen mit Christus zur Kehrseite hat (6, 2—11; 7, 4—6), liegt auf der Hand. Aber auch abgesehen hievon, bedarf die Meinung keiner Widerlegung, daß Pl mit *ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ* sein Leben bis zur Bekehrung beschreibe, welches er als geborener Pharisäer ganz und gar dem Studium und der pünktlichen Erfüllung des Gesetzes gewidmet hatte.[85]) Er greift vielmehr zurück auf die Tage seiner Kindheit, auf die Anfänge seiner Entwicklung zu einer Person von sittlicher Qualität. Darin kann uns die zweifellose Tatsache nicht irre machen, daß keines Menschen Erinnerung bis zu dem Augenblick zurückreicht, in welchem zum ersten Mal ein göttliches Gebot, etwa durch den Mund der Eltern an ihn herantrat und ihm als eine verpflichtende Norm seines Verhaltens bewußt und dennoch von ihm übertreten wurde. Aber die Erfahrung, welche Pl hier als seine eigene beschreibt, beschränkt sich ja nicht auf einen ersten derartigen Vorgang, sondern wiederholt sich, so oft ein Gebot wie neu in das Bewußtsein des Kindes

---

[85]) Phl 3, 5f.; Gl 1, 13f.; AG 22, 3; 23, 6; 26, 4f.

eintritt. Jeder Mensch erlebt mehr als einen solchen „Sündenfall“: und ob die früheste Lüge oder die erste Aneignung des Verbotenen, deren der Erwachsene sich erinnert, wirklich die erste Übertretung dieser Art gewesen ist, ist unwesentlich für die Erfahrung, die er dabei macht. Indem er angesichts des ihm bewußt werdenden Gebotes die Sünde in ihren mannigfaltigen Gestalten nach und nach zur eigenen Tat werden läßt, erfahrt er allemal wieder, daß ein Stück der relativen Unschuld und Harmlosigkeit des Kindes ihm abhanden kommt, und empfindet im Gewissen schmerzlich die damit gegebene Entwertung seines Lebens. Pl erzählt hier nicht ein einzelnes Erlebnis aus seiner Kindheit oder mehrere solche, sondern beschreibt eine in vielen einzelnen Momenten verlaufende Entwicklung auf grund von Erfahrungen, die er als Sohn eines pharisäischen, also streng gesetzlichen israelitischen Hauses besonders reichlich zu machen Gelegenheit gehabt hat, welche aber auch jeder unter einigermaßen vergleichbaren Verhältnissen aufgewachsene Mensch, der wie Pl als Christ auf seine Kindheit zurückblickt, als seine Erfahrungen bezeugen kann. Das Ergebnis dieser Betrachtung in bezug auf die in v. 7 aufgeworfene Frage faßt der Ap. in den Satz (12): „So ist also das Gesetz [86] heilig und das Gebot heilig gerecht und gut“. Das Gesetz als Ganzes betrachtet, wie in der Einzelgestalt, in welcher es im wirklichen Leben gebietend und verbietend an den Menschen herantritt, ist nicht der Sünde verwandt, sondern steht in ausschließendem Gegensatz zur Sünde; denn nur durch trügerischen Mißbrauch des göttlichen Gebotes, durch Vorspiegelung von Gütern, welche im Widerspruch mit dem Willen Gottes zu erlangen seien, hat die von Geburt im Menschen vorhandene Sünde das sich entwickelnde Ich zu sündigem Wollen und Handeln bestimmt und dadurch den Menschen als Person der Herrschaft des Todes überliefert, unter welcher er als Naturwesen von Geburt gestanden hat.

Zu einer neuen bedenklichen Frage gibt das dritte der Attribute, welches dem Gebot in v. 12 gegeben wurde, Anlaß; und schon in Erwartung eines neuen Einwandes hat Pl zu *ἁγία,* was die Erhabenheit über die unreine Welt, und zu *δικαία,* was das gerade Gegenteil zur Sünde ausdrückt, auch noch *ἀγαθή* hinzugefügt, wodurch das Gebot als ein schätzenswertes Gut bezeichnet ist (cf oben S. 252 f. zu 5, 7). Hieran knüpft die Frage an (13^a): „Das Gute also wurde mein Tod“? [87] Wenn sich aus der voran-

---

[86]) *ὥστε . . . μέν* ohne nachfolgendes *δέ* ist nicht gleich *μὲν οὖν*, sondern *μέν* dient nur dazu *ὁ νόμος* im Gegensatz zu den Menschen und der Sünde zu betonen cf Kühner-Gerth II, 271 f.

[87]) Für *τὸ οὖν ἀγ.* haben nur P u. Method. resurr. II, 2, 6 *τί οὖν; τὸ ἀγ.*, eine naheliegende, aber unnötige Emendation. Für *ἐγένετο,* das den vorigen Aoristen entspricht, hat die antioch. Rec. *γέγονεν,* was nicht un-

gehenden Beschreibung der sittlichen Entwicklung zu ergeben scheint, daß das Gesetz oder Gebot dem Menschen zum Tode gereicht, andrerseits aber es widersinnig scheint, daß etwas gutes, für den Menschen wertvolles so verderblich für ihn geworden sei, so wäre damit auch bewiesen, daß der Ap., der solches vom Gesetz gesagt zu haben scheint, kein Recht mehr hat, das Gesetz etwas gutes zu nennen. Wenn dies nicht ganz so blasphemisch lautet, wie die angebliche Konsequenz, daß das Gesetz Sünde sei (v. 7), so wäre es doch eine Verneinung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes; und frühere Aussagen über das Gesetz (4, 15; 5, 20) konnten den Schein verstärken, daß Pl zu solchem Urteil neige. Um so entschiedener mußte er die Voraussetzung des angeblichen Beweises für seinen grundsätzlichen Antinomismus bestreiten. Nicht das Gesetz ward mir zum Tode, „sondern die Sünde, damit sie als Sünde erscheine, indem sie mir durch das Gute Tod bewirkte, damit sie über die Maßen sündig[88]) werde, die Sünde durch das Gebot (ist mir zum Tode geworden)“. Wie 3, 31; 7, 7 tritt hier dem *μὴ γένοιτο* ein den wahren Sachverhalt einführendes *ἀλλά* gegenüber. Es folgt aber diesmal kein vollständiger Hauptsatz, sondern nur das Subjekt eines solchen. Das Fehlende ergänzt sich aber um so selbstverständlicher aus der vorausgehenden Verneinung, d. h. aus der durch *μὴ γένοιτο* verneinten Behauptung, daß das, was ein Gut ist, das Gesetz dem Menschen zum Tode geworden sei oder, einfacher ausgedrückt, ihn getötet habe (cf v. 11), als auch in diesem Satz der stärkere Ton auf dem Subjekt *τὸ ἀγαθόν* = *ἡ ἐντολή* ruht. Nicht das Gesetz, sondern die Sünde hat das getan. Wenn nun von einem Zweck des in v. 8—11 ausführlich beschriebenen Hergangs geredet wird, so kann damit nicht von einer Absicht der noch nicht in persönliche Tat der Menschen umgesetzten Sünde, des dem Fleisch innewohnenden sündhaften Triebes und Hanges geredet sein. Je persönlicher diese noch „tote Sünde“ (v. 8) vorgestellt würde, um so weniger könnte ihr d i e s e Absicht

---

möglich wäre, da in gewissem Sinn und Maß dieser Todeszustand auch im Christen noch fortbesteht, was aber weniger zum folgenden Satz paßt, welcher wieder auf die in v. 9—11 in Aoristen beschriebenen Vorgänge, nicht auf deren bleibendes Ergebnis hinweist. Vielleicht ist weder *ἐγένετο* noch *γέγονεν* zu lesen mit G und denjenigen Lat, welche, wie g offensichtlich, bloßes *θάνατος* durch *mors est* wiedergeben: so d*g Abstr. Ambros. de Jacob I, 4, 15; Hieron. ep. 121, 8 ad Algasiam. — *Τὸ ἀγαθόν* nicht kollektiv „alles und jedes, was gut ist“, sondern „was in diesem Fall, unter den hier in Betracht gezogenen Dingen: Sünde, Gesetz, Mensch das einzige Gute ist“ cf Hb 7, 7 *τὸ ἔλαττον*, Jk 2, 2. 6 *ὁ πτωχός*, Jo 3, 10 *ὁ διδάσκαλος* Bd IV, 192. Zu *θάνατος* als starkem Ausdruck für „etwas tötliches“ (v. 10 *εὑρέθη* . . . *εἰς θάνατον*) cf *θάνατος* = דֶּבֶר Pest in LXX und Ap 2, 23; 6, 8; auch unser „der schwarze Tod“ oder „dies oder das ist“ oder „wäre mein Tod“.

[88]) Die urspr. adjektivische Bedeutung von *ἁμαρτωλός* (wie *φειδωλός* u. a.) Jes 1, 4 im NT sonst nicht deutlich, cf Lc 5, 8; 19, 7.

zugeschrieben werden. Es handelt sich vielmehr um die Absicht Gottes, welcher die vorher beschriebene Entwicklung hat vor sich gehen lassen. Gott wollte, daß die angeborene, noch unpersönliche und unlebendige Sünde nicht als eine im Wesen des Menschen begründete Anlage, als ein harmloser Trieb angesehen werde, sondern als Sünde, als Verneinung des von Gott Gewollten, als Feindschaft gegen Gott (8, 7) erscheine, offenbar und erkannt werde. Dies sollte geschehen und geschah eben dadurch, daß die Sünde durch das, was ein von Gott gegebenes Gut ist, durch das Mittel des heiligen Gesetzes dem Menschen das größte Übel, den Tod bereitete. Das zweite *ἵνα* kann nicht von *κατεργαζομένη* abhängen, weil dann doch sinnwidriger Weise von einer Absicht der bis dahin unpersönlichen Sünde die Rede wäre, sondern nur eine Wiederaufnahme des ersten *ἵνα* sein. Es bringt aber nicht eine Wiederholung des ersten Zweckes, sondern einen darüber hinausgreifenden zweiten Zweck. Die angeborene Sünde sollte nicht nur als das, was sie von Haus aus ist, als gottwidrige Tendenz erscheinen, sondern sie sollte auch in einer ihr früheres Maß übersteigenden Weise sündhaft werden. Der Gegensatz von *γένηται* zu *φανῇ* wird durch die gleiche, diesen Verben starken Ton verleihende Stellung gleich hinter *ἵνα* deutlich hervorgehoben. Gemeint ist also eine tatsächliche Steigerung der Sünde. Sie bestand darin, daß die vorher noch unlebendige, als ein unbewußter Trieb und Drang im Mensch schlummernde Sünde zur bewußten Übertretung, zu einem persönlichen Sündigen nach dem Modell der Übertretung Adams (cf 5, 14) sich fortentwickelte. Es wird also hier von der Entwicklung der Sünde im Leben des Einzelnen wesentlich dasselbe gesagt, wie 5, 20 (cf 4, 15) von ihrer Entwicklung im Leben der Menschheit. Da nun diese Entwicklung oder dieses Aufleben der Sünde (cf v. 8) durch das Herantreten des Gesetzes an den Menschen veranlaßt wurde, so könnte *διὰ τῆς ἐντολῆς* zu dem zweiten Finalsatz gezogen werden. Dagegen spricht aber, daß das davorstehende *ἡ ἁμαρτία* dann müßig wäre, da es im zweiten Finalsatz ebenso entbehrlich ist, wie im ersten.[89]) Es wird also vielmehr Wiederaufnahme des ersten *ἡ ἁμαρτία,* des Subjekts des unvollständigen Hauptsatzes sein, der nach dem Zusammenhang auch den Hauptgedanken enthält, wie das zweite *ἵνα* eine Wiederaufnahme des ersten *ἵνα.* Diese nachträgliche Wiederaufnahme und Ergänzung der Hauptaussage ist noch weniger überflüssig als jenes *ᾧ ὑπακούετε* 6, 16 (oben S. 315). Es ergibt sich, wenn man die untergeordneten Sätze bei Seite läßt, der Satz: „Nicht das Gebot hat mir den Tod gebracht, sondern die Sünde, nämlich die Sünde durch das Gebot“. Damit hat Pl die falsche Folgerung, die man

---

[89]) Cf die ausführlichere Widerlegung bei Hofm.

aus der Schilderung in v. 8—12 ziehen könnte, abgewiesen und zwar durch eine abgekürzte, aber jener Schilderung genau entsprechende Feststellung dessen, was er wirklich gesagt hat, gegenüber der möglichen Mißdeutung seiner Worte, wonach er in widersinnigem Selbstwiderspruch einerseits das Gesetz heilig und gut genannt, andrerseits aber behauptet haben sollte, daß dieses gute Ding ihm den Tod gebracht habe. Die Richtigstellung ist so unanfechtbar wahr, daß sie keines weiteren Beweises bedarf, wie sie auch im folgenden nicht aufs neue bewiesen wird. Wohl aber bedurfte die wirkliche, nunmehr richtiggestellte Schilderung der Entwicklung, welche die Sünde unter Mitwirkung des Gesetzes im Leben des Ap. gehabt hat, einer Erklärung. Es leuchtet ja nicht ohne weiteres ein, wie das Gesetz, wenn es doch nach Pl selbst eine nicht auf den Tod, sondern auf das Leben des sündigen Menschen abzielende gute Gabe Gottes ist, so mißbraucht werden konnte, daß es zu einem Werkzeug der Tötung des Menschen wurde, und wie der zum Selbstbewußtsein erwachende und erwachte Mensch sich von der Sünde durch das Gebet so gröblich täuschen lassen konnte. Was bei einem Heiden, der in reiferem Alter mit dem mos. Gesetz bekannt würde, vielleicht aus dem Mißtrauen gegen das jüdische Volk und sein Gesetz erklärt werden möchte, schien besonders wenig begreiflich bei einem Pharisäerssohn, dem der Lobpreis des Gesetzes als der Quelle alles Heiles und Lebens von der Wiege an vorgesungen worden war. Dies versucht Pl v. 14—23 aus seiner persönlichen Erfahrung begreiflich zu machen. Er fährt fort in der Einzahl von sich zu reden, und zwar gleich mit den ersten Worten *οἶδα μὲν γάρ κτλ.* Denn das Alter und die Verbreitung der Lesung *οἴδαμεν,*[90]) welche sich aus der Häufigkeit dieser Formel besonders im Rm leicht genug erklärt, kann nicht gegen die Unwahrscheinlichkeit blind machen, daß Pl mitten in einer durchaus aus seiner persönlichen Erfahrung geschöpften Erörterung, welche nicht die gemeinchristliche Lehre, sondern seine sehr originellen Urteile über das Gesetz in 7, 1—6 (cf 5, 20; 6, 14) gegen den Vorwurf schützen soll, daß er ein Verächter und Lästerer des Gesetzes sei, plötzlich auf die allgemeine christliche Erkenntnis sich berufen haben sollte, anstatt wie v. 18 auf sein eigenes Bewußtsein.[91]) Er sagt: „Ich weiß wohl, daß das Gesetz

---

[90]) So m. W. alle alten Versionen: dg Vulg, Goth, S[1]S[3], Kopt (dieser + *μέν γάρ*, während ADL, Rand von S[3] *δέ* statt *γάρ*). Ebenso allgemein hat *οἴδαμεν* das richtige *οἶδα μέν* 1 Kr 8, 1 verdrängt. Richtig und sicher ist *οἴδαμεν* zu lesen Rm 2, 2; 3, 19; 8, 22. 28; 1 Kr 8, 4; 2 Kr 5, 1. 16; 1 Tm 1, 8 (Hb 10, 30; 1 Jo 3, 2; 5, 15. 18–20). Hier dagegen lasen *οἶδα μέν* Hieron. c. Jovin. I, 37 (*scio quia*, gegen Vulg.), Semler, Reiche und mit besonders einleuchtender Begründung aus dem Zusammenhang Hofm.

[91]) Vollends unnatürlich würde dies sein, wenn man *ἐγὼ δὲ κτλ.* von *ὅτι* abhängen läßt. Es würde dann aber schwerlich *εἰμί* folgen (cf 1 Kr

geistlich ist; ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde". Der durch μὲν — δέ ausgedrückte Gegensatz wäre nur dann undeutlich, wenn μέν das Wissen an sich, abgesehen von seinem Inhalt gegensätzlich betonte,[92]) was eben nicht der Fall ist. Andrerseits ist auch nicht, als ob dastünde ὅτι ὁ μὲν νόμος κτλ. das Gesetz dem Ich des Ap. gegenüber einseitig betont, sondern dem ganzen Satz οἶδα μὲν — ἐστίν tritt ἐγὼ δὲ — ἁμαρτίαν gegenüber; also nicht nur dem Gesetz, welches die Art des Geistes an sich hat, die Person, welche aus Fleisch besteht, sondern auch und vor allem dem Wissen des Menschen um das Gesetz, die physische und ethische Beschaffenheit desselben Menschen. Was überall wahr ist, daß einer viel wissen, und dabei nichts sein und keinen Vorteil daraus ziehen kann (cf 1 Kr 13, 2 f.), gilt auch von der theoretischen Erkenntnis des Gesetzes und der verstandesmäßigen Anerkennung seines Charakters. In welchem Sinne dem Gesetz das Prädikat πνευματικός zukommt, ergibt sich aus dem Gegensatz sowohl zu dem, was vorher vom Gesetz behauptet oder verneint war, als aus dem Gegensatz zu dem, was jetzt von der Beschaffenheit des Menschen gesagt wird. Gegenüber der falschen These, daß das Gesetz Sünde und der Sünde verwandt sei, betonte Pl die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte des Gesetzes (12); gegenüber der ebenso falschen These, daß das Gesetz wie ein tötliches Gift ihn getötet habe, schreibt er ihm passender Weise die Art des Geistes zu; denn der Geist wirkt, wo er seinem Wesen gemäß wirken kann, ohne auf unüberwindlichen Widerstand zu stoßen, immer und überall belebend, cf 2 Kr 3, 6; Rm 7, 6; 8, 1 ff.; Jo 6, 63. In πνευματικός ist also jedenfalls der Gedanke mitenthalten, der schon v. 10 durch ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν im Gegensatz zu dem durch εἰς θάνατον bezeichneten tatsächlichen Erfolg ausgedrückt war. Jedoch nicht eine letzte Absicht oder Bestimmung, sondern die Natur des Gesetzes bezeichnet πνευματικός, diese aber ist durch seinen Ursprung bedingt (Jo 3, 6). Als Selbstoffenbarung Gottes an Moses und durch Moses an Israel ist das Gesetz seiner Natur nach ein Erzeugnis des Geistes. Daß es andrerseits in einem geschriebenen Wort, einem Buchstaben vorliegt, welcher, losgelöst vom Geist, aus dem er geboren ist, einen Gegensatz zum Geist und dessen Natur bildet (Rm 2, 29; 7, 6) und nicht nur nicht lebendigmachend (Gl 3, 27), sondern auch tötend wirkt (2 Kr 3, 6), ändert nicht die Natur des Gesetzes, beraubt es nicht des Prädikats

---

1, 12; 12, 12; 2 Kr 10, 7; 11, 22; Phl 3, 4), zumal schon im ersten Satz ἐστίν entbehrlich wäre cf v. 16; 1 Tm 1, 8.

[92]) Unlogisch wäre auch dies nicht, cf 3, 7, wo mit κἀγώ die Person selbst einem unpersönlichen und unfreiwilligen Dienst, den sie geleistet hat, gegenübergestellt wird.

πνευματικός.[93]) Daß das Gesetz nicht belebend wirkt, ist nicht in seiner Natur begründet, sondern in der Beschaffenheit der Menschen, denen es gegeben ist (Rm 8, 3). Eben dies sagt Pl schon hier. Sein Wissen um die Geistesart des Gesetzes und seine Anerkennung derselben ist darum für sein Verhalten unfruchtbar, weil er selbst ein aus Fleisch bestehendes Wesen[94]) und eben damit, wie das asyndetisch hinzutretende *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* sagt, an die Sünde verkauft, ihr als seiner Gebieterin wie ein Sklave unterworfen ist.[95]) Da bei ihm wie bei jedem Menschen der aus Fleisch bestehende Körper bereits ein völlig lebendiges Ding war, ehe die Seele sich zu einem seiner selbst bewußten und sich bestimmenden Ich entwickelte, und da dieser Leib von Geburt an ein *σῶμα*, eine *σὰρξ ἁμαρτίας* ist (6, 6; 8, 3), so ist auch mit der durch *σάρκινος* bezeichneten physischen Beschaffenheit, welche berechtigt, den ganzen Menschen Fleisch oder Fleisch und Blut zu nennen (Rm 3, 20; Gl 1, 16), auch der durch *πεπραμένος ὑ. τ. ἁμ.* beschriebene ethische Zustand gegeben. Nicht willenlos, aber machtlos ist der Mensch, wie er von Geburt ist, der Sünde unterworfen. Während Pl mit diesem Satz in der singul. Selbst-

---

[93]) Auch den Leib des auferstandenen Christus und der Christen nach der Auferstehung nennt Pl so, obwohl er nicht aufhört Leib und sogar Fleisch zu sein 1 Kr 15, 39—49, ebenso die auf Erden lebenden Christen, obwohl sie noch im Fleisch leben Gl 6, 1 cf 2, 20.

[94]) Hier wie überall, wo *σάρκινος* neben *σαρκικός* überliefert ist (1 Kr 3, 1; 2 Kr 3, 3; Hb 7, 16; 2 Chron 32, 8), ist ersteres als das besser bezeugte und seltenere Wort, aber auch der Bedeutung wegen als echte LA anzusehen. Ersteres heißt „aus Fleisch bestehend" (*carneus*, so Vulg Ez 11, 19; 36, 26; 2 Kr 3, 3 opp. *lapideus*), letzteres „fleischartig" (*carnalis*), cf *δερμάτινος* im Unterschied von *δερματικός*. Daß *σάρκινος*, vom Menschen gebraucht, *a potiori* gemeint ist, versteht sich von selbst, zeigt sich aber auch deutlich 1 Kr 3, 1, wo es von dem Säugling gebraucht wird, in welchem Seele oder Geist wohl schon vorhanden, aber noch so unentwickelt ist und so wenig das Fleisch durchdrungen und zum gefügigen Werkzeug gemacht hat, daß man sagen kann: das kleine Kind ist noch Fleisch. Dieser Zustand des eben erst zur Welt gekommenen Menschen dient dem Ap. dort als Gleichnis des Zustandes, in welchem der eben erst bekehrte Christ sich befindet *(νήπιοι ἐν Χριστῷ)*. Es enthält an sich keinen ethischen Tadel. Einen solchen drückt erst das in 1 Kr 3, 3 zweimal gebrauchte *σαρκικός* aus, zumal wenn es von Christen gebraucht wird, welche ihrem christlichen Lebensalter nach über den Zustand des neugeborenen Kindes hinausgewachsen sein sollten. Obwohl nicht *σάρκινος*, sondern erst *σαρκικός* nach Form und Begriff den reinen Gegensatz zu *πνευματικός* bildet, kann doch auch ersteres, wie eben 1 Kr 3, 1 und Rm 7, 14 geschieht, dem *πνευματικός* gegenübertreten, weil das *σάρκινος εἶναι* die physische Voraussetzung des ethisch gemeinten *σαρκικός εἶναι* bildet und bei allen Menschen mit Ausnahme des im Fleisch erschienen Gottessohnes (Rm 8, 3) zu letzterem Zustand sich fortentwickelt.

[95]) Ebenso 1 Reg 21, 20. 25; 2 Reg 17, 17 als Übersetzung des reflexiven הִתְמַכֵּר, mit folgendem *τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν,* sehr anders gemeint das Niphal Jes 50, 1.

bezeichnung, die er von v. 7 an ununterbrochen gebraucht hat, verharrt, und bis v. 25 hieran festhält, läßt er von diesem Punkt an das Präsens an die Stelle der bis dahin ebenso beharrlich angewandten Präterita (7—13) treten. Es erscheint daher die Annahme, daß er sich v. 14 in eine längst abgelaufene Vergangenheit zurückversetze, ebenso unstatthaft, als die andere, daß er sich in die Rolle eines anderen Individuums oder einer Klasse von Menschen, zu der er selbst nicht gehört, versetze und aus dieser heraus rede (oben S. 388 A 72 und S. 342 A 84). Die sachlichen Schwierigkeiten, die sich aus dem klaren Wortlaut ergeben, dürfen den Ausleger nicht zu solchen Gewaltstreichen verleiten. Jene Schwierigkeiten werden erst am Schluß des Abschnittes zu würdigen sein. Sie dürfen aber nicht von vornherein übertrieben werden. Die Gegenwart seines Lebens, zu deren Schilderung der Ap. in v. 14 übergeht, ist durch nichts in einen Gegensatz zu der Vergangenheit gestellt, in welcher sich die vorige Beschreibung bewegte. Sie schließt also diese Vergangenheit nicht aus, sondern ein. Wie könnte sonst auch v. 14 durch ein *γάρ* als eine Erläuterung ans Vorige angeschlossen werden. Auch ihres Inhalts wegen können diese ersten präsentischen Sätze nicht auf die Gegenwart, auf das Leben des Christen Pl beschränkt werden. Nicht erst in folge eines späteren Erlebnisses, sondern von Geburt an ist er das, was das richtig verstandene *σάρκινός εἰμι* bedeutet. Andrerseits hat er aber auch weder durch seine Bekehrung, noch durch irgend ein anderes Erlebnis aufgehört, ein *σάρκινος*, ein Mensch von Fleisch und Blut (Gl 1, 16) zu sein.[96]) Auch der Christ ist ein solcher; seine physische Beschaffenheit ist durch seine Bekehrung und Wiedergeburt keine andere geworden (8, 10. 23). Ist nun mit dieser Naturbeschaffenheit das Verkauftsein unter die Sünde gegeben, so muß auch dieses in gewissem Sinn und Maß noch vom Christen gelten. Allerdings bedürfen diese ohne Unterscheidung der Zeit vor und nach seiner Bekehrung ausgesprochenen Selbstaussagen eines gereiften Christen der näheren Erklärung; sie finden eine solche in v. 15—23.

Die Erläuterung beginnt mit den Sätzen (15. 16): „Denn, was ich ins Werk setze (oder vollbringe), erkenne ich nicht; denn nicht, was ich will, tue ich,[97]) sondern, was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das, was ich nicht will, tue, so stimme ich dem Gesetz zu (in dem Urteil), daß es löblich sei". Von den drei

---

[96]) Schwerlich würde Pl von sich gesagt haben: *σαρκικός εἰμι*, weil dies auch den Willen zum Guten ausschließt und das *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* nicht nur zur Folge hat, sondern auch einschließt cf 1 Kr 3, 3; Rm 8, 4f. Über das doppelsinnige *ἐν σαρκὶ εἶναι* s. oben S. 334 zu 7, 5.

[97]) Mit DG, Method. p. 194, 14 (anders 199, 16), dg, Ambrosius etc. wird *τοῦτο* vor *πράσσω* zu streichen sein; um so wirksamer wird dadurch das *τοῦτο* vor *ποιῶ*.

Verben, mit welchen Pl hier und noch einmal v. 18f. abwechselnd sein Handeln bezeichnet, sind das zweite und dritte *πράσσειν* und *ποιεῖν* in vielen Fällen begrifflich kaum zu unterscheiden.[98]) Während diese beiden das Handeln, Tun, Schauen ohne Rücksicht auf einen bestimmten Moment des so genannten Geschehens bezeichnen, heißt das vorangestellte und im ganzen viermal gebrauchte *κατεργάζεσθαι* (15. 17. 18. 20) „ein Werk oder eine Wirkung fertigbringen, zu Stande bringen“,[99]) vergegenwärtigt also die Vollendung des *ἐργάζεσθαι*. Dadurch ist gesichert, was ohnehin nie hätte bezweifelt werden sollen, daß der Ap. in diesem ganzen Abschnitt nicht von innerlich bleibenden Gemütsvorgängen, Lustgedanken und dgl., sondern von dem nach außen gerichteten Verhalten redet. Wenn er auf das blickt, was er ins Werk setzt oder durch sein Tun zu Wege bringt, so begreift er es nicht; er erkennt es nicht in dem vollen Sinn, in welchem der Mensch nur das aus seinem eigenen Inneren Erwachsene oder doch ihm Verwandte erkennt.[100])

---

[98]) Wie hier, auch Rm 1, 32; 2, 3; 13, 4. Anderwärts könnte *πράσσειν* nicht durch *ποιεῖν* ersetzt werden: 1 Th 4, 11 Geschäfte betreiben, AG 3, 17; 17, 7 handeln ohne Objekt.

[99]) Von Taten gebraucht Rm 15, 18; 1 Kr 5, 3; 2 Kr 12, 12, von Wirkungen Rm 5, 3; 7, 8. 13; 2 Kr 4, 17; 7, 11.

[100]) Cf 1 Kr 2, 11; über *γινώσκειν* im vollen Sinn s. oben S. 339 A 75. Ganz anderen Sinnes sind Sätze wie Lc 23, 34; AG 3, 14; 1 Tm 1, 30, welche die volle Bewußtheit des sündigen Wollens und Tuns zugleich ausschließen, wohingegen hier von einer Undurchsichtigkeit des eigenen Tuns für den das gerade Gegenteil mit klarer Entschiedenheit wollenden Menschen die Rede ist. Auch Gl 5, 17 ist nur entfernt vergleichbar cf Bd IX², 263f. Noch ferner liegt, was bei Epict. II, 26, 1. 4 von jedem Sündigenden zu lesen ist: *ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ.* Denn da ist nicht von einem bewußten Wollen des Guten die Rede, im Gegensatz zu einem gleichzeitigen Tun des Bösen, sondern von der bösen Absicht und trügerischen Hoffnung, durch Sündigen z. B. durch einen Diebstahl sich Vorteil zu verschaffen, im Gegensatz zu dem Erfolg, welcher eine gründliche Täuschung bringt. Darnach mag man beurteilen, mit welchem Recht hieraus entnommen wird (Windisch, Taufe u. Sünde, 1908 S. 183), „daß das Wollen und Tun schon zu des Ap. Zeiten Schlagworte der stoischen Moralphilosophie und Psychologie gewesen sind“, und daß Pl „das Präsens der psychologischen Analyse gebrauchend den Stil der stoischen Diatribe nachahmt“, woraus dann folgen soll, daß Pl gar nicht von sich und vollends nicht von seiner Gegenwart rede. Als ob Epiktet dort formell von sich selbst und nicht vielmehr von dem kurzsichtigen Dieb redete, und als ob die Statuirung eines besonderen „Präsens der psychologischen Analyse“ oder der wissenschaftlichen Beschreibung den Ausleger der Aufgabe überhöbe, nachzuweisen, in welcher Periode des Lebens dessen, der an seiner Person allgemein verbreitete Zustände exemplificirt, der beschriebene Zustand sein eigener gewesen ist. Wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem älteren Pl und dem jüngeren Epiktet besteht, was gerade an diesem Punkt recht zweifelhaft ist, könnte mindestens ebensogut Epiktet in Erinnerung an die ergreifende, in der Literatur einzig dastehende Konfession des Pl von dorther einen charakteristischen Ausdruck für seine alltägliche Beobachtung entlehnt haben, als daß Pl der stoistischem Schulsprache die Gegensetzung von

Es mutet ihn an, als ob es ein anderer wäre, der so handelt und wirkt, wie er doch sich selbst handeln und wirken sieht. Diesen Sinn sichert dem *οὐ γινώσκω* die folgende Erläuterung, welche zeigt, daß sein Handeln, welches nach v. 14ª ein sündhaftes ist, nicht nur vom klaren Bewußtsein um die Sündhaftigkeit solchen Handelns, sondern auch von einem dasselbe entschieden verneinenden Wollen begleitet ist. Er betätigt damit nicht nur nicht seinen eigenen und eigentlichen Willen, sondern tut geradezu das, was er haßt. In diesem Widerspruch zwischen Wollen und Handeln liegt eine Bestätigung der Güte und Trefflichkeit des Gesetzes. Der Mensch selbst, natürlich nicht mit seinem sündigen Handeln, sondern mit seinem dieses verabscheuenden Wollen stimmt nicht nur den Forderungen des Gesetzes, sondern auch dem Urteil zu, welches das Gesetz über sich selbst fällt, daß es gut sei.[1]) Das inhaltlich gleiche Urteil über das Gesetz, welches Pl v. 14ª als eine ihm feststehende Wahrheit ausgesprochen hatte, hat er hiemit aus seiner Erfahrung von dem Widerspruch zwischen seinem Wollen und Handeln bestätigt. Aber auch der Gegensatz zu diesem Urteil über das Gesetz (v. 14ᵇ), welcher in v. 15—16 formell unberücksichtigt geblieben war, will aus der Erfahrung bestätigt sein, wenn der in einem und demselben Menschen vorhandene Widerspruch zwischen klarer Erkenntnis der Güte des Gesetzes und entschiedenem Wollen des vom Gesetz Gebotenen einerseits und einem gesetzwidrigen Handeln andrerseits begreiflich werden soll. Dies geschieht in v. 17—20. Das *νυνὶ δέ*, welches hiezu überleitet, kann selbstverständlich nicht temporal gemeint sein, wie Rm 6, 22; 7, 6; Eph 2, 13; Phlm 11; denn in v. 14—16 ist nicht von Zuständen oder Ergebnissen der Vergangenheit die Rede, im Gegensatz zu welchen, was nun folgt, der Gegenwart zuzuweisen wäre; und der oberflächliche Blick auf v. 17—20 zeigt, daß hier derselbe in der Gegenwart andauernde Zustand neu beleuchtet wird, der schon v. 14—16 geschildert war. Noch weniger darf man sich dadurch, daß der Satz von v. 17 in v. 20 als Folgerung aus einem Bedingungssatz wiederkehrt, zu der Meinung verleiten lassen, daß *νυνί* und vollends *νυνὶ δέ* hier oder irgendwo eine Folgerungspartikel wie *οὖν* sein

---

Wollen und Tun oder Können entlehnt haben sollte, die so alt ist, wie die Tatsache, daß es Menschen gibt, deren Können und Tun sich nicht mit ihrem Wollen deckt. An Rm 7, 24 im Verhältnis zum vorigen erinnert auch Epict. IV, 7 *τότε καὶ ἐγὼ ἡμάρτανον· νῦν δ' οὐκέτι· χάρις τῷ θεῷ.* Cf ebendort § 18. 21 *(τάλας ἐγώ κτλ.)*. Cf meine Rede „Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum" 2. Aufl. S. 45f. A 39.

[1]) Wie andere Komposita mit *συν-* (s. unten 359 A 15 zu *συνήδομαι* v. 22; andrerseits oben S. 125 zu 2, 15) würde *σύμφημι* nicht notwendig voraussetzen, daß das Gesetz selbst sich für etwas gutes erklärt. Da dies aber doch tatsächlich in mannigfaltiger Weise geschieht (z. B. Lev 18, 5; Deut 4, 8 cf Ps 19, 8—11), ist an der nächstliegenden Bedeutung festzuhalten.

könne.[2]) Es liegt auch nicht einer der zahlreichen Fälle vor, wo *νυνὶ δέ* gegenüber einer irrealen Hypothese den wirklichen Sachverhalt einführt;[3]) denn es geht, wenn auch in Form eines konditionalen Satzgefüges, eine Aussage des wirklichen Tatbestandes vorher. Es wird vielmehr mit *νυνὶ δέ* ein bisher noch nicht berücksichtigter Umstand als eine zweite Prämisse neben die vorher (v. 15—16) ausgesprochene erste gestellt, damit die zu beweisende These aus beiden als Schlußfolgerung sich ergebe.[4]) Der bisher noch nicht ausgesprochene Satz lautet: „Nun aber setze nicht mehr ich es (nämlich das Schlechte, was ich nicht will, sondern hasse) ins Werk, sondern die in mir wohnende Sünde". Während bis dahin nur ein Widerspruch zwischen Wollen und Handeln aufgezeigt war, ohne daß die Einheit der Person, welche das Subjekt zu beiden ist, in Frage gestellt wurde, wird jetzt innerhalb der menschlichen Persönlichkeit eine Unterscheidung zweier Subjekte vollzogen, die sich gegenseitig ausschließen: das Ich und die im Menschen wohnende Sünde. Indem die letztere zum Subjekt des sündigen Handelns gemacht und zugleich das Ich von der Anklage, daß es dieses Subjekt sei, entlastet wird, ist damit auch gesagt, daß das von dem weiteren Begriff der menschlichen Persönlichkeit sich unterscheidende Ich es ist, welches nicht will, sondern haßt, was der Mensch, als ein einheitliches Ganzes betrachtet, tut. Denn wie stark man die Sünde in der Vorstellung personificiren mag, so ist doch unvorstellbar, wie sie, die im Menschen haust, ohne jede Beteiligung und Vermittlung des Menschen, in welchem sie wie in einem Hause wohnt, nach außen wirken sollte. Es sind also als sich ausschließende Größen gedacht ein das Gute wollendes Ich und eine diesem Centrum ungleichartige Peripherie, in welcher die, wie v. 8—13 beschrieben war, lebendig und persönlich gewordene Sünde der herrschende und handelnde Wille ist. Aber so war es nicht immer; denn das Ich ist nicht mehr, wie es früher der Fall war, das Subjekt jenes sündigen Handelns, sondern jetzt ist dies nur noch die im Menschen hausende Sünde. Das *οὐκέτι,* welches auch in der Wiederholung desselben Satzes (v. 20) wiederkehrt, kann ja nicht anders als zeitlich gemeint sein. Selbst wenn *νυνὶ*

---

[2]) Darauf kommt z. B. Winer § 65, 10 hinaus, „nun aber, nachdem ich diese Beobachtung v. 14 ff. gemacht habe", ebenso Fritzsche u. a.

[3]) 1 Kr 15, 20; Hb 8, 6; 9, 26; nur ähnlich 1 Kr 5, 11; ganz ebenso aber *νῦν δέ* 1 Kr 12, 20; Jo 8, 40; 9, 41; Hb 11, 16 (an manchen Stellen. wie 1 Kr 12, 18 schwankt die LA zwischen *νῦν* und *νυνί*). Cf Buttmann S. 339, 26; Kühner-Gerth II, 118 nr. 2 a. E.

[4]) Cf Rm 3, 21 (oben S. 172 A 36). Daß dort die zu beweisende These lange vorher ausgesprochen war, hier dagegen erst in v. 21 als Schlußfolgerung nachfolgt, bedeutet keinen begrifflichen Unterschied. Cf ferner 1 Kr 13, 13, wo die aus den beiden Prämissen 13, 8[b]—12 und 13, 12 sich ergebende Schlußfolgerung in 14, 1 ohne ein *οὖν* oder *ἄρα* folgt.

δέ als Folgerungspartikel zu fassen wäre, was, wie gesagt, sprachlich unmöglich ist, könnte οὐκέτι nicht im Sinne einer negativen logischen Folgerung verstanden werden.[5]) Dies wäre nur dann möglich, wenn vor diesem Satz eine vorher unberücksichtigte Tatsache genannt oder bewiesen wäre, welche verbietet, eine Behauptung noch länger aufrecht zu erhalten, die sonst als bewiesen gelten könnte. Dem ist aber nicht so; in v. 16 wird keine vorher noch nicht geltend gemachte Tatsache aufgezeigt; und in v. 17 wird nicht eine Behauptung verneint, welche auf grund einer vorher erwähnten oder bewiesenen Tatsache als unzulässig bezeichnet werden muß, sondern in negativer und positiver Form wird der schon vorher beschriebene Zwiespalt im Menschen noch einmal schärfer beleuchtet, und nun erst im Gegensatz zu einer Vergangenheit, in welcher es sich anders verhielt, das Verhältnis des eigentlichen Ich und der im Menschen wohnenden Sünde zu den sündigen Handlungen genauer bestimmt. Oben (v. 7—9) hatte Pl von einer Periode seines Lebens geredet, da die Sünde noch nicht Inhalt seines persönlichen Wollens, und sein Handeln, sofern überhaupt schon von einem solchen die Rede sein konnte, noch nicht sein eigenes Handeln. Betätigung seines Willens war. Jetzt sagt er von seiner Gegenwart, daß beides nicht mehr der Fall sei. Zwischen diesen beiden Perioden muß also eine dritte liegen, während welcher die in ihm lebendig gewordene Sünde mit seinem persönlichen Wollen eins geworden war und sein Handeln die Betätigung seines persönlichen Willens war. Wie dieser in der Mitte zwischen den ersten Anfängen seines Lebens und seiner Gegenwart liegende Zustand entstanden ist, hat er v. 9ᵇ—13 lebhaft geschildert. Wie derselbe dem von v. 15 an beschriebenen Zustand gewichen ist, überläßt er dem Leser, sich selbst zu sagen. Es empfiehlt sich aber die Beantwortung dieser Frage bis zum Schluß der Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes hinauszuschieben. — Ehe der Ap. die aus den sich gegenseitig ergänzenden Beschreibungen seines Zustandes (15—16 und 17) zu ziehende Folgerung ausspricht (21), fühlt er das Bedürfnis, die sicherlich manchem seiner ersten Leser überraschende Unterscheidung zwischen seinem eigentlichen Ich und der in ihm hausenden Sünde durch nochmalige Umschreibung zu verdeutlichen und zu bestätigen (18—20). Wieder wie in v. 14 erklärt er sein kühnes Reden aus seinem Wissen: (18) „Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch Gutes[6])

---

[5]) Ein solches logisches οὐκέτι Rm 11, 6, nicht ganz der zeitlichen Bedeutung entkleidet Gl 3, 18. und so vielfach z. B. Epict. I, 23, 1 „wer das Eine behauptet hat, kann das Andere nicht mehr sagen“.

[6]) Nicht unmöglich wäre die LA τὸ ἀγαθόν (G. Method. res. II, 5, 4; 6, 4 [I, 42, 1 findet sich daneben ein artikelloses ἀγαθόν vor τουτέστιν, vom Slav. nicht bestätigt], Thdr, Cyrill. Al.). Cf τὸ καλόν v. 21. An der am

nicht wohnt; denn das Wollen (des Guten) liegt mir bereit, das ins Werk Setzen des Löblichen aber gelingt mir nicht". Die Undeutlichkeit, welche dadurch entstand, daß in v. 17 *ἐγώ* und *ἐν ἐμοί* nicht auf ganz das gleiche Subjekt sich beziehen, wird dadurch beseitigt, daß das durch letzteres angedeutete Gebiet genauer als die leibliche Natur des Redenden bezeichnet wird. Daß auf diesem Gebiet Gutes nicht wohnt, daß also, wenn etwas Gutes in oder an ihm ist, dieses in einem von seinem Fleisch gesonderten Gebiet liegen muß, erkennt er daraus, daß das Wollen des Guten ihm bequem zur Hand ist, während die Ausführung eben dieses Wollens ihm nicht gelingen will. Wie sehr er sich bemüht, handelnd es zu erreichen, rückt es immer wieder in unerreichbare Ferne, bleibt es ein unverwirktlichtes Ideal. Da jedoch bei *τὸ θέλειν* kein auf das folgende *δέ* vorbereitendes *μέν* steht, hat auch die positive Aussage großes Gewicht. Gerade dadurch, daß das Wollen des Guten für ihn das Nächstliegende ist, und erst dadurch, daß ihm dies gleichsam zur anderen Natur geworden ist, ohne daß er es in Tat umzusetzen versteht, ist ihm klar geworden, daß der gute Wille in dem Fleisch, ohne dessen Dienstleistung kein Handeln möglich ist, keinen Bundesgenossen, sondern nur Hemmendes und Lähmendes findet. Eben diese Erfahrung wird nochmals (19) durch dieselbe Gegenüberstellung von Wollen und Tun, die schon v. 15 zu lesen war, diesmal jedoch mit qualitativer Bezeichnung des Objekts sowohl des Wollens (*ἀγαθόν*) als des Tuns (*κακόν*), bestätigt. Daß Pl hier jene frühere Stelle mit Bewußtsein in reicherer Ausführung reproducirt, zeigt sich auch daran, daß er hierauf (20) ebenso wie in v. 16 einen Bedingungssatz folgen läßt, welcher die Aussage über das dem Wollen nicht entsprechende Tun zur Voraussetzung einer weiteren Folgerung macht. Auch diese Reproduktion aber ist nicht lediglich Wiederholung, sondern durch ein *ἐγώ* bereichert, an dessen Echtheit ebensowenig, wie an seiner Stellung vor *τοῦτο* zu zweifeln ist.[7]) Es entspricht diese neue Zutat dem von v. 17

weitesten verbreiteten LA *οὐχ εὑρίσκω* hinter *καλόν* wird festzuhalten sein; das bloße *οὐ* dafür ist erstens gar zu einseitig bezeugt (אABC, 67**, Kopt, nicht sicher bezeugt durch Method. res. I, 42, 1, cf dagegen I, 5, 4), und ist zweitens eine Abschwächung des Gedankens. Pl sollte nicht gesagt haben, daß ihm das Vollbringen des Guten überhaupt nicht gelinge (*οὐχ εὑρίσκειν* Lc 5, 19; AG 4, 21, aram. לָא מְצָא), sondern nur, daß es ihm weniger leicht sei, als das Wollen.

[7]) Die stark und früh bezeugte Auslassung dieses ersten *ἐγώ* (BC DG Lat S[1], nicht sicher Meth. res. I, 42, 1, da er auch das zweite *ἐγώ* fortläßt) erklärt sich als Assimilation an v. 16. 19 aus der immerhin auffälligen Stellung hinter *θέλω*, wodurch Clem. strom. III, 77 p. 230, 14 sich verleiten ließ, es hinter *τοῦτο* zu stellen und sehr unpassend zu *ποιῶ* zu ziehen, andere (s. bei Tschd.), es vor *οὐ θέλω* zu setzen. Die Bezeugung von *ἐγώ* ist alt und mannigfaltig genug: אA, KLP, Masse der Min, Kopt Goth S[3], auch, wie schon bemerkt, Clem.

völlig verschiedenen Nachsatz. Diesmal heißt es: „Wenn ich aber, was i c h n i c h t will, eben dies tue, so wirke nicht i c h es, sondern die in mir wohnende Sünde." Das betonte Ich des Subjekts von *οὐ θέλω* bildet den Gegensatz zu einem anderen Subjekt, welches das Böse will; es bezeichnet ebenso wie im Nachsatz das eigentliche Ich im engsten Sinne, welches sich von der handelnden Gesamtpersönlichkeit unterscheiden gelernt und einen den sündhaften Trieben des Fleisches entgegengesetzten guten Willen gewonnen hat. Ist dem so, so ergibt sich hieraus das Recht zu der schon v. 17 aufgestellten und jetzt, nachdem sie begründet worden ist, wiederholten Behauptung, daß in der Gegenwart nicht mehr das Ich des Ap., sondern die in seinem Fleisch wohnende Sünde das eigentliche Subjekt des schlechten Handelns ist. Hierauf erst folgt der Schlußsatz aus den beiden Prämissen (16 und 17 = 20): „Ich finde also das Gesetz für mich, der ich es tun will, als das Gute, weil mir das Schlechte naheliegt". Das sei undeutlich geredet, klagt schon Chrys., und achtbare Exegeten neuerer Zeit, wie v. Hengel haben nach endlosen Erwägungen auf eine sie selbst befriedigende Erklärung verzichtet. Um so merkwürdiger ist, daß die alte Kirche den Text sehr einhellig überliefert hat. [8]) Einig zeigen sich die Alten auch darin, daß sie *εὑρίσκω — καλόν* als einen in sich vollständigen Satz fassen, was die meisten alten Übersetzer auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie das folgende *ὅτι* durch „weil", nicht durch „daß" wiedergeben. [9]) Dies dürfte auch von allem das Gewisseste sein; denn ein „daß" findet im vorigen nichts, wovon es abhängen könnte. Ein nachträglicher exegetischer Zusatz zu *τὸν νόμον* als dem Objekt von *εὑρίσκω* könnte es nicht sein; denn erstens ist das, was *ὅτι* einführt, nicht ein gebietendes Gesetz, und nicht einmal Erfüllung eines solchen sondern ein tatsächlicher Zustand. Zweitens wäre Einführung dessen, was ein Gesetz gebietet oder als Sitte gilt, durch *ὅτι* ganz ungriechisch. [10])

---

[8]) Sehr frei und eigentümlich S[1]: „Ich finde also das (ein?) Gesetz, welches übereinstimmt mit meinem Bewußtsein (*νοῦς*?), welches (Bewußtsein?) das Gute zu tun wünscht, weil das Schlechte mir nahe ist." — Daß G den Nebensatz *ὅτι κτλ.*, der in D d einen Stichos ausmacht, fortläßt, hat schwerlich Bedeutung.

[9]) So S[1] (s. A 8), Lat (*quoniam*, Abstr, Ruf. *quia*), Goth. Zweideutig ist S[3] (ר), om. Kopt, der aber überhaupt sonderbar. Orig. verdeutlicht seine Auffassung durch die Umstellung. *igitur, quia malum mihi adjacet, volens facere bonum, invenio legem dei et* (nach v. 22) *condelector ei secundum interiorem hominem.* Thdr u. Thdrt behaupten volle Unabhängigkeit beider Sätze von einander; mit *ὅτι* (= daß) soll ein direkt von *εὑρίσκω* abhängiger, asyndetisch neben *τὸν νόμον — καλόν* tretender Objektssatz beginnen. Richtig aber verstanden sie, was vorangeht: „ich finde, daß das Gesetz mir, der ich es tun will, das Gute und Wohltätige (Thdr *χρήσιμος*) sei". Chrys., in der Sache ähnlich, zieht dagegen *τὸ καλόν* als Objekt zu *ποιεῖν*.

[10]) Vielmehr der Infinitiv wäre am Platz, z. B. Epict. I, 26, 1; II,

Drittens wäre nicht zu verstehen, warum τὸν νόμον durch so viele gewichtige Worte von dem Satz, welcher sagt, was für ein Gesetz Pl gefunden haben will, getrennt wäre. Viertens wäre es eine unerträgliche Zumutung, daß hier unter ὁ νόμος nicht wie von v. 7 an unablässig das mos. Gesetz, sondern irgend ein unfreiwilliger Zustand des Menschen sollte verstanden werden. Fünftens wäre unverständlich, wie der Satz, daß dem Redenden das Schlechte naheliegt, als Ergebnis der vorangegangenen Erörterung gefolgert werden konnte (ἄρα), wenn diese vorhin einigermaßen zutreffend reproducirt worden ist (s. besonders oben S. 353 f. zu v. 17). Einerseits stimmt er dem mos. Gesetz zu und erklärt es für gut (16); andrerseits bringt es die in ihm wohnende Sünde dahin, daß sein Handeln ein Tun des Schlechten ist, welches ebensosehr von seinem eigenen Willen als vom Gesetz verurteilt wird (17—20). Aus diesen beiden Prämissen kann doch nicht dieselbe anscheinend unüberwindliche Neigung zum Tun des Schlechten erst gefolgert werden, welche von v. 14 an immer wieder als Erfahrungstatsache behauptet und bis zur Tautologie breit geschildert war. Diese ganze Beschreibung war ja überhaupt nicht um ihrer selbst willen vorgetragen, sondern diente zur Begründung des angefochtenen oder anfechtbaren Urteils, daß das Gesetz nicht mit der Sünde verwandt oder ein tötliches Gift für den Menschen, sondern heilig, gerecht, gut und geistlicher Art sei (v. 7. 12. 14. 16). Der Schlußsatz kann daher nur in einem ebensolchen Urteil über das mos. Gesetz bestehen. Dieses Argument gilt ebensosehr gegen alle Versuche, den Satz ὅτι κτλ. unmittelbar von εὑρίσκω abhängig zu machen. Die Deutung der alten Antiochener, wonach der Satz ein zweites neues Objekt von εὑρίσκω neben τὸν νόμον — τὸ καλόν stellen sollte (s. A 9), hat sich mit Recht in der exegetischen Tradition nicht behauptet; die Ungleichartigkeit der beiden Objekte macht die Härte der ansyndetischen Anreihung vollends unerträglich. Aber viel übler noch steht es mit den mancherlei Versuchen, den Satz mit ὅτι als einziges Objekt von εὑρίσκω zu fassen, welche sämtlich zu künstlichen Verrenkungen der zwischen εὑρίσκω ἄρα und die dazu gehörige Konjunktion eingeschobenen Worte führen.[11]) Allerwenigstens wäre zu fordern, daß ὅτι sofort hinter ἄρα gesetzt sei, welches dann allenfalls vor dem zweiten ἐμοί noch einmal wiederholt sein könnte. Aber auch dann noch wäre kein triftiger Grund dafür anzuführen, daß τὸν νόμον als angebliches Objekt zu

---

16, 28: auch mit Dativ der Person, welche im Gesetz gilt, wie es hier der Fall wäre, Herodot I, 90. Cf Kühner-Gerth II, 4. 43.

[11]) Z. B. Fritzsche: „ich finde also, daß mir, der ich das Gesetz tun will d. h. das Geziemende, daß mir das Schlechte naheliegt". Meyer (3 Aufl.): „ich finde also an (?) mir, während auf das Gesetz (?) mein Wille gerichtet ist, um (?) das Gute zu tun, daß mir das Böse vorliegt (? παράκειται)".

ποιεῖν oder gar zu *θέλειν* vorangestellt wäre; denn die dadurch bewirkte Betonung von *τὸν νόμον* würde durch das nachhinkende *τὸ καλόν*, welches zu dem folgenden *τὸ κακόν* einen viel passenderen Gegensatz bildet, wieder illusorisch gemacht. Der unbefangene Leser hat den auf *εὑρίσκω* folgenden Akkus. sofort als Objekt hinzugezogen, ehe er durch etwaige Schwierigkeiten, die sich daraus im weiteren Verlauf ergeben mögen, sich veranlaßt sehen kann, die Möglichkeit einer anderen Verbindung zu erwägen. Da nun aber, wo es sich um einen in innigster Verbindung mit dem Gesetz aufgewachsenen Menschen handelt, der Satz „ich finde das Gesetz" sinnlos ist, erwartet der Leser, daß, wie bei *εὑρίσκειν* so häufig,[12]) ein Objektsprädikat d. h. ein zweiter Akkus. folge, welcher angibt, als was er das Gesetz befinde und erkenne. Als solcher bietet sich ohne Schwierigkeit *τὸ καλόν* dar. Der Artikel dabei steht nicht im Wege; denn es sollte mehr gesagt werden, als was der Satz *ὁ νόμος καλός ἐστιν* (cf 16) ausdrücken würde. Dem Gesetz kommt nicht nur das Attribut *καλός* zu, sondern es ist unter den bisher in Betracht gezogenen Potenzen *τὸ καλόν*, die Verkörperung des *καλόν*, wozu *τὸ κακόν* im Nebensatz als Inbegriff des Schlechten den Gegensatz bildet (cf v. 13 *τὸ ἀγαθόν*, auch A 6 zu v. 18). Aber der Begriff des *καλόν* wird durch *τῷ θέλοντι ἐμοί ποιεῖν* näher bestimmt. Für mich, der ich es tuen, d. h. das Gesetz erfüllen will,[13]) ist es das Gute. Nun bedeutet aber (*τὸ*) *καλόν* (*ἐστι*) mit Dativ der Person ebensowenig das ethisch Geziemende, wie das ästhetisch Schöne, vielmehr nach konstantem Sprachgebrauch das Heilsame, Zuträgliche.[14]) Es ist also der

---

[12]) 2 Kr 9, 4; 2 Pt 3, 14: Ap 2, 2; 3, 2; häufiger noch in pass. Konstruktive 1 Kr 4, 2; 15, 15; Gl 2, 17; Phl 3, 9.

[13]) Da *ποιεῖν* nicht intrans. „handeln" heißt, sondern ein Objekt oder als Ersatz desselben ein Adverb (*καλῶς, εὖ, οὕτως* u. dgl.) erfordert, ergänzt sich von selbst aus dem vorigen *τὸν νόμον*. Cf *ποιεῖν* und *πράσσειν* mit diesem Objekt Gl 5, 3; Rm 2, 14. 25, mit anderem zu ergänzenden Objekt 2 Kr 8, 10f.; 1 Th 5, 24. — Es werden nicht, wie wenn der Artikel bei *θέλοντι* fehlte, die Fälle vergegenwärtigt, in welchen Pl sich anschickt, das Gesetz zu erfüllen, sondern er charakterisirt sich auf grund von v. 18—20 als einen solchen, der regelmäßig den Willen hat, das Gesetz zu erfüllen. — Obwohl *τῷ θέλ. ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν* vermöge der Wortstellung sich von *τὸ τῷ θέλ. . . . καλόν* grammatisch unterscheidet, ist es doch sachlich damit gleichbedeutend; denn es gehört vermöge seiner Stellung hinter dem Obj. *τὸν νόμον* nicht zu *εὑρίσκω* („ich finde für mich"), sondern zu dem folgenden Objektsprädikat („ich finde, daß das Gesetz für mich, der ich es tun will, das Gute ist"), was begrifflich identisch ist mit dem steiferen Ausdruck: „daß das Gesetz das für mich, der ich es tun will, Gute ist").

[14]) Mt 18, 8. 9 (= *συμφέρει αὐτῷ* v. 6); 26, 24; 1 Kr 7, 1. 8. 26 (= v. 35 *πρὸς τὸ ὑμῶν σύμφορον*); 1 Kr 9, 15; Jos. bell. I, 3, 5; IV, 3, 10; Apoc. Esrae (Apoc. apocr. ed. Tschdrf. p. 24). Dies geht zurück auf die Übers. von לְ טוֹב in LXX Num 11, 18; Job 10, 3; auch ohne Dat. pers. Prov 25, 27; *ἀγαθόν μοι* Ps 119, 71, cf Koh 2, 3; 8, 15; compar. *κρεῖσσον* Ex 14, 12, *βέλτιον* Num 14, 3, an diesen beiden Stellen LXX acc. c. inf.

zuerst v. 10 (*εἰς ζωήν*), dann wieder v. 13 (*τὸ ἀγαθόν*) und v. 14 (*πνευματικός*) im Gegensatz zu der Annahme, daß das Gesetz ein großes Übel sei, zum Ausdruck gekommene Gedanke wieder erreicht. Tötlich wirkt das Gesetz allerdings auf den, welcher ihm nicht gehorcht, es nicht erfüllen will (s. oben S. 342 ff.). Darum wird hier auch nur gesagt, daß es für den, der es erfüllen will, der sich zu herzlichem Gehorsam bekehrt hat (6, 17—22), das Heilsame und Zuträgliche sei. So aber stellt es sich dem Ap. gerade darum dar, weil ihm das Schlechte naheliegt. Während er v. 18 gesagt hat, daß das Wollen des Guten ihm naheliege, sagt er jetzt das Gleiche von dem, was schlecht ist: und er kann es ohne Selbstwiderspruch sagen auf grund dessen, was er v. 15—20 von seinem Tun des von ihm Verabscheuten gesagt hat. Denn wie scharf er zwischen dem eigentlichen Ich und der in seinem Fleisch hausenden, das Vollbringen des Guten hindernden Sünde unterschieden hat (v. 17—20), die Einheit des Selbstbewußtseins, die Identität der das Gute wollenden und der das Schlechte tuenden und bewirkenden Persönlichkeit ist dadurch nicht aufgehoben. Ein und dasselbe *ἐμοί* im Hauptsatz und Nebensatz bezeichnet sie in ihrer Totalität; und weil ihm bewußt wird, daß es das Schlechte und Verderbliche ist, was ihm, wenn es gilt, nach außen zu handeln, ebenso naheliegt, wie das Wollen des Guten, darum wird ihm auch immer wieder bewußt, daß das Gesetz, dem er mit seinem innersten Willen gehorsam geworden ist, für ihn nicht ein auf sein Verderben abzielendes Übel, sondern eine gute, auf sein Heil gerichtete Macht ist. Dabei bleibt der Widerspruch zwischen dem Wollen des heilsamen Gesetzeswillens und dem Vollbringen des verderblichen Begehrens der in seinem Fleisch wohnenden Sünde. Weil dies in v. 21 schärfer als vorher als ein Widerspruch innerhalb einer und derselben Person beschrieben ist, entsteht das Bedürfnis, durch eine nochmalige Umschreibung diesen Widerspruch als einen die Einheit der Person nicht aufhebenden zu erweisen. Dies geschieht mit den Sätzen (v. 22. 23): „Denn ich habe meine Freude am Gesetz Gottes [15]) rücksichtlich des inneren Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern kriegführen gegen das Gesetz meines Be-

[15]) Da das Gesetz ebensowenig wie die Wahrheit 1 Kr 13, 6 als ein Freude oder Schmerz empfindendes Wesen vorgestellt wird und werden kann, heißt *συνήδομαι* wie dort *συγχαίρει* „durch Freude an einer Sache oder Person mit ihr in Gemeinschaft treten oder stehen" cf Ign. Eph 9, 2; Polyc. 1, 1. Daher kann *συγχαίρειν* und auch *συνήδεσθαι* wie *congratulari* auch gratuliren heißen (schon Xenoph. anab. VII, 8, 1) und sogar von heuchlerischer Gratulation (Dio Cass. 61, 15, 1) und von der Schadenfreude (Demosth. pro lib. Rhod. 15) gebraucht werden. Cf meine Bemerkungen zu Phl 2, 17 Luthardt's Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 292. 297; auch andere Compos. mit *σύν* wie *συνευδοκεῖν* Rm 1, 32.

wußtseins und mich zum Kriegsgefangenen machen vermittelst des in meinen Gliedern vorhandenen Gesetzes der Sünde". Was v. 17. 18. 20 das Ich im Gegensatz zu dem weiteren Umfang der Persönlichkeit und insbesondere dem Fleisch hieß, wird hier im Gegensatz zu dem gegliederten Leib, als dem äußeren Menschen, der innere Mensch genannt (2 Kr 4, 16; Eph 3, 16), und auf diesen die Freude am Gesetz beschränkt.[16]) Dies setzt voraus, daß derselbe Mensch, sofern er äußerer Mensch ist, bei der Berührung mit dem Gesetz eher Unlust als Lust empfindet. Das Gesetz aber, worunter selbstverständlich dasselbe mos. Gesetz zu verstehen ist, wie von 7, 1 an überall, wird diesmal Gottes Gesetz genannt, weil noch von drei anderen Gesetzen zu sagen war. Zunächst von einem anderen, also jedenfalls nicht göttlichen Gesetz, welches als eine kriegführende Macht gedacht wird, die auf dem Gebiet des gegliederten menschlichen Leibes ankämpft gegen das Gesetz des *νοῦς*. Unter dem ersteren kann nicht dasselbe verstanden werden, was nachher das in den Gliedern vorhandene Gesetz der Sünde heißt; denn dieses letztere dient, wie eben dort gesagt wird, dem *ἕτερος νόμος* als das Mittel,[17]) den Menschen zum Kriegsgefangenen zu machen. Das erste *ἐν τοῖς μέλεσίν μου* darf also nicht durch ein *ὄντα* ergänzt werden, was ein *καί* vor *ἀντιστρατευόμενον* erfordern würde, sondern gehört als Adverbiale zu diesem. Der *ἕτερος νόμος* ist demnach nicht auf den Körper des Individuums als seinen Wohnsitz oder Geltungsbereich beschränkt, sondern ist eine allgemeine Macht. Es kann nichts anderes gemeint sein, als die 6, 12f. als eine in der ganzen Menschheit herrschende und kriegführende Königin vorgestellte Sünde, diese aber hier als ein gebietendes und immer neue Gebiete seiner Geltung eroberndes Gesetz vorgestellt. Dabei wird das vom Krieg hergenommene Bild festgehalten.[18]) Der Kampfplatz ist der menschliche Körper; das Ziel, welches die Sünde als Weltmacht durch ihr Kämpfen zu erreichen sucht, ist die Unterwerfung des im menschlichen Leibe wohnenden Ich unter ihr Gebot, und diese Unterwerfung wird als Kriegsgefangenschaft vorgestellt. Daß nicht, wie man nach 6, 13. 22f. erwarten könnte, Gott

---

16) Zu *κατά* c. acc. in diesem Sinn cf Rm 4, 1; 9, 3; 2 Kr 10, 1, mit *τό* davor Rm 1, 15; 9, 5.

17) Das überwiegend (auch durch Kopt S³, nach dem Slav. auch Method. res. I, 42, 1; II, 8, 2) bezeugte *ἐν* vor dem zweiten *τῷ νόμῳ* kann nicht für *εἰς* stehen (cf Blaß § 41, 1); denn *αἰχμαλ.* gibt nicht die Vorstellung eines geschlossenes Raumes, in dem man sich nach der Gefangennahme befindet; auch ist dieser Gebrauch bei Pl nicht sicher nachzuweisen (Rm 5, 5?), sehr häufig dagegen der instrumentale Rm 3, 7; 12, 21; 15, 6.

18) Ist zu 4, 2 und 5, 3f. Anlehnung an Jk wahrscheinlich geworden, so wird auch hier an Jk 4, 1 zu erinnern sein: *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν.* Weiter ab liegt 1 Pt 2, 11. Zu *αἰχμαλωτίζειν* in gleichem Sinn wie hier 2 Tm 3, 6.

selbst oder sein Gesetz ausdrücklich als die andere, der Sünde gegenüberstehende, kriegführende Partei genannt wird, ist darin begründet, daß hier nicht der die Menschenwelt umfassende Krieg zwischen der Sünde und ihrem Widerpart in seiner Allgemeinheit, sondern dessen Analogon im Mikrokosmos des Individuums geschildert wird. Auf diesem engen Kampfplatz findet das um seine Herrschaft über die Menschenwelt kämpfende Gesetz der Sünde zwei andere Gesetze vor, von welchen das eine ihm Widerstand, das andere als Bundesgenosse Beihilfe leistet. Ersteres nennt der Ap. *ὁ νόμος τοῦ νοός μου,* letzteres *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου.* Nach v. 14—22 ist jenes das Gebot des mit dem „Gesetz Gottes" einig gewordenen, das Gute mit Bewußtsein wollenden Ich, dieses das Gebot der von der Geburt an im Fleisch hausenden, schon in früher Kindheit lebendig und mächtig gewordenen Sünde. Kein Wunder, daß das die Welt beherrschende Gesetz der Sünde im Bunde mit dem im Leibe des Individuums zur herrschenden Macht gewordenen Gesetz der Sünde auf dem Gebiet des „äußeren Menschen" die gebietende Stimme des im „inwendigen Menschen" waltenden guten Willens immer wieder übertönt, solange der Mensch im Leibe lebt. Aus dieser verzweifelten Lage heraus kommt der Klageruf des Ap. (v. 24): „Ich bejammernswerter Mensch! wer wird mich aus diesem Todesleib erretten?" Der Leib, welcher 6, 6 ein Leib der Sünde hieß, wird hier dieser Todesleib genannt.[19])

---

[19]) Das *τούτου* mit den alten Lat (*de corpore mortis hujus*) zu *τοῦ θανάτου* zu ziehen, ist schon sprachlich nicht zulässig, weil Genitive, welche wie dieser (cf 6, 6. 19 oben S. 317 A 25) einen anderen Begriff rein adjektivisch näherbestimmen, niemals mit einem Pronomen oder irgend einem anderen, auf einen bestimmten Einzelgegenstand hinweisenden Zusatz belastet sind und belastet sein können, da sie dadurch ihren adjekt. Charakter einbüßen würden. Sachlich unmöglich aber ist diese Verbindung, weil in der ganzen auf diesen Klageruf hinauslaufenden Erörterung von 7, 7 an zwar einigemale, jedoch nur in v. 9—13, von Tod und Sterben die Rede gewesen, aber doch keineswegs eine besondere Art von Tod beschrieben worden ist, auf welche im Gegensatz zu anderen Arten von Tod mit *τοῦ θαν. τούτου* zurückverwiesen werden konnte. Was vorher beschrieben wurde, ist vielmehr die Beschaffenheit der leiblichen Natur des Menschen, welche es mit sich bringt, daß die in ihr hausende Sünde den Menschen unfähig macht, das Gute zu vollbringen und das Böse zu überwinden, und ihn von Stufe zu Stufe dem Tode zuführt (7, 9—13. 14[b]. 18. 21. 23 cf 7, 5; 6, 16. 21. 23). Es muß demnach das Demonstrativ den einheitlichen Begriff *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου* näherbestimmen. Es ist aber auch nicht eine Rückverweisung des Schriftstellers auf seine vorangehende Darstellung, was der Lebhaftigkeit dieses Ausdrucks unmittelbarer Empfindung wenig entspräche, sondern ein Hinweis auf den Leib, den Pl an sich trägt cf 1 Kr 7, 31 diese (uns umgebende) Welt; 11, 25 dieser Kelch (in meiner Hand); 15, 53 dieses Sterbliche (womit wir jetzt noch behaftet sind). So hier: dieser Todesleib, in dem ich gefangen bin. — Die Anfügung des Pronomens an den zweiten Teil derartiger, im Hebr. und anderen semit. Sprachen durch Anwendung des Stat. constr. gebildeter, zusammengesetzter Begriffe ist im Griech. eine

Er kann so heißen, nicht nur und nicht sowohl darum weil er von Geburt ebenso mit dem Tode wie mit der Sünde behaftet ist (5, 12 ff.; 6, 16 τὸ θνητὸν σῶμα), als darum, weil es der in der Welt herrschenden und in ihm selbst hausenden Sünde gelungen ist, das in ihm sich entwickelnde Ich in ungleichem Kampf von Stufe zu Stufe zu besiegen, ja in einen Todeszustand zu versetzen und, selbst nachdem sein Wille sich gegen die Sünde entschieden hat, immer wieder wie einen Kriegsgefangenen wehrlos zu machen und gefangen zu halten mit der Aussicht auf endlosen Tod (6, 16; 7, 9—14. 23). Der in dieser Klage zum Ausdruck kommende Wunsch des Ap. geht aber nicht dahin, durch den Tod von dem Leibe als

---

offenbare Nachbildung jener hebr. und aram. Konstruktion. Begrifflich am auffälligsten, aber in der Tat am allerhäufigsten ist die Nachstellung eines Pron. poss., entsprechend dem semit. Suffixum poss., cf הר, היכל, רוח, שׁם mit folgendem קָדְשִׁי, קָדְשׁוֹ etc., mein oder sein heiliger Berg, Tempel, Geist, Name, oder אִישׁ שְׁלוֹמִי, mein Friedensmann, mein guter Freund. Wenn die LXX in den meisten Fällen solche Genitive gutgriechisch durch Adjektive wiedergibt, so finden sich doch auch sklavisch treue Nachbildungen, wie Ps 41, 10 ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, Obadja 7 für אַנְשֵׁי בְרִיתֶךָ d. h. deine Bundesgenossen, οἱ ἄνδρες τῆς διαθήκης σου, Jes 56, 7 ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς μου, soll heißen „mein Bethaus". So aber auch Mt 19, 28 auf seinem herrlichen Thron, 26, 28 mein Bundesblut cf Bd I[2], 595 A 74; 688 A 53; Kl 1, 10 sein Kreuzesblut; 2, 22 sein Fleischesleib; Phl 3, 21 unser niedriger Leib, sein herrlicher Leib; Hb 1, 3 sein Machtwort, was alles nur mit äußerster Unnatur anders gedeutet werden kann, als die Stellen, wo das Pron. dem Doppelbegriff vorangeht z. B. 2 Kr 5, 1: unser irdisches Zelthaus. Man sollte sich aber auch nicht dagegen sträuben, anzuerkennen, daß auch das Demonstrativ die gleiche Stellung hinter so zusammengesetzten Begriffen einnehmen kann. Hebr. und aram. ist das ebensogut wie die vorhin angeführten Fälle von Beziehung des Suffixes (im Griech. Genit. poss. des Personalpronomens) auf den Doppelbegriff. Deut 30, 10 בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה kann ja nichts anderes heißen als „in diesem Gesetzbuch", und die Pedanterie der LXX (ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου statt des richtigen τούτῳ) rächt sich in diesem Fall offenkundig durch die schnitzerhafte Beziehung des masc. הַזֶּה auf das femin. הַתּוֹרָה. Ebenso heißt בֵּית־אֱלָהָא mit folgendem דְנָא Esra 5, 13 oder דֵךְ (Esra 5, 17; 6, 7. 8. 12) nicht „das Haus dieses (oder jenes) Gottes", sondern „dieses (oder jenes) Gotteshaus" cf Kautzsch Gramm. des bibl. Aram. § 90, 1. Daß die Fälle dieser Art viel seltener sind, als die mit Personalpronomen, erklärt sich daraus, daß das im Hebr. und Aram durch Suffix ausgedrückte Possessiv gar keine andere Stelle als die hinter dem im Genit. stehenden Wort einnehmen kann, dagegen die Stellung des Demonstrativs variabel ist und daher jede Zweideutigkeit leicht vermieden werden kann. — Inkorrekte Nachbildung der semit. Ausdrucksweise findet sich AG 5, 20 τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης = diese Lebensworte; 13, 26 ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης = dieses Heilswort, vielleicht auch Hb 1, 1. In Rm 7, 24 liegt nur eine zweideutige Wortstellung vor. Das richtige Verständnis deutlich in S[1]S[3], cf Ephr. *de corpore isto*, als ob er τοῦ θαν. gar nicht im Text hätte. Nach der slav. Übersetzung scheint auch Meth. resurr. I, 12. 4 τούτου zu σώμ. zu ziehen, cf aber auch I, 5, 5; II, 8, 2 f. — Orig. (s. auch exhort. mart. 3) Chrys. Thdr, Thdrt fassen τοῦ θαν. rein attributiv und verlieren daher über τούτου als selbstverständlich zu σώμ. gehörig kein Wort.

aus einem Gefängnis befreit zu werden; denn der leibliche Tod setzt zwar dem Sündigen, aber auch allem Handeln des Menschen ein Ziel (6, 7 s. oben S. 304 f. A 97. 100). Pl aber möchte ja das Gute, den im Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes, welcher Inhalt seines eigenen bewußten Willens und Gegenstand der Freude seines inneren Menschen ist, im irdischen Leben ins Werk setzen. Um dies zu können, müßte er allerdings von diesem, dem Tod verfallenen und ihn selbst dem Tode zuführenden Leibe befreit sein, andrerseits aber doch wiederum in einem aktionsfähigen Zustand sich befinden, welchen er nicht ohne leibliches Leben vorstellen kann. Weil dieser widerspruchsvolle Wunsch unerfüllbar ist, kleidet er sich in die Klage eines anscheinend Verzweifelnden. Daß Pl in dem Augenblick, da er diese Worte schreibt, nicht wirklich in Begriff ist, an der Lösung seiner sittlichen Lebensaufgabe und der Erreichung des von Gott allen Christen gesteckten Zieles zu verzweifeln, würde im voraus gewiß sein, wenn auch nicht unmittelbar der Klage eine Danksagung gegen Gott folgte. Nicht minder gewiß ist aber auch, daß er hier nicht wie ein Schauspieler in künstlich angenommener Rolle pathetisch deklamirt oder, was nicht schöner wäre, vermöge lebhafter Zurückversetzung in eine längst hinter ihm liegende Periode seines eigenen Lebens einen Schrei der Verzweiflung ausstößt, welcher nur damals ein wahrer Ausdruck seiner Empfindung gewesen wäre. Das Eine oder das Andere müßte dann von der ganzen präsentischen Schilderung von v. 14 an gelten, welche in den Klageruf von v. 24 ausklingt. Dies ist aber, wenn die vorstehende Auslegung des Abschnitts einigermaßen das Richtige getroffen hat, schlechthin unmöglich. So gewiß jenes *οἶδα* oder auch *οἴδαμεν* v. 14 von einem gegenwärtigen Wissen des Christen Pl sagt, ebenso gewiß beschreibt das ihm gegenübertretende *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι* nicht eine durch die Bekehrung beseitigte sittliche Qualität seines persönlichen Willens, sondern eine in der Gegenwart andauernde Beschaffenheit seiner Natur. Mit dieser aber ist, wie die hieran sich anschließende Apposition *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* sagte, als unmittelbare Folge oder vielmehr untrennbare Begleiterscheinung das Ausgeliefertsein an die Sünde und das Unterworfensein unter die Sünde gegeben, welches v. 15—23 näher beschrieben wird. Also auch dieser Zustand des Unvermögens, den im Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes ins Werk zu setzen und die Sünde zu meiden, gehört der Gegenwart des Redenden an. Dieser Zustand ist aber andrerseits auch begleitet von einem ebenso beharrlichen Wollen des Guten und Hassen des Bösen, nicht bloß von einer unfreiwilligen Zustimmung zum Gesetz, einer verstandesmäßigen Anerkennung seiner Heiligkeit und der Heilsamkeit seiner Forderungen (14[a]. 16. 21), sondern von einer Herzensfreude am Gesetz (22). Ja, „der innere Mensch“, er selbst,

sofern er sich von seinem Fleisch mit dessen angeborenen Trieben oder von seinem, dem Tod wie der Sünde unterworfenen Leibe als *νοῦς*, als selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes Ich zu unterscheiden vermag, trägt in sich ein Gesetz, welches mit dem ihm gegenüberstehenden Gesetz Gottes inhaltlich identisch ist und sich ebenso wirklich durchsetzt, wie das Gesetz der Sünde, welches er in seinem Fleisch hausen und in seinem gegliederten Leibe gegen jenes Gesetz seines *νοῦς* ankämpfen sieht. Daß dieser in seiner Person vorhandene Gegensatz und Widerstreit nicht von jeher, seit der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in ihm (7—13), so, wie er ihn hier beschreibt, vorhanden war, sondern erst in folge einer Umwälzung entstanden ist, verbürgt an sich schon das zweimalige *οὐκέτι* (17. 20), wodurch Pl die hier beschriebene Gegenwart von einer Vergangenheit unterscheidet, auf welche diese Beschreibung nicht passen würde s. oben S. 353 f. Die Umwälzung, durch welche er zu der hier beschriebenen Verfassung gekommen ist, kann nichts anderes sein, als seine Bekehrung zu Christus; denn als unbekehrter Pharisäer, als Lästerer Jesu und Verfolger seiner Gemeinde, befand er sich nicht in dieser Verfassung. Wenn er im Rückblick auf jene Zeit sagt, daß er sich damals in bezug auf gesetzliche Gerechtigkeit tadellos gehalten habe (Phl 3, 6; AG 22, 3), und wenn er ohne Unterscheidung seiner pharisäischen und seiner christlichen Lebenszeit sich des guten und reinen Gewissens rühmt, mit dem er von jeher Gotte gedient habe (2 Tm 1, 3; AG 23, 1), so hat er doch nie vergessen, daß er zu jener Zeit mit ungebrochener Energie des Wollens wie auch des Handelns ein Lästerer des allein Gerechten, ein Anführer der falschen Zeugen, ein blutdürstiger Verfolger der christlichen Gemeinde,[20]) also ein Empörer gegen allerwichtigste Gebote des Gesetzes (Ex 20, 13. 16) war. Daß er sich einbildete, damit das Gesetz zu erfüllen, oder daß er das alles *ἀγνοῶν ἐν ἀπιστίᾳ* getan hat (1 Tm 1, 13 cf AG 3, 17), ist nur das gerade Gegenteil von dem hier behaupteten Tun des Schlechten, welches von völliger Erkenntnis der wesentlichen Forderungen des Gesetzes und klarer Erkenntnis der in seinem Fleisch hausenden Sünde, aber auch von dem entschiedenen Willen, jene zu erfüllen und diese zu meiden, begleitet ist. Der Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten und dem Vollbringen des Schlechten, wie er hier schonungslos geschildert wird, ist erst durch seine Bekehrung in ihn hereingekommen. Seitdem erst hat er gelernt, so, wie er hier tut, sein mit dem Willen Gottes einig gewordenes Ich, seinen inneren Menschen, seinen *νοῦς* von seiner angeborenen Natur, ohne die er nicht nach außen handeln kann,

[20]) 1 Kr 15, 8f.; Gl 1, 13; Eph 4, 8; 1 Tm 1, 13—15; AG 7, 58—8, 3; 9, 1; 22, 4. 19f.; 26, 9—11.

zu unterscheiden. Man macht sich die Anerkennung seiner deutlich genug ausgesprochenen Meinung unmöglich mit der Frage, ob denn ein wiedergeborener Christ so von sich reden könne. Der Ap. beschreibt hier eben nicht wie 6, 2—10; 7, 4—6; 8, 2—11 den Stand des Wiedergeborenen, der vom Geist des auferstandenen Christus erfüllt und getrieben das Fleisch überwindet, sondern wie 6, 16—23; 8, 12f. den Stand dessen, der auf die Predigt des Ev hin sich von Herzen zu Gott bekehrt und Gottes fordernden Willen zu seinem Willen gemacht hat. Daß der bekehrte Christ auch der wiedergeborene ist, macht diese Unterscheidung nicht zu einer leeren Abstraktion. Denn erstens ist bei einem noch Widersprüche in sich schließenden, weil noch nicht zur Vollendung gekommenen Komplex von Lebenserscheinungen, wie der Christenstand einer ist, gesonderte Betrachtung der verschiedenen Seiten oder auch der wechselnden Zustände notwendig, um die verwickelte Wirklichkeit klar zu erkennen. Zweitens ist einseitige Betrachtung eines Stückes der Wirklichkeit nicht irreführend, wenn unmittelbar daneben die Betrachtung des entgegengesetzten Stückes der Wirklichkeit tritt, wie hier von v. 25 an geschieht, und zwar unter voller Würdigung der anscheinenden Unbegreiflichkeit der vorhandenen Gegensätze. Drittens aber wird, was Pl v. 14—24 von sich sagt, Wirklichkeit, so oft ein Christ sündhaft handelt. Die Ausleger, welche anerkannten, daß Pl hier von sich selbst und seiner Gegenwart rede, wurden dem Ernst dieser Selbstaussagen nicht gerecht, wenn sie dieselben vielfach auf Lustempfindungen beschränkten, welchen der Wille nicht zustimmt und die entsprechende Tat nicht folgt.[21]) Denn gerade von dem nach außen gehenden Handeln ist die Rede. Ebenso unbegründet war das Urteil der Pelagianer, daß Pl, wenn er hier von sich dem Christen rede, von sich bekannt haben würde, daß er auch als Christ noch maßlos den fleischlichen Lüsten fröhne. Dies würde ja auch auf die pharisäische Lebenszeit des Pl, worauf sich die ganze Schilderung nach Meinung dieser Ausleger beziehen soll, durchaus nicht passen.

---

[21]) So z. B. Method. II, 2, 8—5, 4: cf p. 222. 270; August. c duas epist. Pelag. § 13—22; op. imperf. c. Jul. V, 19; de nupt. et concup. I, 30—36 und öfter, seitdem er seine frühere Ansicht (propos. 41—47), wonach in c. 7, 14—24 *homo describitur sub lege positus ante gratiam*, aufgegeben hatte (retract. I, 22). Hieron., welcher in seinen tract in psalm. (Anecd. Maredsol. p. 222, cf 212f. 270) 7, 14—24 als ernstliche Selbstaussage des Ap. behandelt, bestreitet dies ep. 121, 8 ad Algas. *non de se loquitur, sed de eo, qui vult post peccata agere poenitentiam et sub persona sua fragilitatem describit conditionis humanae*, was stark an Orig. z. St. p. 58f. erinnert, der doch anderwärts (Sel. in ps. Delarue I, 592; exhort. mart. I, 3) Rm 7, 24 als eine wirkliche Selbstaussage des Pl zu verstehen scheint. Auf Augustins antipelagianische Erörterungen vielfach zurückgreifend, zeigt Luther (I, 63—68; II, 168—183) größere Tiefe und Konsequenz, wie jener, weiß aber mit der Danksagung zwischen 7, 24 und 25[b] nichts anzufangen.

An das, was wir gemeinhin fleischliche Lüste nennen, zu denken, ist unveranlaßt, wenn man sich gegenwärtig hält, was alles Pl zu den Werken des Fleisches und zu dem Wandeln und Leben nach dem Fleisch zählt,[22]) und daß er die leibliche Natur des Menschen als den Träger der sich forterbenden menschlichen Sünde überhaupt ansieht. Was Pl hier von sich bekennt, ist nicht mehr und nicht weniger, als daß sein mit dem gebietenden Willen Gottes einig gewordener Wille bei dem Versuch, sein Wollen des Guten ins Werk zu setzen, im Kampf mit den von seinem Fleisch ausgehenden Antrieben zum Tun des Schlechten, unterliege oder, kürzer ausgedrückt, daß er, der längst dem Ev und dem darin enthaltenen Gesetz Gottes gehorsam geworden ist,[23]) noch sündige. Der Ap. Johannes, der mit einer Kühnheit, die kein uns erhaltenes Wort des Pl erreicht, behauptet, daß der Wiedergeborene nicht sündige und nicht sündigen könne (1 Jo 3, 9; 5, 18), schließt sich doch mit ein, wo er jeden Christen für einen Lügner erklärt, welcher leugnen wolle, daß er Sünde an sich habe und Sünden begehe, für welche er Schulderlaß erbitten muß und nur auf grund der in Jesus vollbrachten Sühnung der Sünden und vermöge der Fürsprache des zu Gott erhöhten Jesus erlangen kann.[24]) Daß Pl anders über sein Handeln geurteilt haben sollte, ist eine grundlose und unglaubliche Annahme. Je völliger, freudiger und stetiger er nach seinem inneren Menschen mit dem gebietenden Willen Gottes im Einklang steht, um so weniger kann er mit Wohlgefallen auf sein Tun als eine Verwirklichung seines mit der Forderung Gottes einig gewordenen Willens blicken.[25]) Unwahr würde die Schilderung in v. 14—21 nur dann sein, wenn sie sich als eine vollständige Beschreibung der Wirklichkeit seines gegenwärtigen Lebens gäbe. Dies aber verneint Pl so entschieden, wie nur mög-

---

[22]) Gl 5, 19 f.; Rm 8, 4—13; 2 Kr 10, 2 ff.; Kl 2, 18.

[23]) S. oben S. 211 f. zu 3, 27. 31; 6, 17, auch 8, 4; 1 Kr 9, 21; Gl 6, 2.

[24]) 1 Jo 1, 7—2, 2 cf 3, 20; Jo 13, 6—11; 15, 2 f. Bd IV, 528 f. 568 f.

[25]) Phl 3, 12—14. Auch wo sein Gewissen in bezug auf ein abgegrenztes Gebiet seines Berufwirkens ihn keiner Verschuldung anklagt, beruhigt er sich nicht bei diesem negativen Urteil 1 Kr 4, 3—5. Er würde auch nicht vorübergehend die Abfassung eines großen Briefes, nämlich unseres 1 Kr, bereut haben (2 Kr 7, 8), wenn er sich nicht bewußt gewesen wäre, daß ihm in zorniger Aufwallung auch je und dann lieblose Worte aus Mund und Feder fließen. Daß er vor Sorge und Aufregung eine günstige Gelegenheit zur Ausübung seines Berufs nicht benutzt hat (2 Kr 2, 12 f. cf 1 Kr 9, 16), ist moralische Schwäche, deren Bekenntnis durch den Dank gegen Gott für trotzdem erzielte Erfolge nicht abgeschwächt wird (2 Kr 2, 14—16 cf 12, 6—10). Der stetigen Fürbitte des erhöhten Christus gegenüber von Anklagen vor Gott und Verurteilung durch Gott tröstet auch er sich (Rm 8, 33 f.); ebenso auch der Fürbitte des Geistes, der ihn wohl treibt, Gott als Vater anzurufen, aber nicht immer befähigt, das Rechte richtig zu erbitten (Rm 8, 15. 26).

lich, indem er ohne jede Andeutung eines Zeitunterschiedes neben die schmerzliche Klage den Dank gegen Gott stellt für das, was durch Christus ihm nicht nur möglich ist, sondern auch bei ihm wirklich wird.

In derselben Gegenwart, welche den Ap. den Klageruf auspreßt, hat er doch auch Ursache zu einem (25ª): „Dank sei Gott durch unsern Herrn Jesus Christus". Von den mannigfaltigen Textformen dieses Satzes hat die rednerisch wirksamste (I) *χάρις τῷ θεῷ κτλ.* die größte Wahrscheinlichkeit für sich, weil von ihr aus sowohl die am weitesten verbreitete (II) *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ κτλ.*, als die früh im Abendland aufgekommene (III) *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* am leichtesten entstehen konnte.[26]) Die schon von Irenäus vertretene Fassung dieses Satzes als einer Antwort auf die klagende Frage: „wer wird mich von diesem Todesleib befreien?" wird zwar dem Wortlaut nicht gerecht, wie sie auch gewaltsame Textänderungen veranlaßt hat (s. A 26). Sie ist aber doch nicht ohne Anhalt im Gedanken des Ap. Wenn er, ohne einen neuen Gegenstand der Betrachtung zu nennen, also im Blick auf seine Lage im Verhältnis zu Gottes Gesetz einerseits und zu Sünde und Fleisch andrerseits Ursache hat zu einer Danksagung für das, was Gott durch Christus ihm gibt, so kann das „niemand", welches die Frage *τίς με ῥύσεται* als Antwort fordert, doch nicht die einzige, nicht eine erschöpfende Antwort sein. Was unmöglich scheint, ist

[26]) I ist rein überliefert in B, Sah, Orig. exh. mart. 3, Method. res. II, 8, 3 (nach überwiegender Bezeugung, auch Slav. s. Bonwetsch zu p. 204, 11, jedoch ohne *τῷ*), Hier. epist. 121, 8 ed. Algas. p. 870; mit einem *δέ* hinter *χάρις* (cf Rm 6, 17; 2 Kr 2, 14; 8, 16, ohne *δε* 2 Kr 9, 15) von 2. oder 3. Hand in ℵC, einigen Min, Kopt, Cyr. Al. — II in ℵ*AKLP, Masse der Min, Chrys. Thdrt, S¹S³, Goth, gelegentlich auch bei Orig. III ist rein erhalten in Dd Vulg und fast allen lat Vätern. Sehr alt ist aber auch die Variante: *ἡ χάρις Ἰ. Χρ. τοῦ κ. ἡ* cf Iren. lat. III, 20, 3 *deinde infert liberatorem: gratia Jesu Chr. dom. n.* Dasselbe mit I gemischt in G *ἡ χάρις* (om. *τοῦ*) *κυρίου διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κ. ἡ.* Wenn ferner Priscill. p. 14, 1 schreibt *scientes, sicut apostolus ait. „quoniam nemo nos liberavit de corpore mortis hujus, nisi gratia domini domini Jesu Christi* und in merkwürdiger Übereinstimmung Ephr. arm. p. 23f. *quis ergo liberabit me de corpore isto . . . nisi gratia domini nostri Jesu Chr.*, so scheint eine uralte, vielleicht schon durch Tatian von Rom zu den Syrern gebrachte Variation von III vorzuliegen, welche v. 24 mit v. 25ª durch *εἰ μὴ (ἡ χάρις Ἰ. Χρ. τ. κ. ἡ.)* zu einem einzigen Satz verband. Cf m. Grundriß² S. 50f. Gemeinsam ist den Variationen von III die Fassung von 25ª als Antwort auf die Frage von v. 24, welche für die Lat durch den sehr häufigen Schreibfehler *liberavit* (so z. B. d hier) statt *liberabit* besonders nahegelegt wurde oder auch diesen veranlaßte. — Es könnte I aus II entstanden sein, indem *ευ* — in dem vorangehenden *(τουτ)ου* und — *τω* in dem folgenden *τῷ* unterging. Aber III setzt nicht II, sondern I als Urtext voraus. Es ist daher wahrscheinlicher, daß II ebenso wie III aus I entstand und zwar in der Absicht, die in III ausgedrückte Fassung von v. 25ª als Antwort auszuschließen. Den Sinn von I hat II richtig wiedergegeben, ist aber matter als jenes.

doch in gewissem Sinn wirklich. Gott hat ihn, wie alle Christen — denn darau erinnert τοῦ κυρίου ἡμῶν — durch Christus in gewissem Sinn und Maß schon jetzt aus den Banden des Todes- und Sündenleibes errettet (cf 8, 2. 9), und er wird ihn dereinst völlig davon befreien, indem er diesen Leib selbst durch die Auferstehung von Sünde und Tod befreit (cf 8, 10f. 23). Ehe jedoch diese Gründe der Danksagung dargelegt werden, drängen sich Bedenken auf gegen die unvermittelte Nebeneinanderstellung von verzweiflungsvoll lautender Klage und freudiger Lobpreisung Gottes und damit gegen die Wahrheit der vorangehenden Selbstbekenntnisse eines unter der Gnade stehenden Christen. Diesen Bedenken begegnet Pl in v. 27[b] und 8, 1. Damit ist schon gesagt, daß die noch immer vorherrschende Auffassung dieser Sätze als behauptender Schlußfolgerungen unhaltbar ist. Nimmt man ἄρα οὖν auch hier, wie es Pl öfter gebraucht, als Einführung einer Behauptung, welche sich mit zwingender Evidenz als Folgerung aus dem zuletzt Gesagten ergibt,[27]) so hätten wir den Satz: „So diene also ich selbst mit dem Bewußtsein einem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber einem Gesetz der Sünde".[28]) Viel umstritten ist die Bedeutung von αὐτὸς ἐγώ.[29]) An sich könnte αὐτός im Sinne der v. 17. 20.

[27]) So Rm 5, 18; 7, 3; 8, 12; 9, 16. 18 (14, 12?; 14, 19?), s. oben zu 5, 18 S. 281 A 58.

[28]) Während die Wortfolge αὐτὸς ἐγώ 9, 3; 15, 14; 2 Kr 10, 1 abgesehen von unsicheren Ausnahmen einhellig überliefert ist, hat hier D und 2 Kr 12, 13 G dafür ἐγὼ αὐτός. Die daneben hiefür angeführten lat Zeugen und zu 2 Kr 12, 13 die so vielfach von den Lat abhängige Goth beweisen schwerlich etwas, da ein Lat nicht leicht ohne Not *ipse ego* statt *ego ipse* sagen wird, was allerdings sklavisch treue Übersetzer zuweilen sich gestatten (g Rm 7, 25; 9, 3; 15, 14; 2 Kr 10, 1 · d an den drei letzten Stellen). Es ist daher anzunehmen, daß das besser lautende *ego ipse* d Rm 7, 25; 2 Kr 12, 13, g 2 Kr 12, 13 ursprünglich ohne Anhalt im Original war und erst aus dem Lat ἐγὼ αὐτός Rm 7, 25 in D, 2 Kr 12, 13 in G eingedrungen ist. — Für den Sinn ist kaum wesentlich, ob man μέν vor νοΐ mit den meisten Griechen liest oder richtiger mit ℵ*G, allen Lat, S[1] streicht. Wenn dadurch der erste Satz stärkeres Gewicht bekommt (cf Blaß § 77, 12), so ist doch der Gegensatz von vornherein beabsichtigt und würde, wenn dieser ausbliebe, der Sinn sein: „nur mit dem νοῦς". — Die Dative τῷ νοΐ, τῇ σαρκί sind solche der Beziehung wie τῷ σώματι, τῷ πνεύματι 1 Kr 5, 3, τῇ καρδίᾳ Mt 5, 9 cf Bd I[2], 180 A 16, = dem klass. Akk. cf Blaß § 34, 7; 38, 2. Es könnte auch κατά c. acc. dafür stehen Rm 4, 1; 7, 22; 9, 5.

[29]) Von vornherein abzuweisen ist die Annahme, daß αὐτός = ὁ αὐτός sei, was nur der älteren Dichtersprache angehört (Kühner-Gerth II, 630 unter f; gar nicht hergehörig ist das dort S. 629 unter b u. c Angemerkte). Jedenfalls könnte nicht die Identität des Subjekts der Klage (24) und der Danksagung (25[a]) damit behauptet sein; denn eben dieser Gegensatz müßte reproducirt und nicht durch den ganz anderen des doppelten δουλεύειν verdrängt sein. Aber auch die Identität des Danksagenden und des in dem Widerspruch eines doppelten Dienstes sich Bewegenden könnte nicht behauptet sein; denn, abgesehen davon, daß die echte LA χάρις (s. A 26) keine Aussage über ein Verhalten des Ap. enthält, neben welche die Aus-

22 f. vollzogenen Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Ich oder dem inneren Menschen und dem weiteren Begriff der Persönlichkeit oder dem Fleisch als einer lähmenden und hemmenden Zutat, die der Mensch nicht abschütteln kann, die Bedeutung des zweideutigen ἐγώ auf jenes eigentliche Ich, das wahre Selbst des Redenden beschränken. Aber so verstanden könnte αὐτὸς ἐγώ nicht auch Subjekt zu dem Satz τῇ δὲ σαρκί κτλ. sein; und es wäre auch beim ersten Satz sowohl αὐτὸς als ἐγώ überflüssig, da die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen in τῷ νοΐ und τῇ δὲ σαρκί deutlich genug ausgesprochen ist. Unwahrscheinlich ist auch, daß Pl nachdrücklich auf seine eigene Person hinweise im Gegensatz zu anderen Personen, von denen man das, was er hier von sich aussagt, eher erwarten möchte, als gerade von ihm,[30]) dem bewährten Christen und Apostel. Denn der Verwunderung darüber, daß er so von sich rede, wie er von 7, 14 an geredet hatte, war, wenn es nötig war, nur hinter v. 23 oder v. 24 entgegenzutreten, nicht hinter dem Dank gegen Gott, welchen er jetzt, wie alle Christen jederzeit, durch Vermittlung ihres gemeinsamen Herrn darzubringen Grund hat. Es bleibt also nur der sehr gewöhnliche Gebrauch von αὐτός vor Eigennamen oder sonstigen Personbezeichnungen übrig, wodurch die Aussage auf sie selbst beschränkt wird, im Unterschied von anderen Personen oder Sachen, welche so mit dem Subjekt zusammengehören, daß man sonst annehmen möchte, das Subjekt handle oder leide in Gemeinschaft mit ihnen oder mit ihrer Hilfe.[31]) Ohne daß diese anderen Personen oder Dinge ausdrücklich genannt würden, bedeutet αὐτός

---

sage über sein δουλεύειν treten könnte, müßte diese durch (ὁ) αὐτός aufgehobene Duplicität durch ἐγὼ ὁ εὐχαριστῶν τῷ θεῷ oder sonst ähnlich deutlich ausgesprochen sein. — Selbstverständlich kann auch αὐτός nicht ein betontes „er" sein, wozu ἐγώ als Apposition träte (cf Bd IV, 177 zu Jo 2, 24). Neben ἐγώ kann αὐτός nur *ipse* bedeuten.

[30]) So etwa 9, 3 „ich selbst, den man für einen herzlosen Feind seines Volkes hält", oder „ich selbst wünschte von Christus verbannt zu sein, statt daß ich solches den Juden anwünsche". So auch 2 Kr 12, 13 „gerade ich" im Gegensatz zu den falschen Aposteln; erst 12, 16—18 bekommt ἐγώ den Sinn: „ich selbst in eigener Person" im Gegensatz zu einem durch seine Gehilfen vermittelten Handeln. Ähnlichen Dienst tut Gl 5, 2; Eph 3, 1; Kl 1, 23 ἐγὼ Παῦλος.

[31]) Cf 2 Kr 10, 1 „ich selbst, nämlich Pl" sage das Folgende im Unterschied von dem bisherigen Verlauf des Briefes, in welchem Pl durchweg zugleich im Namen des Timotheus geredet hatte cf 2 Kr 1, 1. 19; cf auch 1 Th 2, 18 (ohne αὐτός) mit 1 Th 1, 1. Über 2 Kr 12, 13. 16 s. A 30. Durch davorgestelltes καί Rm 15, 14 wird die Beschränkung auf die eigene Person als eine nur partielle und relative, nicht totale und absolute bezeichnet: ich weiß es auch von mir selbst aus, ohne daß es mir durch andere mitgeteilt oder bestätigt wird. Cf 1 Th 1, 9 Jo 2, 25, auch Jo 4, 2 (nicht 4, 44 s. Bd IV, 178. 263). Dazu die Beispielsammlung bei Kühner-Gerth II, 558. 652.

ἐγώ sehr häufig: „ich abgesehen von jenen, ich in meiner Beschränkung auf mich selbst, ich allein“ oder auch „ich von mir aus, von selbst“. Diese Bedeutung ist hier am Platz; denn durch v. 25ᵃ ist so stark wie möglich darauf hingewiesen, daß Pl nicht auf seine eigene Person und deren eigene Mittel und Kräfte angewiesen ist, sondern von Gott durch Christus Gaben empfangen hat oder empfängt, welche ihn über den vorher beschriebenen jammervollen Zustand hinausheben. Von diesen Mitteln und Kräften sieht er, wie er durch *αὐτὸς ἐγώ* erklärt, bei der Aussage in v. 25ᵇ ausdrücklich ab. Dies bestätigt auch der Inhalt der Aussage; denn sie ist ja nur eine kurze Zusammenfassung der v. 14—23 gegebenen Schilderung seines beklagenswerten Zustandes. Damit ist aber auch bewiesen, daß *ἄρα οὖν* nicht eine aus dem vorher Gesagten gefolgerte Behauptung einleitet. Nur hinter v. 23 wäre eine Behauptung dieses Inhalts am Platz;[32]) schon hinter v. 24 wäre sie ein nachhinkender Rückgriff; hinter v. 25ᵃ aber ist sie als Folgerung unmöglich. Denn, wie kurz der Ausruf des Dankes gefaßt ist, so vielsagend ist er und um so stärker fällt der triumphirende Ton dieses „Gott sei Dank“ im Gegensatz zu dem *ταλαιπωρὸς ἐγὼ ἄνθρωπος* ins Ohr. Daß *ἄρα οὖν* nicht über die gewichtigen Sätze von v. 24. 25ᵃ hinweg an v. 23 angeschlossen werden kann, bedarf keines Beweises. Läßt man aber durch *ἄρα οὖν* eine Folgerung aus dem letzten vorangehenden Satz eingeleitet sein, so ist nicht einzusehen, wie aus der Danksagung oder den durch die Danksagung angedeuteten Tatsachen die Tatsache gefolgert werden kann, daß es bei dem vorher beschriebenen bejammernswerten Zwiespalt zwischen tatsächlichem Gehorsam des inneren Menschen gegenüber dem göttlichen Gesetz und einem ebenso tatsächlichen Gehorsam des äußeren Menschen gegenüber dem Gesetz der Sünde sein Bewenden habe. Viel eher ließe sich aus v. 25ᵃ folgern, daß die in v. 25ᵇ in kürzerer Fassung wiederholte Schilderung von v. 14—24 eine einseitige oder gar eine bis zur Unwahrheit übertriebene sei. Denn, wenn dies die ganze Wahrheit über das Leben eines Christen wäre, würde der Dank desselben Christen für die erfahrene Gnade und Hilfe Gottes eine noch häßlichere Unwahrheit sein. Ein richtiges logisches

---

[32]) In dieser Erkenntnis erklärte sich Lachmann (ed. major II p. X), nach älteren Vorgängern, aber ohne den geringsten Anhalt in der Textüberlieferung für überzeugt, daß v. 25ᵇ ursprünglich hinter v. 23 gestanden habe. Merkwürdig, daß der große Philolog, welcher Rm 14, 19 in seiner ed. minor *ἄρα οὖν . . . διώκομεν;* drucken ließ, zu 7, 25 an diese hier viel glaubwürdigere Lösung des Rätsels nicht dachte. — Könnecke, Progr. des Gymn. zu Stargard 1896, welchem dann andere folgten, cf desselben Emendationen zu Stellen des NT's (Beiträge z. Förd. christl. Theologie von Schlatter u. Lütgert XII, 1, 1908) S. 7. 24 meint sogar „nachgewiesen“ zu haben, daß „die eigentliche Stelle“ von v. 25ᵇ hinter v. 23 sei.

Verhältnis ergibt sich nur dann, wenn man v. 25 als eine Frage faßt, deren Verneinung Pl mit Zuversicht erwartet, und, um dies graphisch auszudrücken, ἆρα (nicht ἄρα) οὖν schreibt.[33]) Eine Folgerung aus v. 24—25ª ist auch diese Frage; denn zu dem Fragwort ἆρα tritt das folgernde οὖν hinzu. Die so angeknüpfte und eingeleitete Frage ist aber auch durch die vorangehenden Sätze veranlaßt. Wenn der Ap. unmittelbar neben die schmerzerfüllte Klage über sein Unvermögen, seinen mit Gottes Gesetzesforderung einig gewordenen Willen in Tat umzusetzen, den freudigen Dank für Gottes, in derselben Gegenwart von ihm erfahrene Gnade und Hilfe stellen mag, so konnte es den Anschein gewinnen, als ob er von keiner anderen Wirkung der Gnade Gottes in seinem Leben zu sagen wisse, als von der einmaligen Bekehrung seines innersten Wollens zu freudiger Anerkennung des fordernden Willens Gottes, zu jenem ὑπακοῦσαι ἐκ καρδίας (6, 17) und dem συνήδεσθαι τῷ νόμῳ (7, 22), und als ob er sich dabei beruhige, daß neben dieser auf den inneren Menschen beschränkten Wirkung der Gnade Gottes bei ihm ein äußeres Leben hergehe, welches einen knechtischen Gehorsam gegen die Gebote der Sünde darstellt. Ist er denn wirklich so, wie das αὐτὸς ἐγώ es darstellt, auf sich selbst und auf seine eigenen Kräfte oder vielmehr auf die Ohnmacht seines νοῦς angewiesen? Und soll es bei diesem jammervollen Zustand sein Bewenden haben? Statt einer Verneinung, die sich von selbst versteht, drängt sich sofort eine zweite Frage auf, die zugleich ein Ersatz für ein ausdrückliches μὴ γένοιτο ist. Denn auch der

[33]) So Klostermann S. 227 ff., der durch umständliche Nachforschung feststellte, daß schon Macnight in einem mir unerreichbaren Buch (A new literal translation of all the apost. epistles, Edinburgh 1795, 4 voll.) die interrogative Fassung von v. 25ᵇ in seiner Übersetzung deutlich ausgedrückt und gut begründet hatte. Der Einwand, daß dies dem *usus loquendi* des Pl widerspreche (Hengel S. 124), kann nur so gemeint sein, daß Pl ἆρα οὖν niemals an der Spitze von Fragsätzen gebrauche, was auch abgesehen von 7, 25 nicht einmal unbestritten (s. vorhin A 32), aber überhaupt ohne Bedeutung ist, da ἆρα οὖν, meist ἆρ' οὖν geschrieben, an der Spitze von Fragen dem gemeinen Sprachgebrauch angehört s. oben S. 281 A 58 zu 5, 19; Kühner-Gerth II, 527; besonders häufig bei Epictet und zwar meist in Erwartung einer verneinenden Antwort I, 6, 8 u. 13; 11, 21; 17, 13; II, 17, 10; III, 9, 5; 26, 38; auch Musonius ed. Hense p. 49, 11 mit einem unmittelbar folgenden zweiten, gleichfalls fragenden ἆρα. Wo in der Disputation eine bejahende Antwort folgt (Epict. I, 7, 6; 25, 13), drückt diese doch nicht die Meinung des Schriftstellers aus. Besonders lehrreich sind die auf einander folgenden Fragen Xenoph. memor. IV, 2, 22 ἆρ' οὖν mit der Antwort οὐ δῆτα, sodann ἀλλ' ἄρα mit verneinender Antwort, endlich ἆρ' οὖν mit folgendem ἐμοί γε δοκεῖ. Das ἄρα in der zweiten dieser Fragen (cf Plato Crit. 47ᵉ), wie überhaupt jedes nicht an der Spitze des Satzes stehende αρα pflegen die Editoren auch in Fragsätzen als ἄρα zu accentuiren z. B. Epict. II, 24, 5; IV, 1, 71. Aber diese Unterscheidung ist unsicher und willkürlich, cf Kühner-Gerth II, 318; Bd IX², 127 A 65 und oben S. 281 A 58.

folgende Satz (8, 1) kann keine behauptende Folgerung sein. Um ihn als Behauptung erträglich zu machen, hat man den urspr. Text durch Zusätze verändert, deren allmähliches Anwachsen man noch heute an den erhaltenen Urkunden verfolgen kann. Nicht einmal das *νῦν* hinter *ἄρα* ist trotz seiner starken Bezeugung gegen den Verdacht gesichert, dieser Absicht seine Entstehung zu verdanken.[34]) Es könnte eingeschoben sein, um für die zweifellose Wahrheit Raum zu schaffen, daß auch die Christen unter Umständen noch ein Verdammungsurteil zu erwarten haben, wenn sie nämlich nach Empfang der Gnade wieder in Todsünden fallen und beharren sollten.[35]) Im Gegensatz zu diesem möglichen zukünftigen Fall sollte nur von der Gegenwart, wo sie als die Gerechtfertigten in und unter der Gnade stehen, gelten, daß es für sie kein verdammendes Urteil gebe. Andere fügten hinter *τοῖς ἐν Χρ. Ἰ.* die Worte *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν* hinzu; wieder andere, um eine bequemere Anknüpfung für v. 2 zu gewinnen, außerdem noch *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*. Abgesehen davon, daß der dieser Zutaten ermangelnde Text in bezug auf Alter und Verbreitung viel besser bezeugt ist,[36]) als der bei den Griechen später zur Herrschaft gekommene, ausführlichere Text, kann letzterer auch deshalb nicht ursprünglich sein, weil das grammatische und logische Verhältnis dessen, was er vor dem kürzeren voraus hat, zu dem, was er mit ihm gemein hat, sehr unklar ist. Läßt man *περιπατοῦσιν* von dem *τοῖς* vor *ἐν Χρ. Ἰ.* abhängen („denjenigen, welche in Chr. J. nicht nach dem Fleisch wandeln“ etc.), so ergibt sich als der damit verneinte Gegensatz die sinnlose Vorstellung,

---

[34]) Om. *νυν* D*, einige Lat (s. Sabatier, nicht d), Rand von Min 47 (oft mit den Scholien von Ath. übereinstimmend, cf Goltz S. 31. 32), S[1] Arm. Verdächtig ist *νυν* ferner dadurch, daß es bei Griech u. Lat teils vor teils hinter *κατάκριμα* gestellt ist, und daß Kopt *ἄρα οὖν* transskribirt, also hier ebenso wie 7, 25 las. Die meisten Lat übersetzen *nihil ergo nunc damnationis est*, was *κατακρίματος* voraussetzt. Wie leicht letzteres aus *κατάκριμα τοῖς* entstehen konnte, sieht man aus G, wo über dem als ein Wort geschriebenen *κατακριματοις* ohne ein zweites *τοῖς* die Übersetzung *condemnationis est* ohne folgendes *his* (d, *iis* Vulg) *qui sunt* steht. Aus *τοῖς* konnte um so leichter *-τος* werden, da der Satz auch ohne *τοῖς* guten Sinn zu geben schien, wie denn der von Orig. abhängige Ath. *τοῖς* fortläßt (Goltz S. 32).

[35]) Cf Rm 6, 16; 8, 13; 14, 10—12; 1 Kr 6, 8f.; 9, 27; 2 Kr 5, 10; Hb 6, 4—8; 10, 26—31.

[36]) Mit *Ἰησοῦ* schließen ℵ*BCD*G (dieser mit offen gelassener Lücke nachher und krit. Zeichen am Rand), Min. 47 (im Text s. vorhin A 34), 67**, Marcion (GK II, 517 cf Adamantius p. 234); Orig. (sowohl nach Ruf., als nach Ath.), Sah Kopt, d*g, August. öfter. — Dazu + *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν* A, ein Korr. von D, Vulg, d**, Abstr, Victorin., Specul., Goth. S[1], auch Ephr. (*dummodo rursus in carne non ambulaverint*). — Hiezu + *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* (außer späteren Korrektoren von ℵD) die antioch. Recension KLP, S[3] etc.

daß man seinen Wandel in Christus und eben damit nach dem Fleisch führen könne. Sollte μὴ . . . περιπατοῦσιν als eine exponirende Apposition zu τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. verstanden werden, so durfte der Artikel vor μὴ kaum fehlen,[36a]) wenn nicht statt dessen vielmehr τοῖς οὖσιν ἐν Χρ. Ἰ. καὶ μὴ (oder οὐ) κατὰ σ. π. geschrieben wurde (cf Phl 3, 3). Sollte aber μὴ . . περιπ. einen die Hauptaussage einschränkenden Bedingungssatz ersetzen („wenn sie nicht nach dem Fleisch wandeln"), was wahrscheinlich die urspr. Meinung des Zusatzes war, so ergibt sich zwar ein zweifellos wahrer, aber auch unglaublich nichtssagender Satz; denn daß die, welche nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln, Gott wohlgefallen und kein verdammendes Urteil zu fürchten haben, würde nicht nur von den Christen, sondern von allen Menschen gelten, wenn nämlich ein solcher Wandel auch bei Nichtchristen denkbar wäre. Aus 7, 25 könnte der Satz von 8, 1, als Behauptung gefaßt, nach dem ausführlicheren Text ebensowenig als nach dem kürzeren gefolgert werden, am allerwenigsten dann, wenn 7, 25[b] eine Behauptung sein soll. Denn wie sollte daraus, daß der Christ Pl nicht über den Widerspruch eines nur inneren Gottesdienstes und eines äußeren Sündendienstes hinauskommt, folgen, daß die Christen, oder die nicht nach dem Fleisch wandelnden, also nicht der Sünde dienenden Christen, oder die Christen unter der Bedingung, daß sie nicht nach dem Fleisch wandeln, von keinerlei Verdammungsurteil getroffen werden.[37]) Aus 7, 25[b] als Bekenntnis des Ap. könnte nur das dem Klageruf entsprechende Urteil folgen, daß er selbst rettungslos verloren sei, und daß es allen Christen, die es nicht weiter bringen als er, ebenso ergehen werde (cf A 35). Diesen Gedankenzusammenhang gewinnen wir aber, wenn wir 8, 1

[36a]) Cf 8, 4. 28. Chrys. setzt in der Auslegung p. 207, 6; 210, 27. 32 den Artikel regelmäßig zu.

[37]) Hofm. S. 296 wollte diese Schlußfolgerung dadurch rechtfertigen, daß er τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. von den Christen im Unterschied von den Nichtchristen verstand, denen nicht jede Aussicht auf ein freisprechendes Urteil im Gericht benommen sein sollte (2, 14—16), und daß er νῦν im Gegensatz zum Endgericht auf die Zeit des Erdenlebens deutete. Es sei „das selige Vorrecht der in Christo Beschlossenen", daß sie schon jetzt, während des Lebens im Fleisch jeglicher Verdammnis entnommen seien. Dadurch aber wird erstens dem überdies textkritisch unsicheren νῦν ein Gewicht gegeben, welches nur ein ἤδη νῦν oder ἐν τῷ νῦν καιρῷ oder οὔτε ἐν τῷ ἐνεστῶτι αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι tragen könnte. Es wird zweitens τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. gleichzeitig als eine äußerlich historische Charakteristik der Glieder der Christengemeinde im Unterschied von tugendhaften Heiden oder von frommen Israeliten der vorchristlichen Zeit gefaßt (cf Rm 16, 7; 1 Th 2, 14; Gl 1, 22; 3, 28; 1 Kr 1, 30; 3, 1; 7, 39; 2 Kr 12, 2) und doch auch als Bezeichnung eines Lebensstandes, welcher durch Gottes Gnade über den in 7, 25[b] noch einmal kurz beschriebenen Widerspruch hinausgehoben ist (cf etwa 2 Kr 5, 17). Dann wären die Glossen zu 8, 1, welche auch Hofm. mit Recht als solche verwarf, sachlich im Recht.

als Frage fassen. Sehen wir von dem zweifelhaften *νῦν* zunächst ab, so ergibt sich der Satz: „Gilt denn (oder also) kein Verdammungsurteil den Christen“? [38]) So zu fragen ist allerdings durch das unmittelbar Vorangehende veranlaßt. Daraus, daß ein Christ wie Pl auf die verzweiflungsvoll lautende Klage über seine anscheinend rettungslose Gebundenheit an seinen Todesleib und ohne jede Vermittlung einen Lobpreis der durch Christus ihm zugewendeten Gnade Gottes folgen lassen kann, schien sich zu ergeben, daß er das Widersprechendste mit einander vereinbar finde. Daher die Frage 7, 25ᵇ, ob er sich denn wirklich mit der inneren Zerrissenheit seines Lebens, welche ihm den Klageruf ausgepreßt, zufrieden gebe. Wenn dies aber der Fall sein sollte, so scheint er zu vergessen, daß Gottes Zorn gegen alle menschliche Ungerechtigkeit gerichtet ist (1, 48—3, 20), und daß der Tod der Sünde Sold und das Ende alles Sündendienstes auch der Christen ist (6, 16—23). Daher die zweite Frage 8, 1. Ein zeitlich gemeintes *νῦν* hat allerdings in derselben keinen Platz; denn die ganze Schilderung in 7, 14—25 bewegten sich in der Gegenwart und dies kam gerade am Schluß derselben in den beiden Exklamationen (7, 24. 25ᵃ) zu dramatisch lebendigstem Ausdruck. Es wird also *νυν*, wenn es echt ist, enklitisch zu lesen und mit *ἄρα* als dessen Verstärkung zu verbinden sein. [39]) Es soll die Folgerung als eine sich aufdrängende kenntlich machen, während der durch den Inhalt gebotene Charakter des Satzes als einer Frage lediglich durch den Ton ausgedrückt wird.

Die Frage von 8, 1 bedurfte noch weniger als die ihr vorangehende, als deren Konsequenz sie sich einführt, einer ausdrücklichen Verneinung seitens des Ap., weil ihre Bejahung Leugnung einer elementarsten Grundwahrheit des christlichen Gemeinglaubens wäre. Die zuversichtliche Erwartung, daß kein Leser ihn der zur Frage gestellten Gedanken für fähig halten werde, erläutert und rechtfertigt Pl in v. 2—11, indem er zugleich die noch unausgesprochenen Gründe der Danksagung von 7, 25ᵃ darlegt. Ähnlich wie 4, 3 geht er mit jenem auf augenfällige und bekannte Tatsachen hinweisenden, noch nicht zur Kausalpartikel gewordenen *γάρ*

[38]) Zu der Aufeinanderfolge mehrerer Fragen mit *ἆρα οὖν* an der Spitze und *ἄρα* an zweiter Stelle des Satzes cf oben A 33 und überhaupt Kühner-Gerth II, 322—324 nr. 7—9.

[39]) Dieses *ἄρα νυν* (nicht *νῦν* zu schreiben) findet sich offenbar bei Marc. Aur. V, 11 zweimal in Fragen und dazwischen noch eine Frage mit *τί . . νυν*, wo temporale Fassung ausgeschlossen ist. Cf das homerische *(ἦ) ῥά νυ* Il. 3, 183; 6, 215; auch *τοίνυν, δή νυν*. Wie bei *ἆρα* und *ἄρα* (oben S. 281 A 58) sind die Hss auch in bezug auf die Unterscheidung zwischen *νῦν* und *νύν* wenig maßgebend, und die Herausgeber vielfach uneinig cf Kühner-Gerth II, 118; jedenfalls aber richtig Pape s. v. *νύν*: „den Gebrauch von *νύν* in Prosa auf *τοίνυν* einzuschränken, ist kein Grund“.

hiezu über.[40]) „Es hat ja doch das Gesetz des Geistes des in Christus Jesus (erschienenen) Lebens dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“ Nachdem der Ap. durch die beiden vom Standpunkt des staunenden Lesers aufgeworfenen Fragen mit diesem in eine dialektische Verhandlung eingetreten ist,[41]) kann das vorzüglich bezeugte *σέ*[42]) hinter *ἠλευθέρωσεν* nicht befremden, wohingegen das weiter verbreitete *μέ* als Fortsetzung der in 7, 7—25 ununterbrochen fortlaufenden Selbstaussagen des Pl, und das nur ganz vereinzelt bezeugte *ἡμᾶς* als erste Einführung der in dem ganzen Abschnitt (8, 2—11) ebenso ununterbrochen fortlaufenden pluralischen Selbstaussagen um so leichter Eingang finden konnte, als schon in alter Zeit der Fragecharakter von 7, 25ᵇ und 8, 1 regelmäßig verkannt wurde. Das textkritisch unanfechtbare *ἐν Χρ. Ἰ.*[43]) ist nicht adverbiell mit *ἠλευθέρωσεν* zu verbinden: denn es handelt sich weder um solches, was ein für allemal in und durch Christus für die Menschheit geschehen ist (Rm 3, 24; 2 Kr 5, 19; Eph 1, 31), noch um einen durch die Gemeinschaft mit Christus begründeten und fortbestehenden Zustand (Rm 6, 11; Gl 2, 4; 3, 28), sondern um ein einmaliges früheres Erlebnis des einzelnen, hier angeredeten Christen (Rm 6, 18. 22). Selbstverständlich könnte Christus als das Subjekt auch dieser Befreiung des Einzelnen angegeben werden (Gl 5, 1; 1 Tm 1, 15; Jo 8, 36), nimmermehr aber als das Mittel oder der Mittler, dessen sich ein von ihm unabhängig existirendes Gesetz des Lebens bedient hat, um den Menschen zu befreien. Es ist *ἐν Χρ. Ἰ.* vielmehr eine kaum entbehrliche attributive Näherbestimmung zu *τῆς ζωῆς.*[44]) Nicht irgend ein belebender Geist ist gemeint, auch nicht der überall belebend wirkende Geist Gottes, wie er schon vor Christus z. B. in den Propheten wirksam war, sondern der Geist Gottes in derjenigen Bestimmtheit, welche er als Geist Christi

---

[40]) S. oben S. 220 A 43. Das Fehlen eines *μὴ γένοιτο* ist 4, 3 viel auffälliger, da die durch *τί ἐροῦμεν* eingeleiteten Fragen, soweit sie nicht eine positive Antwort verlangen und finden wie Rm 9, 30, sonst regelmäßig mit diesem starken Nein beantwortet werden. Der Fall von 8, 1 vergleicht sich vielmehr mit Fragen wie 1 Kr 9, 1; 2 Kr 1, 17; 12, 17f.; Mt 26, 53; Jk 4, 5.

[41]) Er hätte die zweite sehr wohl durch *ἐρεῖς μοι οὖν* einleiten können cf 9, 19; 11, 19 (1 Kr 15, 35; Jk 2, 18).

[42]) So ℵBG, Tert. pud. 17 (wonach dann auch resurr. 46 *te* nicht *me* zu lesen sein wird); Specul. 628, 3, S¹ Ephr., vielleicht Chrys. (s. Gifford S. 11); *μέ* die meisten von Clem. str. III, 77 an; *ἡμᾶς* Marcion (? Adam. p. 234, 33), Method. p. 205, 16 (Slav. *μέ*). 206, 15 (auch Slav.), Kopt, Sh.

[43]) Fehlt, abgesehen von K, nur in Citaten bei Clem. str. III, 77 (da aber auch *τῆς ζωῆς*); Tert. pud. 17 (aber nicht resurr. 46); Method. p. 206, 13 (aber nicht 205, 16); Ephr.

[44]) So verstand es S¹. Die sprachliche Berechtigung trotz Mangels des Artikels vor *ἐν Χρ.* steht außer Zweifel. Cf oben S. 275 A 48 zu 5, 15.

bekommen hat (cf v. 9. 11; Gl 1, 6). Nach dem Leben, welches er in Christus gewirkt und durch die Auferweckung Christi sich völlig assimilirt hat (Rm 1, 4; 1 Kr 15, 44f.), wird dieser Geist benannt, um zu sagen, daß er eben dieses in Christus erschienene und vorhandene Leben dem Menschen, der ihn empfängt, zu eigen macht.[45]) Wenn nun nicht von dem Geist selbst, sondern von dem Gesetz dieses Geistes gesagt wird, daß es den Angeredeten befreit habe, so ist vorausgesetzt, daß der Geist eine das Wollen und Handeln des Menschen, dem er geschenkt wird, bestimmende Macht sei oder mit a. W. dem Menschen eine neue Lebensordnung einpflanze, die man ein Gesetz nennen kann. Im Unterschied von dem mos. und jedem anderen Gesetz, auch wenn es dem Bewußtsein des Menschen immanent geworden ist,[46]) wirkt dieses Gesetz, weil es in und mit dem lebendig machenden Geist in den Menschen einzieht (cf dagegen Gl 3, 21), nicht nur gebietend und verbietend, geschweige denn einschärfend, drohend und anklagend, sondern belebend und befreiend. In dem Maße, als der Geist neues Leben schafft und erhält, befähigt er auch den Menschen, das Gute ins Werk zu setzen oder mit a. W. befreit er ihn von dem Zwang des Sündigens, wie er 7, 14—24 geschildert war. Die Unterscheidung zwischen einem Weltgesetz der Sünde und dem in den Gliedern des Individuums herrschenden Gesetz der Sünde (7, 23), wird hier so wenig wie 7, 25 wiederholt, weil hier nicht wie 7, 23 der Krieg zwischen dem Weltgesetz der Sünde und dem zum Willen des Bekehrten gewordenen Gesetz Gottes geschildert, sondern an den Zustand des Menschen erinnert werden soll, welcher das Ergebnis jenes Krieges ist, daß er nämlich als Kriegsgefangener und Sklave an die in seinem Fleisch hausende und herrschende Sünde verkauft ist (7, 14 *πεπραμένος*, 7, 23 *αἰχμαλωτίζοντά με*). Das Gesetz der Sünde, dem er dadurch ohnmächtig ausgeliefert ist, kann aber auch ein Gesetz des Todes heißen, weil dieser Zustand unfehlbar mit dem Tode des ganzen Menschen endigen müßte, wenn es keine Befreiung aus demselben gäbe (6, 16—23; 7, 10—13; 8, 13). Eine solche aber hat der Christ eben damit erlebt, daß er den Geist des neuen in Christus erschienenen Lebens empfing. Daß diese Befreiung von der Sünde wie vom Tode als einem zwingenden Gesetz mit dem Empfang des Geistes nicht sofort vollendet ist, versteht sich schon darum von selbst, weil kein Christ an der Sterblichkeit seines Leibes zweifelt, aber ebensowenig auch

---

[45]) Das von *τὸ πν.* abhängige *τῆς ζωῆς* kann natürlich nicht wie *τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, ἀνθρώπου, προφήτου* ein Gen. poss. sein, sondern nur wie *υἱοθεσίας* v. 14, *τῆς πίστεως* 2 Kr 4, 13 cf Eph 1, 13. 17; Ap 19, 10; Jes 11, 2 die Wirkung bezeichnen, welche der Geist zuerst in Christus, dann aber auch in den Christen hervorbringt.

[46]) Cf 7, 33 *ὁ νόμος τοῦ νούς μου,* auch 2, 14f.

leugnet, daß er immer noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt ist und nicht selten tatsächlich erliegt (oben S. 363 ff.). Die Unfertigkeit der Befreiung, die ihm der neues Leben schaffende Geist gebracht hat, nach der moralischen wie nach der physischen Seite. wird durch alles, was bis 8, 39 folgt, klar gelegt, ohne daß dadurch die von jedem Christen erlebte Befreiung zu einem leeren Schein herabgesetzt würde.

Nicht eine Begründung von v. 2 kann v. 3 bringen; denn dort ist ein Ereignis, welches jeder Christ erlebt haben soll, als tatsächlich behauptet; hier wird an ein geschichtliches Ereignis erinnert, dessen Tatsächlichkeit völlig unabhängig davon ist, welche Wirkung es, nachdem es geschehen ist, auf einzelne oder sämtliche Menschen ausübt. Nur eine Erläuterung, deren die Behauptung, daß jeder Christ durch den ihm zu teil gewordenen Geist Christi vom Zwang des Sündigens und Sterbens befreit worden sei, sowohl nach dem, was vorangegangen ist, als nach der handgreiflichen Wirklichkeit sehr bedürftig ist, kann das *γάρ* v. 3 einführen. Kann *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* nicht wohl etwas anderes sein, als eine sogen. Satzapposition und zwar eine auf den nachfolgenden Hauptsatz (*ὁ θεὸς . . . κατέκρινεν*) vorbereitende Apposition zu diesem,[47]) so sollte damit auch entschieden sein, daß *ἀδύνατος* hier nicht seine aktiv intransitive Bedeutung „unvermögend, ohnmächtig", sondern die passive Bedeutung „unmöglich, untunlich" hat.[48])

---

[47]) Vorangestellt Hb 8, 1; Sap Sal 16, 17, nachfolgend 2 Th 1, 5 (cf Wohlenberg Bd XII², 131 A 3); Rm 12, 1 (accus.), cf Kühner-Gerth I, 284 f., besonders S. 285 A 8. Diese Satzappositionen unterscheiden sich begrifflich nicht von Relativsätzen wie Phl 1, 28; Eph 3, 13, so daß ein Grund zu der Alternative, wie sie Winer § 37, 7; Blaß § 81, 1 S. 300 stellen, nicht zu erkennen ist. Hofm., der im Schriftbew. II, 1, 356 *τὸ ἀδ. τ. ν.* in den folgenden Relativsatz als Subj. desselben gezogen wissen wollte, hat diese unmögliche Deutung im Komm. durch die ebenso unmögliche ersetzt: „Die Ohnmacht des Gesetzes lag oder bestand darin, daß es schwach war durch das Fleisch", so daß *ὁ θεός κτλ.* asyndetisch sich anreihen würde.

[48]) Von jeher verschieden beurteilt: Tert. resurr. 46 *quod enim invalidum erat legis*; Ephr. *quod infirmum erat de lege* (nach Mitteilung des verstorbenen Prof. Vetter; S¹ übersetzt sehr frei: Sh hat hier das Subst. zu dem Adj. für *ἀδύνατοι* Rm 15, 1), dagegen *quod impossibile erat legi* gd und alle Lat (zuweilen *legis* überliefert), *impossibilitas enim legis* S³. Die Duplicität der Bedeutung von *δυνατός, ἀδύνατος* geht zurück auf den doppelten Gebrauch von *δύνασθαι* a) intrans. „stark, kräftig sein", daher *δυνατός* Lc 1, 49; AG 18, 14; Rm 15, 1; 1 Kr 1, 26; 2 Kr 12, 10, *ἀδύνατος* AG 14, 8 *(τοῖς ποσίν)*; Job 5, 15 f.; 29, 16, *ἀδυνατεῖν* Job 4, 4; Jes 8, 15. b) trans. z. B. *ἅπαντα* Od. 4, 237; *τὸ μέγιστον* Xen. anab. VII, 6, 37; *ὅ* 1 Kr 10, 13. Im Grunde gehört dahin auch die Verbindung c. inf., besonders deutlich, wo dieser den Artikel hat wie Soph. Trach. 545: etwas vermögen, etwas (tun, leisten, bewältigen) können. Daher *δυνατός* möglich, tunlich, praktikabel z. B. *ὁδός* Xen. anab. IV, 1, 24, ein auch für Zugtiere gangbarer Weg, gewöhnlich nur im neutr., so auch *ἀδύνατον*, entweder c. dat. (so klass., in der Bibel nur Prov 30, 18, cf jedoch *ἀδυνατεῖν* Mt 17, 20;

Denn, mag man unter Voraussetzung der ersteren Bedeutung *τὸ ἀδ. ν. νόμου* übersetzen: „das Schwache am Gesetze, die schwache Seite desselben“ oder, was natürlicher erscheint, „die Schwäche oder Ohnmacht des Gesetzes“,[49]) so ergibt sich erstens die sinnwidrige Gleichsetzung einer Eigenschaft des Gesetzes mit der im Hauptsatz erwähnten Tat Gottes, und zweitens eine unerträgliche Tautologie zwischen der vorangestellten Satzapposition und dem von ihr abhängigen Relativsatz, welcher gleichfalls von der Schwachheit des Gesetzes handelt. Erkennt man aber die Bedeutung „unmöglich“ als die hier allein zulässige an, so kann man *τὸ ἀδ. τ. ν.* nicht als Bezeichnung eines bestimmten Teils des Gesetzes verstehen, welcher unmöglich, d. h. dessen Erfüllung dem Menschen unmöglich wäre, im Unterschied von anderen Teilen des Gesetzes, welche erfüllt werden könnten. Denn abgesehen davon, daß man dann *τὰ ἀδύνατα* erwarten sollte, und eine Zweiteilung des Gesetzes in einen dem Menschen möglichen Teil, etwa die ceremonialen Gebote, und einen für den Menschen unerschwinglichen Teil (*τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* Mt 23, 23; Rm 8, 4) dem Pl völlig fremd ist und bei den Lesern nicht als bekannt vorausgesetzt werden konnte, würde dadurch die Erlösertat Gottes in unglaublicher Weise als ein bloßer Lückenbüßer der nur nicht vollständigen menschlichen Gesetzeserfüllung dargestellt sein. Es ist also vielmehr zu übersetzen: „Das dem Gesetz Unmögliche“, deutlicher: „Was dem Gesetz unmöglich ist oder war“: das hat Gott getan, wie der Nachsatz näher ausführt.[50]) Ehe jedoch die so im Gegensatz zu dem, was das Gesetz zu leisten oder nicht zu leisten im Stande war oder ist, im voraus charakterisirte Tat Gottes genannt wird, bringt *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* eine Erklärung dafür, daß es dem Gesetz unmöglich war zu leisten, was manche irriger

Job 42, 2) oder mit *παρά τινι* (Gen 18, 14; Mt 19, 26; Clem. I Cor. 27, 2; *τὰ ἀδύναντα* Lc 18, 27). In den Fällen unter a ist *ἀδύνατος* Attribut des Subjekts, in den Fällen unter b Attribut des Objekts von *δύνασθαι,* oder mit a. W. des Subjekts eines supponirten Passivs zu *δύνασθαι.*

[49]) Cf Rm 2, 4 *ἡ χρηστότης* wechselnd mit *τὸ χρηστόν,* 1 Kr 1, 25 *τὸ μωρὸν . . τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* oppos. *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία.*

[50]) Diese alte Übersetzung (der Lat s. A 48 und Luther), die auch Winer § 63. 2d und Blaß § 81, 1 sich aneigneten, ist sprachlich unbedenklich. Das zum gewöhnlichen Adj. erstarrte Verbaladj. *δυνατός, ἀδύνατος* erfordert ebenso wenig wie so manche andere (z. B, *γνωστός,* abwechselnd c. dat. und gen. Jo 18, 15. 16; v. l. Lc 23, 49; das häufige *ἀγαπητός μου* neben *ποθητός μοι*) mit Notwendigkeit die Konstr. c. dat., zumal diese bei *ἀδύνατος* in der Bibel fast überall durch *παρά τινι* ersetzt ist s. A 48. Auch Rm 9, 22 steht *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* nicht für das sonst gebräuchliche *τὴν δύναμιν αὐτοῦ,* sondern für *τὸ αὐτῷ δυνατόν* „was alles ihm möglich ist“. Cf Xen. hist. hell. I, 4, 13 *ἀπὸ τῶν αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως δυνατοῦ* „aus seinen eigenen Mitteln und aus dem, was die Stadt leisten kann“. Cf unser nicht eben feines: „ich tue mein Möglichstes“, dessen sich doch weder Schiller noch Göthe geschämt haben.

Weise von ihm erwartet haben. Zeitlich im Sinn eines „während, solange als“ könnte *ἐν ᾧ*[51]) hier jedenfalls nicht gemeint sein; denn die durch das Fleisch vermittelte Schwachheit des Gesetzes und die damit für das Gesetz gegebene Unmöglichkeit, das zu leisten, was Gott in und durch Christus vollbracht hat, ist ja nicht auf die vorchristliche Zeit beschränkt, sondern dauert fort, solange das Gesetz an Menschen mit Fleisch und Blut seine Forderungen stellt; und auch die Sendung Christi und seines Geistes verhilft nicht dem Gesetz, sondern dem Menschen zu neuer Kraft. Es wird also vielmehr ein „damit daß, indem“ sein, welches der Bedeutung eines „weil“ sich nähert.[52]) Daß dem Gesetz unmöglich war, zu leisten, was Gott in und durch Christus fertig gebracht hat, ist damit gegeben, daß dem Gesetz durch Wirkung des Fleisches, der angeborenen leiblichen Natur der Menschen, denen es gegeben war, die Kraft mangelte, in den Menschen das zu wirken, was man von ihm als einer guten, heiligen und Leben verheißenden Offenbarung Gottes (7, 10. 12—14) erwarten möchte. Eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, wie das Ev (1, 16) ist das Gesetz nicht. Das Imperf. *ἠσθένει* ist statt *ἀσθενεῖ* gewählt, nicht als ob das Gesetz seit der Sendung Christi die vordem ihm mangelnde Kraft gewonnen hätte, wovon nur das Gegenteil aus 7, 14—24 erhellt, sondern weil die Lage der Dinge beschrieben werden soll, welche die Sendung des Sohnes Gottes notwendig gemacht hat. Was nach der bis dahin gemachten Erfahrung das Gesetz nicht zu stande bringen konnte, weil die leibliche Natur des Menschen, in welcher bis auf Christus die Sünde hauste, das Gesetz schwach machte und seine Wirkung auf den Menschen lahmlegte, das hat Gott vollbracht (3^b): „Gott hat, indem er seinen eigenen Sohn in einer sündigem Fleisch gleichenden Gestalt und um der Sünde willen sandte, die Sünde im Fleisch verurteilt, (4) damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.“ Durch das nur hier im NT zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu Christus gebrauchte *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* wird, wie 8, 32

---

[51]) So für *ἐν τῷ χρόνῳ (καιρῷ), ἐν ᾧ (ὅτε)* Mr 2, 19 Lc 5, 34; Jo 5, 7.

[52]) So für *ἐν τούτῳ ὅτι* wie Rm 2, 1 s. oben S. 106 A 4. Ebenso *ἐν τούτῳ* 1 Kr 4, 4 und entschiedener kausal Jo 16, 30, mit folgendem *ὅτι* Lc 10, 20. Möglich wäre vielleicht auch *ἐν ᾧ* als ein von *τὸ ἀδύνατον* abhängiges schlichtes Relativ; das für das Gesetz Unmögliche wäre das Gebiet, auf welchem das Gesetz schwach war. So *ἐν τούτῳ* Rm 4, 18; *ἐν τούτοις* Rm 8, 37 cf 1 Kr 7, 15; Epict. I. 1, 21. Aber die Fälle, wo *ἐν ᾧ* = *ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ* (oder *ὅ*) gebraucht ist (s. oben S. 106 A 4), sind eben deshalb keine genügenden Belege für gleiche Bedeutung von *ἐν* mit *ᾧ*, wo keine Attraktion vorliegt: und die erforderliche Erklärung dafür, daß überhaupt von *τὸ ἀδ. τ. ν.* geredet werden kann ergibt sich einfacher bei obiger Deutung.

durch *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*, großer Nachdruck darauf gelegt, daß der, den Gott sandte, um zu vollbringen, was dem Gesetz unmöglich war, nicht eines anderen Sohn war oder ist. Er soll damit unterschieden werden von anderen Personen, die Gott gleichfalls gesandt, mit einem bestimmten Auftrag betraut (Mt 21, 34. 37) und sogar Gottes Söhne genannt hat (Ps 2, 7; 82, 6; 89, 27 f.). Ist gleichwohl keiner von ihnen, sondern nur Christus Gottes eigener Sohn, so kann der Grund davon nur darin liegen, daß jene bereits als Söhne menschlicher Eltern in menschlichem Leben standen, als der Auftrag Gottes an sie kam und sie zur Stellung von Söhnen Gottes erhob, Christus dagegen von vornherein als Sohn Gottes in die Welt gesandt, in menschliches Leben versetzt wurde. Jene sind gleichsam Adoptivsöhne Gottes, Christus allein ist Gottes eigener und eigentlicher Sohn.[53]) Hiemit ist keineswegs gesagt, daß Christus schon vor seiner Sendung ein Sohn Gottes gewesen sei; denn man kann einen Boten senden, der nie zuvor Bote gewesen ist, vielmehr erst durch seine Sendung ein Bote wird. Wohl dagegen setzt die Sendung einer Person[54]) deren Existenz vor der Sendung und somit in diesem Fall, wo die Sendung Christi als mit dem Eintritt in das menschliche Leben zusammenfallend dargestellt wird, die Präexistenz Christi voraus, welche Pl so manchmal viel unzweideutiger bezeugt. Bildet das *τ. ἑαυτοῦ υἱ.* den Gegensatz dazu, daß Jesus eines anderen Sohn sei, so bestimmt sich der Sinn dieser Aussage noch in anderer Richtung näher, wenn man vergleicht, daß nach Pl Jesus doch andrerseits ein wirklicher Mensch (Rm 5, 15; 1 Tm 2, 5), ein Israelit (Rm 9, 5), ein Sprößling des davidischen Hauses ist (Rm 1, 3; 15, 12; 2 Tm 2, 8). Wenn es darnach scheinen könnte, daß er einen Menschen, einen Israeliten, einen Davididen zum Vater haben müsse, wird eben diese Vorstellung durch das *ἑαυτοῦ* ausgeschlossen. Es verbürgt dieselben zwei Gedanken, welche Gl 4, 4 mit wenig mehr Worten ganz beiläufig zum Vorschein kommen, daß Christus von Gott her, bei dem er zuvor war, in die Welt gesandt wurde, und daß Gott ohne Mitwirkung eines Mannes der Urheber seines irdisch

---

[53]) Cf Jo 10, 34—36 Bd IV, 462 f. Die Vorstellung, daß die anderen Menschen, welche Gottes Söhne heißen, dies, wie die Christen, wenn gleich in anderem Sinne, *θέσει*, durch eine *υἱοθεσία* geworden seien (Rm 8, 15; Gl 4, 5 f.), war durch Worte wie Ps 89, 28 *ἐγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν* nahe genug gelegt. Der durch *τ. ἑαυτοῦ* (oder *τὸν ἴδιον*) *υἱόν* ausgedrückte Gedanke ist der gleiche wie in *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς* Mt 3, 17 (Bd I², 145 ff.). woran Pl Eph 1, 6; Kl 1, 13 sich anlehnt, und in dem joh. *μονογενής* Bd IV, 81 f.

[54]) Nicht vergleichbar sind natürlich abstrakte Begriffe als Objekte des Sendens wie Botschaft, Erlösung, Friede, Hunger, auch Naturerscheinungen u. dgl. Ex 9, 14; Amos 8, 11; Jer 49, 14; Ez 7, 3; 14, 19; Mt 5, 34.

menschlichen Lebens gewesen ist.[55]) Hier aber dient die Erinnerung an beides dazu, den Kontrast zwischen der einzigartigen Gottessohnschaft Christi und der Erscheinungsform, in welcher oder mit welcher als seinem Gewand bekleidet[56]) er in die Welt gesandt wurde (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), möglichst scharf hervorzuheben. Ist hier noch weniger als irgendwo sonst zu bezweifeln, daß *ὁμοίωμα* seine konkrete Bedeutung behält, nicht Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern Bild, Gleichnis bedeutet, so kann doch diesmal der damit verbundene Genitiv nicht wie an den drei Stellen des Rm, wo das Wort uns bisher begegnete, ein Gen. appos.[57]) sein: denn es würde erstens weder ausgedrückt noch angedeutet sein, was das Original sei, dessen Abbild oder Ebenbild sündhaftes Fleisch sein sollte, ob Gottes, der seinen Sohn gesandt, oder des Sohnes, den er gesandt hat. Zweitens aber ergibt sich in dem einen wie im anderen Fall der unerträgliche Gedanke, daß sündhaftes Fleisch eine dem Wesen Gottes oder des Sohnes Gottes entsprechende gleichartige Gestalt sei.[58]) Es kann daher nur gemeint sein, daß Gott seinen eigenen Sohn in einer sündhaftem Fleisch gleichenden Gestalt[59]) gesandt, in der Welt habe erscheinen lassen. Hieraus ergibt sich erstens, daß Pl hier so wenig wie irgendwo sonst die leibliche Er-

[55]) Cf Bd IX², 199 f. über *ἐξαπέστειλεν* und *γενόμενον ἐκ γυναικός*. S. auch oben S. 35 ff. zu 1, 3 und unten zu 9, 5.

[56]) Dieses Bild wird durch *ἐν* in Verbindung mit einem Verb der Bewegung nahegelegt cf Mt 7, 15; Jk 2, 2; 1 Jo 4, 2; 2 Jo 7; 1 Tm 3, 16. Nicht ganz gleich ist Phl 2, 7 *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*: „eingetreten in ein Dasein in menschengleicher Gestalt" cf oben S. 38 A 36 zu 1, 3.

[57]) 1, 23 *εἰκόνος*, 5, 13 *τῆς παραβάσεως*, 6, 5 *τοῦ θανάτου αὐτοῦ* s. oben S. 95. 269. 299. Die konkrete Bedeutung von *ὁμοίωμα* drückt Tert. resurr. 46 durch *in simulacro* gut aus; dagegen in Bestreitung doketischer Deutung c. Marc. V, 14 *in similitudinem*, wie die späteren Lat (v. l. *in similitudine*).

[58]) Man kann dagegen nicht einwenden, daß auch 1, 23 und an den entsprechenden Stellen des AT's nicht ausdrücklich gesagt ist, wessen Abbild das angebetete Tier- oder Menschenbild sein soll, und daß dieses dem Gott, den es darstellen soll, durchaus nicht gleich ist. Denn, was das letztere anlangt, so handelt es sich dort um ein törichtes Unterfangen gottloser Menschen, hier um eine Tat Gottes. Andrerseits kann es sich dort nach dem Zusammenhang der Geschichte nur um eine beabsichtigte Abbildung des unsichtbaren Gottes handeln.

[59]) Cf Phl 2, 7; Ap 9, 7; Ez 1, 5; 10, 1; Ps 106, 20. Man kann dem *ὁμοίωμα* nicht gleichzeitig eine analoge Beziehung zu *ὁ θεός* oder *τὸν ἑ. υἱόν* geben: denn dies mußte erstens, wie 1, 23 durch Einschiebung eines *εἰκόνος*, oder wie Ap 9, 7 durch *τὰ ὁμοιώματα ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις*, deutlich gesagt werden, und würde zweitens doch wieder den Ungedanken ergeben, daß die menschliche Erscheinungsform Christi gleichzeitig ein von Gott geschaffenes, also doch sicherlich entsprechendes Bild und Gleichnis seiner selbst (Kl 1, 15; Hb 1, 3) oder seines ewigen, bis dahin gleichfalls unsichtbaren Sohnes und eine sündhaftem Fleisch gleichende Gestalt sei (s. A 58), woraus dann nach bekannter mathematischer Regel folgen würde, daß Gottes oder seines ewigen Sohnes Wesen sündhaftem Fleisch gleiche.

scheinung Christi ein sündhaftes Fleisch hat nennen wollen; denn warum hätte er dann nicht einfach ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας geschrieben, ganz zu schweigen davon, daß diese Aussage mit der Betrachtung Christi als des zweiten, gleich dem ersten Adam durch eine Schöpfertat Gottes der Menschheit gegebenen neuen Anfängers (5, 14 s. oben S. 274) und mit Sätzen wie 2 Kr 5, 21 unverträglich wäre. Man kann diesen Gedanken auch nicht dadurch erreichen, daß man ἁμαρτίας als Angabe des Vergleichungspunktes zwischen der leiblichen Erscheinung Christi und der leiblichen Natur aller anderen Menschen versteht; denn, wenn Christus die menschliche Natur als eine mit Sünde behaftete an sich gehabt hätte, mußte Identität, nicht Gleichheit derselben mit der gemeinmenschlichen Natur behauptet werden. Eine Vergleichung derselben mit derjenigen der übrigen Menschen wäre ganz müßig gewesen, da zur Zeit des Rm, zu Lebzeiten tausender von Menschen, die Jesus gesehen hatten, kein Christ oder Jude bezweifeln konnte und bezweifelte, daß Jesus in jeder anderen Beziehung als ein Mensch unter Menschen gelebt hatte und gestorben war.[60]) Nur darüber bestand eine Meinungsverschiedenheit, ob Jesus ein zu gerechter Strafe für seine Gesetzwidrigkeiten und Gotteslästerungen gekreuzigter Sünder oder ein gerechter, allezeit Gott gehorsamer Mensch gewesen sei. Es kann also ἁμαρτίας nur eine Eigenschaft der leiblichen Natur der übrigen Menschen bezeichnen (cf 6, 6. 12; 7, 5. 14. 18. 24), welche es als etwas Wunderbares erscheinen läßt, daß Gott seinen eigenen Sohn mit einer ihr gleichenden Menschennatur in die Welt gesandt hat.[61]) Worin sie sich gleichen, brauchte hier wie Phl 2, 7 keinem Menschen, der von Jesus auch nur eine dürftige Kunde erhalten hatte, gesagt zu werden; ebensowenig aber auch brauchte ein Christ jener Zeit darüber belehrt zu werden, daß die erbliche Belastung der Menschennatur mit Sünde nicht auf Jssus Jesus übergegangen sei. Gesagt ist das auch hier nicht, bildet aber, da Christus in jeder anderen Beziehung die gemeine menschliche Natur an sich gehabt hat, die selbstverständliche Voraussetzung davon, daß Gott ihn ἐν ὁμ. σ. ἁμ. und nicht ἐν σ. ἁμ. gesandt hat. Daneben tritt die andere Angabe, daß die Sendung von Gottes eigenem Sohn durch Sünde veranlaßt gewesen sei. Was in bezug auf die Sünde dadurch bewirkt werden sollte, ist durch diesen schon vermöge seiner Artikellosigkeit äußerst unbestimmt

[60]) Doketische Anschauungen, wie sie 1 Jo 4, 1—3. 14f.; 5, 5—10; 3 Jo 7 bestritten werden, waren erst möglich, als die Augenzeugen der ev Geschichte beinah ausgestorben waren, cf dagegen 1 Kr 15, 6.

[61]) Gerade so wie das angebetete Kalb (Ex 32, 1—4), das nicht aus Fleisch und Knochen, sondern aus Gold bestand, und keine Nahrung zu sich nahm, Ps 106, 20 ein ὁμοίωμα μόσχου ἔσθοντος χόρτον genannt wird.

gehaltenen Ausdruck[62]) noch nicht gesagt und brauchte um so weniger gesagt zu werden, da die Hauptaussage selbst (*κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*) ausdrückt, was Gott in und mit der Sendung seines eigenen Sohnes in dieser Beziehung getan hat: er hat damit die Sünde im Fleisch verurteilt. Es liegt hier offenbar einer der häufigen Fälle vor, wo ein der aoristischen Hauptaussage vorangehendes oder auch nachfolgendes Part. aor. ein mit der Haupthandlung gleichzeitiges oder geradezu coincidirendes Handeln bezeichnet.[63]) Faßt man nämlich *πέμψας* im Sinn eines Plusquamperf., so verliert man jeden sicheren Anhalt im Text zur Beantwortung der Frage, in welcher geschichtlichen Tatsache man Gottes Verurteilung der Sünde erblicken soll. Man hat an den Tod Jesu gedacht (so schon Orig), welchen Pl an keiner der vielen Stellen, wo er darauf zu reden kommt, unter dem Gesichtspunkt eines verdammenden Urteils Gottes betrachtet, oder an die einmalige Sendung des Geistes (so Hofm.), welche auf die Sünde keinen unmittelbaren Bezug hat, also an zwei Tatsachen, auf welche kein Wort in v. 3 hindeutet. Durch beide Vermutungen macht man unerklärlich, warum Pl, statt eine jener Tatsachen deutlich zu nennen, eine so bedeutsame Aussage über die Sendung Christi in menschliches Dasein vorausgeschickt hat. Sehr einleuchtend dagegen ist der Gedanke, daß Gott, indem er aus Anlaß der Sünde seinen eigenen Sohn mit einer Natur und in einer Gestalt, welche ihn den mit Sünde behafteten Adamskindern gleichartig erscheinen ließ (cf 2 Kr 5, 21), in die Welt eintreten ließ, einen tatsächlichen Urteilsspruch gefällt hat,[64]) durch welchen der im

---

[62]) Cf dagegen Gl 1, 4 *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (cf Bd IX², 36 A 20); Rm 4, 25 *διὰ τὰ παραπτ. ἡ.*; 1 Kr 15, 3; ohne Artikel 1 Ptr 3, 18. allemal vom Sterben Jesu; hier dagegen handelt es sich um seine Sendung, welche aber nicht weniger durch menschliche Sünde veranlaßt ist 1 Jo 4, 10 (2, 2; 3, 8); 1 Tm 1, 15. Wahrscheinlich ist Pl auf den immerhin auffälligen artikellosen Singular durch Erinnerung an das *(τὸ) περὶ (τῆς) ἁμαρτίας* der LXX (ohne die Artikel z. B. Lev 5, 6; 7, 37; Ps 40, 7; Hb 10, 6) = חַטָּאת „Sündopfer" geführt worden, ohne doch darum Jesus und zwar den sterbenden Jesus mit dieser bestimmten Opfergattung zu vergleichen. Cf Bd IX², 37 A 22.

[63]) AG 1, 24 (*προσευξάμενοι εἶπαν,* betend sprachen sie): 15, 8; Mt 26, 12; Gl 3, 8; 4, 4. Cf Blaß § 58, 4; 74, 3 S. 255; Kühner-Gerth I, 197 f. 199 A 8.

[64]) Vergleichbar ist die Auffassung des menschlichen Sterbens als eines tatsächlichen Urteilsspruches 6, 7 oben S. 305 A 100. Cf ferner Jo 3 19; 12, 46 ff. Der Einwand gegen diese schon von Iren. in der armen. Epideixis c. 31; Chrys., Thdrt im wesentlichen richtig vorgetragene Deutung, welchen Hofm. erhoben hat, daß in der Sendung des Sohnes eher eine Anerkennung des Rechtes der Sünde, im Fleisch zu herrschen, liege, würde selbst dann nicht zutreffen, wenn Christus *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* erschienen wäre, was Pl weder sagt noch meint; in der Tat aber auch unter dieser Voraussetzung doch nur dann, wenn Christus wie die anderen Menschen in folge des Behaftetseins mit sündhaftem Fleisch der Sünde unterlegen wäre.

Fleisch wohnenden und herrschenden Sünde[65]) das Recht zu dieser ihrer Herrschaftsstellung abgesprochen wurde. Und das ist das, was dem Gesetz zu leisten unmöglich war. Erst dadurch, daß der Sohn Gottes, welcher als solcher von vornherein über die Sünde erhaben und jeder Versuchung überlegen war, im Fleisch erschienen ist, ist nicht nur der Wille Gottes ausgesprochen, daß die Sünde fortan nicht mehr in der menschlichen Natur hausen und herrschen soll (cf 6, 12; 5, 21), sondern auch der grundlegende Anfang der Verwirklichung dieses Willens Gottes gemacht; und durch das mit der Geburt Jesu begonnene Leben des Gottessohnes im Fleisch ist nicht nur die Möglichkeit eines Lebens im Fleisch bewiesen, welches zugleich ein Leben in Gerechtigkeit und vollkommenem Gehorsam gegen Gott ist (5, 18f.; Phl 2, 7f.), sondern auch der Wille Gottes, der seinen eigenen Sohn ja nicht um seinetwillen, sondern um der Sünde der Menschen willen gesandt hat, tatsächlich und tatkräftig verkündigt, daß die bis dahin der Sünde und dem Tod verfallene menschliche Natur noch eine Wohnstätte und ein Werkzeug gerechten, Gott wohlgefälligen Lebens werden solle. Eben dies wird v. 4 als Zweck der Sendung des Gottessohnes und des darin liegenden Gottesurteils angegeben. Nicht die vielen Rechtssatzungen, mit denen es der unter dem mos. Gesetz stehende Jude zu tun hat (2, 26), sondern die in ihrer Einheit erfaßte Forderung des Gesetzes sollte in den Christen ihre Erfüllung finden.[66]) *Ἐν ἡμῖν,* nicht *ὑφ' ἡμῶν* heißt es, weil es sich nicht um eine Summe von Werken handelt, die von den Christen zu leisten sind und geleistet werden, sondern darum, daß es in ihrem ganzen Leben, dem inneren wie dem äußeren, *ἐν τῇ σαρκί* (cf v. 3) und *ἐν τῷ νοΐ,* zu einer Erfüllung des fordernden Willens Gottes komme, was kein Gesetz zu stande gebracht hat und auch nicht durch die Bekehrung zum Ev (6, 17; 7, 14. 24) an sich schon, sondern nur durch den wiedergebärenden Geist zu stande kommt, welcher die innerlich treibende Kraft des dem Christen möglichen und allein geziemenden Verhaltens der Christen ist (8, 2. 10. 13f.; 7, 6). Für eine Einschränkung des *ἐν ἡμῖν* auf einen engeren Kreis innerhalb der Christenheit bietet der Zusammenhang keinen Anhalt (cf dagegen 15, 1; Phl 3, 3). Wie 6, 2—8; 8, 2 und so manchmal bei Pl wird von etwaigen Heuchlern

[65]) Sprachlich gleich möglich ist die attributive Verbindung von *ἐν τῇ σαρκί* mit *τὴν ἁμαρτίαν* (s. oben S. 375 A 44 zu 8, 2) und die adverbielle Verbindung mit *κατέκρινεν,* und auch sachlich ist der Unterschied gering, cf den Wechsel zwischen der doppelten Verbindung von *ἐν τοῖς μέλεσιν* 7, 23. Der Wortstellung wegen ist die erstere jedoch wahrscheinlicher, weil sonst entweder *ἐν τ. σ. κατ.* vor oder *κατ. ἐν τ. σ.* hinter *τὴν ἁμ.* stehen würde.

[66]) Cf 1, 32 *τὸ δικ. τοῦ θεοῦ,* 2, 10; 7, 18—21 *τὸ ἀγαθόν, καλόν,* 2, 15 *τὸ ἔργον τοῦ νόμου,* 12, 2 *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,* 13, 8—10; Gl 5, 14—6, 2.

oder Abfälligen abgesehen, welche äußerlich noch der Gemeinde angehören. Die Christen als eine von Juden und Heiden unterschiedene Menschenklasse (8, 1 οἱ ἐν Χϱ. Ἰ. s. oben S. 372 f.) sind auch die Leute, welche nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln. Die dem ἡμῖν beigefügte Apposition τοῖς μὴ κτλ. nennt nicht, wie wenn der Artikel fehlte (so in der Interpolation 8, 1), eine Bedingung, unter welcher allein so von den Christen geredet werden kann; auch die Wahl von μή statt οὐ drückt nicht den Gedanken aus, daß es sich bei dem einzelnen Christen immer noch erst frage, ob er in der Tat den Geist und nicht das Fleisch für seinen Wandel maßgebend sein lasse.[67]) So zweifellos wahr dies ist, wie es auch sofort v. 12 f. zu deutlichem Ausdruck kommt, so wird doch vorläufig davon abgesehen. Dabei will aber bedacht sein, daß der durch ἵνα eingeleitete Satz die Erfüllung der Forderung des Gesetzes in den Christen nicht als eine tatsächliche Folge der Sendung des Sohnes beschreibt, sondern deren Endzweck angibt (cf 5, 16. 21). Was als tatsächlich behauptet wird, ist nur das Doppelte: erstens daß die Christen den Geist und nicht das Fleisch als Maßstab ihres Wandels haben, und zweitens, daß nur die Christen es sind, in welchen die durch die Sendung des Sohnes und die darin enthaltene Verurteilung der Sünde beabsichtigte Erfüllung der Gesetzesforderung zu stande kommen kann und wirklich zu stande kommt, selbstverständlich nicht bei allen in gleichem Maße und bei allen nur in stufenmäßiger oder auch ruckweise erfolgender Annäherung an das Ziel der Vollkommenheit (cf Phl 3, 12—14). Daß auf dem ἐν ἡμῖν samt seiner Apposition ein starker gegensätzlicher Nachdruck liegt, bestätigt auch die folgende Begründung v. 5—9.

Den Christen, welche als solche nicht das Fleisch, sondern den Geist zur Richtschnur und treibenden Kraft ihrer eigentümlichen Lebensführung haben, treten (v. 5) gegenüber οἱ κατὰ σάϱκα ὄντες, nicht πεϱιπατοῦντες, und im Gegensatz zu diesen heißen nun auch die Christen οἱ κατὰ πνεῦμα sc. ὄντες. Damit werden die Christen von den Nichtchristen nach ihrer entgegengesetzten Wesensbeschaffenheit unterschieden. Für das Dasein und Sosein der Christen ist nicht, wie für das Dasein und Sosein der Nichtchristen die angeerbte Natur das Maßgebende, sondern der von dem auferstandenen Christus her ihnen zu teil gewordene neue Lebensgeist (cf 5, 5; 6, 7 f.; 7, 4. 6; 8, 2). Σάϱκινοι sind die Christen, wie alle Menschen, solange sie im irdischen Leben stehen

[67]) Der Unterschied von οὐ z. B. Phl 3, 3 entspricht der klass. Regel in bezug auf die Negation bei artikulirtem Part. oder Adj., daß μή steht, wo von einer Gattung abgesehen von einzelnen Exemplaren die Rede ist, οὐ dagegen, wo es sich um einzelne, wirkliche Personen oder Sachen handelt cf Kühner-Gerth II, 201 A 4.

(7, 14, oben S. 349 A 94); ihr leibliches Wesen hat sich nicht geändert; es ist noch immer ein sterblicher, dem Tode verfallener Leib, ein Wohnsitz und Tummelplatz sündhafter Triebe, worin sie ihr Leben führen (6, 6. 12; 7, 18. 23 f.). Sie sind aber nicht mehr *σαρκικοί*,[68]) sondern *πνευματικοί*, seit der Geist Gottes und Christi in ihnen Wohnung gemacht hat. Dies gilt nicht von einer bevorzugten Klasse, von einem engeren Kreise der Vollkommenen in der Gemeinde, sondern von allen, die den Christennamen mit Recht tragen (cf v. 9, 15). Mögen immerhin bei ihnen noch Rückfälle vorkommen, welche daran erinnern, daß der alte Mensch in ihnen noch neben dem neuen fortbesteht (6, 6; Kl 3, 9 f.), und mag es bei einzelnen bis zu völligem Abfall kommen: [69]) solange der Geist noch in ihnen wohnt, wirkt er auch in ihnen, macht sie zu *κατὰ πνεῦμα ὄντες* und unterscheidet sie specifisch von *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες*. Mit diesem Unterschied der Wesensbeschaffenheit ist aber auch ein entsprechender Unterschied der Sinnesrichtung gegeben. Das Dichten uud Trachten der Einen ist auf die dem Gebiet des Fleisches angehörigen Dinge, das der Anderen auf die dem Gebiet des Geistes angehörigen Dinge gerichtet.[70]) Daß es sich hiebei um ein Entweder — Oder handelt, bestätigt der Hinweis auf das Ziel, auf welches die eine und die andere Sinnesrichtung lossteuert (v. 6). Von einer Sinnesrichtung oder einem Streben des Fleisches kann ebensogut geredet werden, wie von einer dem Fleisch oder dem Leibe anhaftenden und innewohnenden Sünde (6, 6; 7, 17 f. 23), weil das menschliche Fleisch, obwohl an und für sich unpersönlich und unbewußt, doch die Natur, Wohnstätte und Werkzeug einer Person ist und seine noch unpersönlichen Triebe, wie 7, 7—13 gezeigt wurde, zum Inhalt des bewußten Willens des im Fleisch sich entwickelnden Ich zu machen die Macht hat. So vom Fleisch zu reden war dadurch veranlaßt, daß es dem Geist, nämlich dem in den Christen wohnenden Geist Gottes und Christi, welcher überall als ein wissendes, wollendes, wirkendes, redendes Subjekt vorgestellt wird,[71]) als seinem Widerpart gegenübergestellt werden sollte (Gl 5, 17). Die Gleichsetzung aber des Strebens des Fleisches mit Tod, sowie des Strebens des Geistes mit Leben und Friede ist nur ein starker Ausdruck dafür, daß das, was das Fleisch und der dem Fleisch gemäß geartete und gesinnte Mensch erstrebt, wenn es erreicht wird, dem Fleisch und dem ganzen Menschen wider dessen Wollen und Wünschen den Tod bringt (cf 7, 13),

---

[68]) Cf die Unterscheidung von *σάρκινοι* und *σαρκικοί* 1 Kr 3, 1—3, wo letzteres = *κατὰ ἄνθρωπον περιπατοῦντες* ist, und 2 Kr 10, 2—4 *κατὰ σάρκα* (einmal auch *ἐν σαρκί*) *περιπατεῖν* oder *στρατεύεσθαι* und *ὅπλα σαρκικά*.

[69]) Cf die Steigerung von Eph 4, 30 zu Hb 10, 26—31.

[70]) Zu *φρονεῖν* c. acc. Rm 11, 20; Phl 3, 19; Mt 16, 23 Bd I², 549 A 83.

[71]) Rm 8, 16. 26; 1 Kr 2, 10 f.; 12, 11; Gl 4, 6; 1 Tm 4, 1; Jk 4, 5.

wohingegen das, was der Geist erstrebt, für den Menschen, der ihn in sich walten läßt, einen Zustand des Lebens und Friedens mit sich bringt. Daß hiemit letzte Ziele beider Sinnesrichtungen genannt sind, die nur allmählich und stufenweise erreicht werden, war schon 6, 21 ff. gesagt, wird aber auch hier in bezug auf die Tendenz des Geistes von v. 10 an deutlich in Erinnerung gebracht. Vorher aber wird die entsprechende Aussage über die Tendenz des Fleisches begründet (v. 7—8). Ihr Endziel kann nur der Tod sein, „weil die Sinnesrichtung des Fleisches Feindschaft [72]) gegen Gott ist". Daß sie dies und nicht eine sittlich indifferente Betätigung der Natur des Fleisches ohne Beziehung auf Gott ist, wird weiter dadurch gerechtfertigt, daß das Fleisch [72a]) dem Gesetz Gottes (cf 7, 22), also dem deutlich ausgesprochenen Willen Gottes sich nicht unterwirft, und dies wiederum wird als das regelmäßige Verhalten des Fleisches dadurch bestätigt, daß das Fleisch sich dem Gesetz auch gar nicht unterwerfen kann. Vom Fleische selbst, von der leiblichen Natur des Menschen (der *σάρξ* und dem *σῶμα ἁμαρτίας* 6, 6; 8, 3), welche allen Adamskindern eignet und auch bei den Christen ihre erbliche Beschaffenheit nicht abgelegt hat (7, 14. 17f. 23), ist dies alles gesagt. Das *φρόνημα* des an sich unpersönlichen Fleisches ist dessen naturnotwendige Betätigung, tatsächlich aber doch Feindschaft gegen Gott, weil Empörung gegen Gottes Gesetz. Zu den Menschen, die der *σάρξ* gemäß beschaffen sind und wandeln (cf v. 4. 5), wendet sich Pl erst wieder mit dem Satz (8): „Die im Fleisch Seienden aber [73]) können Gott nicht gefallen". Der Ausdruck *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*, welcher nach seinem nächsten Wortsinn auch von dem wiedergeborenen Christen (Gl 2, 20; 2 Kr 10, 3; Phl 1, 22) und sogar von Christus gebraucht werden kann (Rm 8, 3; Eph 2, 14; 1 Tm 3, 16), dient dem Ap. hier wie 7, 5 zur Bezeichnung derjenigen Menschen, deren Leben noch ganz im Fleisch befangen ist. Gottes Wohlgefallen erlangt der Mensch in seiner tatsächlichen Beschaffenheit erst in dem Maße, als er von der Gebundenheit an seine leibliche Natur frei wird. Die Leser, welche v. 2 daran erinnert wurden, daß ein jeder von ihnen durch den von Christus her ihnen zu teil gewordenen Lebensgeist von dem im Fleisch waltenden Gesetz der Sünde und des Todes befreit worden sei, konnte es nicht

[72]) Die meisten Lat, welche für *φρόνημα* v. 6 *prudentia*, v. 7 *sapientia* setzten, ließen sich durch diese Feminina verleiten, *ἔχθρα*, als ob es das Adj. fem *ἐχθρά* wäre, durch *inimica* zu übersetzen (dg, Abstr, Ambros., Aug., meiste Hss der Vulg, Goth). Das richtige *inimicitia* haben jedoch Tert. resurr. 46 p. 95, 6; Hieron. c. Jovin. I, 37, amiat.

[72a]) Daß nicht *τὸ φρόνημα = τὸ φρονεῖν*, sondern *ἡ σάρξ* Subjekt von *ὑποτάσσεται* und *δύναται* ist, erkannte schon Tyconius ed. Burkitt p. 16, 19.

[73]) Statt *δέ* ist ein unpassendes *γάρ* durch d (gegen D), Abstr u. a. schlecht bezeugt.

mißverstehen, wenn ihnen nun gesagt wurde (v. 9[a]): „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt“.[74]) Der Geist, welcher in der Gemeinde und in jedem einzelnen Gliede seine Wohnung genommen hat (1 Kr 3, 16; 6, 19), wird hier Gottes Geist genannt, weil es sich um das Verhältnis des Menschen zu dem Gesetz Gottes (7) und das Wohlgefallen Gottes (8) handelt, sofort (9[b]) aber auch der Geist Christi, weil es der Geist Gottes ist, wie er in dem lebendigen Christus wohnt und von ihm her dem Christen zukommt (s. oben S. 375 zu 8, 2). An diesem Geist haben die, welche ihn empfingen, gleichsam einen neuen Boden, aus dem ihr Leben Nahrung und Kraft saugt, eine belebende Luft, die sie atmen, und damit Freiheit von dem Gesetz der Sünde und des Todes (8, 2), dem sie hilflos unterworfen waren, solange ihr Leben auf die angeborene Natur beschränkt war. Daß aber Pl dies von den römischen Christen insgemein voraussetzt, die er größtenteils persönlich gar nicht kennt, rechtfertigt der Satz (9[b]): „Wenn aber einer (den) Geist Christi nicht hat, so gehört dieser ihm nicht an“, d. h. so ist er kein Christ.[75]) Da er sie insgesamt trotz etwaiger Schwachheiten, welche sich bei ihnen oder a u c h bei ihnen (6, 19) oder bei e i n z e l n e n von ihnen (14, 1 ff.) finden, in allen Teilen des Briefes als wirkliche Christen ansieht, darf er auch bei ihnen voraussetzen, daß sie den Geist Christi haben oder, wie er v. 10 dafür einsetzt, Christus in ihnen wohnt. Ist dem aber so, so „ist der Leib zwar tot wegen Sünde, der Geist aber Leben wegen Gerechtigkeit.“ Das hier behauptete Totsein des Leibes der Christen kann nicht das Ergebnis des bildlich als ein Sterben und ein Mitsterben mit Christus bezeichneten geistigen Vorgangs sein, von welchem 6, 2—11; 7, 4—6 die Rede war; denn erstens ist jenes nicht wegen Sünde, sondern durch Beteiligung an dem Sterben und Auferstehen Christi, also eher *διὰ δικαιοσύνην*, als *διὰ ἁμαρτίαν* geschehen; und zweitens ist Subjekt jenes Sterbens nicht der Leib, sondern das Ich des Menschen,[76]) oder auch des alten Menschen, der ja keineswegs mit dem Leib identisch ist (oben S 302). Auch das 6, 6 als Zweck, nicht als Erfolg, des Sterbens des alten Menschen genannte *καταρ-*

---

[74]) Das hiesige *ἐν πνεύματι*, dessen Artikellosigkeit wir im Deutschen nicht gut nachbilden können, wie auch bei seinem Gegensatz *ἐν σαρκί*, ist hier, rein formal betrachtet, nicht anders gemeint, wie da, wo es den Zustand des Entzückten beschreibt (1 Kr 12, 3[a]; Ap 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10, cf Mr 5, 2 von bösem Geist), welcher im Unterschied von dem wachen Zustand des Tagesbewußtseins (1 Kr 14, 14—19) ein Entrücktsein aus dem Wirkungsbereich der von der leiblichen Natur ausgehenden und durch sie vermittelten Eindrücke und Einflüsse voraussetzt, cf 2 Kr 12, 2 f.

[75]) Zu *τοῦ Χρ. εἶναι* cf 1 Kr 3, 23; 2 Kr 10, 7; Mr 9, 41.

[76]) Dies gilt auch von dem Sterben 7, 10—13, welches erst recht nicht in Betracht kommen kann.

γηθῆναι des Sündenleibes bedeutet nicht eine Tötung des bis dahin lebendigen Leibes, sondern ein beabsichtigtes Unwirksammachen des Leibes rücksichtlich seiner vorher ungebrochenen Macht über das Ich. Unter dem durch Sünde verursachten Todeszustand des Leibes kann nur der durch Adams Sünde in die Welt gekommene und zu allen Menschen hindurchgedrungene Tod verstanden werden (5, 12 ff.) und zwar nach seiner in die Augen fallenden Wirkung auf den Leib des Menschen. Seit jenem Ereignis der Urzeit ist des Menschen Leib ein *θνητὸν σῶμα* und ist ein solcher auch noch bei den Christen (6, 12; 8, 11 cf 1 Kr 15, 53 f.; 2 Kr 4, 11; 5, 4). Dies bedeutet aber mehr, als daß er dereinst im Tode dahinsinken kann oder wird, bezeichnet vielmehr eine Beschaffenheit des Leibes der noch auf Erden Lebenden, vermöge deren er ein Todesleib zu nennen ist (7, 24), eine Unterworfenheit unter dieselben zerstörenden Mächte, welche schließlich dem leiblichen Leben ein völliges Ende bereiten, mit einem Wort unter die wirksame Herrschaft des Todes (cf 5, 17. 21), wofür *νεκρόν ἐστιν* nur ein starker, aber durchaus nicht ungewöhnlicher Ausdruck ist.[77]) In diesem Zustand befindet sich der Leib auch der Christen selbstverständlich nicht erst, seitdem sie und dadurch, daß sie Christen sind, oder daß Christus und Christi Geist ihnen einwohnt, sondern wie *διὰ ἁμαρτίαν* in Erinnerung bringt, in folge davon, daß auch sie an der Sünde teilhaben und unter dem Todesurteil geboren sind, das seit Adam auf der Menschheit lastet (5, 16. 18). Der stärkere Ton liegt, wie immer, auf dem durch *δέ* eingeführten Gegensatz, und nur dieser ist durch die erfüllte Bedingung, daß Christus in den Christen wohnt, begründet, wohingegen die mit einem *μέν* vorangestellte Aussage nur an eine Tatsache erinnert, welche gleichwohl stattfindet.[78]) Während der Leib des Christen vorläufig noch in seinem durch Sünde verursachten Todeszustand verbleibt, ist doch der Geist Leben d. h. durchaus lebendig[79]) wegen Gerechtigkeit. Unter *τὸ πνεῦμα,* welches hier nicht den Gegensatz zu *ἡ σάρξ,* sondern zu *τὸ σῶμα* bildet,[80]) kann schon darum nicht wohl der Geist Gottes und Christi ver-

---

[77]) Cf 4, 19; Hb 11, 12. — 2 Kr 4, 10 f. (= 4, 16); ebenso überall, wo vom sogen. geistlichen Tod der noch nicht völlig und für immer ihm Anheimgefallenen die Rede ist Eph 2, 1. 5; Kl 2, 13; Mt 8, 22; Lc 15, 24; Jo 5, 21. 24; 1 Jo 3, 14.

[78]) Cf 7, 14 nach richtiger Abteilung *οἶδα μέν,* 2 Kr 10, 1. 10. Cf Kühner-Gerth II, 232 ff. über künstliche oder rhetorische Parataxe.

[79]) Dieser Sinn ergibt sich aus dem Gegensatz zu *νεκρόν,* cf Jo 6, 63 Bd IV, 362, wo daneben *πνεῦμα* in ebenso prägnantem Sinn = ganz die Art des Geistes habend, cf 1 Kr 15, 45; 2 Kr 3, 17.

[80]) 1 Kr 5, 3; 7. 34; Jk 2, 26. Über Rm 8, 13 s. hier unten A 84. Daß der geschaffene Geist des Menschen nach Pl nicht an sich unsterblich ist, zeigt 1 Kr 5, 5.

standen werden, vor allem aber darum nicht, weil dieser nicht unter der bedingenden Voraussetzung, daß Christus in den Christen wohnt, und auch nicht um Gerechtigkeit, sei es seiner eigenen oder derjenigen Christi willen, sondern an sich, seiner ewigen Natur nach lebendig ist. Es ist also zu *τὸ πν.* ebenso wie zu *τὸ σῶ.* vorher *ὑμῶν* zu ergänzen und somit das vom Körper zu unterscheidende Innenleben des Christen, der innwendige Mensch (7, 22; 2 Kr 4, 16) darunter zu verstehen, welcher gleich darauf (v. 16) noch deutlicher von dem empfangenen hl. Geist unterschieden wird. Bedingung des Lebens aber ist Gerechtigkeit (1, 17 oben S. 78. 85). Es würde auch der inwendige Mensch des Christen ohne Erfüllung dieser Bedingung nicht in einem Zustand der Lebendigkeit sich befinden. Artikellos steht *διὰ δικαιοσύνην* wie vorher *διὰ ἁμαρτίαν,* weil hier nicht wieder in eine Erörterung darüber eingetreten werden sollte, welche und wessen Sünde es ist, die den Tod über alle Menschen gebracht hat (5, 12—21), und was für eine Gerechtigkeit es ist, auf welcher es beruht, daß das Innenleben des Christen in einem Zustand der Lebendigkeit sich befindet. Aus 3, 21—26; 5, 1—11. 15—19 wissen die Leser, daß die von Gott stammende, in Christus erschienene und im Glauben angeeignete Gerechtigkeit die einzig mögliche, aber auch in den Besitz der Christen übergegangene Gerechtigkeit ist. Als die Gerechtfertigten haben sie auch den hl. Geist geschenkt bekommen (5, 1. 5), der ihren Geist lebendig gemacht, ihr Ich aus den Banden des Fleisches befreit hat (8, 2). Das ist aber nur der Anfang der Neubelebung. Wie schon 5, 1—11 ausgeführt wurde, daß die Christen als die Gerechtfertigten auch der zukünftigen Herrlichkeit und der endgiltigen Erlösung von allem Übel gewiß sind, ohne daß jedoch gezeigt wurde, wie sich dazu die Begabung mit hl. Geist (5, 5) verhalte, so wird nun (v. 11), nachdem an die Rechtfertigung nur mit einem Wort erinnert worden ist, von der schon in der Gegenwart erfahrenen belebenden Wirkung des hl. Geistes auf ihr Innenleben fortgeschritten zu der Versicherung, daß der Geist sein damit begonnenes Werk der Belebung auch nach der leiblichen Seite an ihnen vollenden werde. Während in v. 10 an die Stelle des Geistes Gottes und Christi (9) Christus selbst getreten war, weil in ihm und seiner Gerechtigkeit der Grund für die Lebendigkeit des Christen rücksichtlich seines Innenlebens liegt, wird nun (11) wieder der Geist Gottes als die den Christen innewohnende Kraft genannt und als Geist des Gottes, der Jesum von den Toten erweckt hat, bezeichnet, weil von dem Gott, welcher gemäß dem Jesu schon während seines Erdenlebens innewohnenden hl. Geist diese Wundertat an dem toten Leibe Jesu vollbracht hat (cf 1, 4), zu erwarten ist, daß er auch die jetzt noch dem Tode entgegengehenden Leiber der Christen wegen des-

selben auch ihnen einwohnenden Geistes[81]) lebendig machen wird. Damit ist zu einem Ende gebracht, was 8, 2 seinen Anfang nahm, und ist alles gesagt, was der in 7, 25ª noch unausgesprochene Grund der dortigen Danksagung war.

Sich mit den Lesern, die er nun wieder als Brüder anredet (cf 7, 1) zusammenfassend, zieht der Ap. aus der Darlegung dessen, was der bekannte und befreiende Geist Gottes und Christi ihnen bereits gebracht hat und für die Zukunft verbürgt, die Folgerung, daß sie Schuldner, also nicht ihre eigenen Herren mit freier Verfügung über sich und das Ihre (1 Kr 6, 19), sondern einem anderen, der ihnen die Mittel zum Leben geliehen hat, zu Dank oder vielmehr zu Dienst und Gegenleistung verpflichtet sind.[82]) Daß sie diese Verpflichtung dem Geist gegenüber haben, versteht sich so sehr von selbst, daß der nachträglichen, negativen Angabe des Objekts *οὐ τῇ σαρκί*[83]) das positive *ἀλλὰ τῷ πνεύματι* beizufügen überflüssig erschien. Der Nachdruck liegt auf dem Gedanken, daß die Gnadenwirkung des Geistes den Christen von jeder Verpflichtung dem Fleisch gegenüber entbinde, wohingegen das entsprechende Verhältnis dem Geist gegenüber von v. 14 an gar nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer schuldigen Pflicht betrachtet wird. Die irrige Meinung, daß sie dem Fleisch gegenüber zu irgend etwas verpflichtet seien, würde dazu führen. daß sie dem Fleisch gemäß ihr Leben führen. Daß aber davon keine Rede sein kann, zeigt

---

[81]) So nach der LA *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* BDGKLP*, viele Min, Orig. deutlich z. St. p. 78, ferner in Matth. tom. 14, 3; 17, 29; sel. in Psalm. Delar. II, 534; der Macedonianer bei Pseudoathan. dial. III (Montf. II, 519) S¹Sh Ephr, fast alle Lat: dg Vulg, Tert. res. 46 [nach c. Marc. V, 14 scheint Marcion es getilgt zu haben]; Iren. lat. V, 10, 2; Abstr, Hilar., Specul. 323, 3; Niceta de spir. 9 etc. Dagegen *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* אAC. meiste Min, „fast alle alten Hss“ nach Behauptung des Orthodoxen bei Pseudoath. l. l.; ferner Clem. strom. III, 77; Hippol. c. Noet. 4 etc.; von den alten Versionen wohl nur S³ sicher, nicht ebenso Sah Kopt (die oxforder Ausg. von 1905 setzt im Apparat ein Fragezeichen dazu). Von den Lat scheint nur Aug. beharrlich *per* statt *propter* zu bezeugen. Dem Zusammenhang (cf v. 10 *διὰ δικαιοσύνην*), auch dem wesentlich gleichbedeutenden *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* 1, 4 entspricht besser *διά* c. acc., ebenso der Vorstellung vom Geist als dem Angeld und der Bürgschaft für die Leibesverklärung 8, 23; Eph 3, 14; 2 Kr 1, 22; 5, 5. Niemals spricht Pl vom Geist als dem Vermittler der Auferweckung, cf dagegen einerseits Rm 6, 4; Phl 3, 21; 1 Th 4, 14 ff.; andrerseits *διὰ τοῦ πν.* 1 Kr 2, 10; 12, 8 cf Eph 3, 5. 16; 2 Th 2, 2; 2 Tm 1, 14. — Unwichtiger sind die übrigen Varianten. Hinter *ἐγείραντος* ist wahrscheinlich *Ἰησοῦν* ohne *τόν* (so nur אAB) davor und ohne *Χριστόν* davor oder dahinter; alsdann *ὁ ἐγείρας Χριστόν* (ohne *Ἰησοῦν*) *ἐκ νεκρῶν* (so schon Marcion), jedenfalls aber *καί* vor *τὰ θνητά* zu lesen.

[82]) An letzteres (Rm 1, 14; 13, 8; 15, 27; 1 Kr 9, 10; Gl 5, 3) wird mehr als an ersteres (2 Th 1, 3; 2. 13) zu denken sein.

[83]) Nicht zu vergleichen ist 13, 14, wo die Negation vor dem Verbum steht; eher 14, 1.

der Satz (13): „Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müßt und werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch (den) Geist die Tätigkeiten des Körpers[84]) tötet, werdet ihr leben.“ Mit *πνεύματι* kann hier nicht das Innenleben des Christen als das Gebiet bezeichnet sein, auf welchem das *θανατοῦν* stattzufinden hat; denn Objekt desselben ist gerade der Körper mit seinen Betätigungen; sondern nur der den Christen innewohnende Geist Christi als die Kraft und das Mittel, wodurch allein die von dem „Sündenleib“ (6, 6) und seinen Gliedern (7, 5. 23) auf das Wollen und Handeln auch des Christen ausgehenden Reize und Einwirkungen unwirksam gemacht werden können. Denn nur auf diese kommt es nach dem Zusammenhang an, nicht auf die das leibliche Leben bedingenden Funktionen des Körpers, welche zum großen Teil der Willenstätigkeit des Menschen völlig entzogen sind, wie der Blutumlauf, das Atmen, der Stoffwechsel; aber auch auf andere Verhaltungsweisen des Körpers, von welchen das überhaupt nicht oder doch nicht in gleichem Maße gilt, wie Essen und Trinken, Schlafen und Wachen, Reden und Schweigen, den Blick auf etwas richten und davon abwenden, Bewegung und Ruhe, nur insofern, als sie, sich selbst überlassen, sündhafte Begierden erregen und befriedigen. Die Zucht, deren der Körper und seine Regungen bedürfen, damit es nicht zu einem Leben nach dem Fleisch komme (cf 1 Kr 9, 27; 6. 12—20; Rm 13, 14), wird hier ein Töten der Tätigkeiten des Leibes genannt[85]), um es der Verheißung gegenüberzustellen, daß die, welche ihr leibliches Leben in Zucht und Schranken halten, das wahre und ewige Leben der Person dadurch gewinnen werden, während die, welche ihr Leben dem Fleisch und seinen Strebungen gemäß führen, als Personen dem Tod anheimfallen werden, denen sie als leiblich lebende von Geburt an unterworfen sind. Daß dieses gemeingiltige Gesetz (cf 6, 23) auch für die Christen gelte, begründet der Satz (14): „Denn alle, die durch Gottes Geist sich treiben lassen,[86]) diese sind Gottes Kinder“. Während durch

---

[84]) Statt *τοῦ σώματος* haben nur die Occidentalen (DG, dg Vulg, Tert. res. 46; Cypr. de zelo 14; Iren. lat. V, 10, 2; Abstr etc.) *τῆς σαρκός*. Orig. hat nur in seinen Anspielungen hom. 8, 1; 20, 7 in Jer. p 55, 16; 188, 29 *τῆς σαρκός*, sonst regelmäßig *τοῦ σώμ.* c. Cels. V, 49; VII, 38. 52 (genaues Citat); de orat. 13, 4. Der seit v. 4 so oft wiederkehrende Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* drängte sich leicht hier ein. Aber gerade hier hat *πνεύματι* nicht ein entsprechendes *σαρκί* zum Gegensatz, sondern Geist ist als das Mittel gedacht, wodurch das Gegenteil eines *ζῆν κατὰ σάρκα* bewirkt wird und *τ. σώμ.* ist hier ebensosehr am Platz wie *τὰ σώματα* v. 11.

[85]) Kl 3, 5 *νεκρώσατε τὰ μέλη κτλ.* und dazu P. Ewald Bd X, 414. Es ist die immerfort notwendige Bejahung des in der Bekehrung grundlegend vollzogenen *σταυροῦν τὴν σάρκα* Gl 5, 24. Mit *νεκροῦν* und *θανατοῦν* ist auch *καταργεῖν* 6, 6 verwandter Bedeutung, nur daß dort nicht von einem Tun, sondern von einem Erleben des Menschen die Rede ist.

[86]) *ἄγεσθαι* vom Geist auch Gl 5, 18, von Leidenschaften 2 Tm 3, 6,

ὅσοι jede Ausnahme ausgeschlossen wird, ergibt die nachdrückliche Hervorhebung des Subjekts beider Sätze durch οὗτοι den Gedanken, daß nur von den im Vordersatz charakterisirten Christen die Aussage des Nachsatzes gilt.[87]) Letzterer Gedanke begründet das Urteil, daß Christen, die nach dem Fleisch wandeln, sterben müssen; der erstere Gedanke, welcher von hier an bis zum Schluß des Kapitels weiter verfolgt wird, begründet das Urteil, daß die Christen, welche in Kraft des Geistes ihr leibliches Leben in Zucht halten, zum vollen Leben gelangen werden. Dadurch, daß sie sich vom Geist treiben lassen, was nur ein anderer Ausdruck für das in v. 13ᵇ beschriebene Verhalten gegenüber den πράξεις τοῦ σώματος ist, kennzeichnen sie sich als Söhne Gottes. Dieser hier zum ersten Mal im Rm auftretende Begriff, welcher weiterhin auf seine Wurzel zurückgeführt und in seine Konsequenzen verfolgt wird, empfängt den starken Ton, der ihm zukommt, am deutlichsten durch die LA υἱοί εἰσιν θεοῦ,[88]) d. h. nicht weniger, nichts geringeres als Söhne Gottes sind diese, cf v. 17 τέκνα ohne θεοῦ. Eine enge Beziehung zu Gott hatten die Leser, wie sofort v. 15 zum Ausdruck kommt, schon vor ihrer Bekehrung; aber das Eigenartige dieser Beziehung drückt nicht der Sohnesname aus. Darum werden sie daran erinnert, daß alle, die sich vom Geiste Gottes treiben lassen, aber auch nur diese Söhne Gottes sind und dem Entsprechendes von Gott zu erwarten haben. Daß dies aber von den Lesern vorausgesetzt oder, sofern das πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι von ihrer eigenen Entscheidung abhängt, zugemutet werden darf, begründet der Satz (15): „Denn nicht empfingt ihr einen Knechtschaftsgeist, welcher wiederum zu Furcht (treiben würde), sondern einen Kindschaftsgeist, in welchem wir laut rufen: Abba, Vater". Durch die Wortstellung ist die Verbindung von πάλιν mit εἰς φόβον gesichert und die Verbindung mit οὐκ ἐλάβετε unmöglich gemacht, damit also auch der Gedanke ausgeschlossen, daß die Leser früher einmal ein πνεῦμα δουλείας empfangen haben, ehe sie ein πνεῦμα υἱοθεσίας empfingen. Vielmehr von dem Geist, dessen gegenwärtiger Besitz bei ihnen vorausgesetzt wird (v. 9—11) und welchen sie, da er der Geist des auferstandenen Christus ist (7, 4—6; 8, 2. 11), nicht von den Vätern geerbt, sondern in folge ihrer Bekehrung empfangen haben (Gl 3, 2; 4, 6; AG 2, 38), von

---

so häufig bei den Klass., synonym mit φέρεσθαι 2 Pt 1, 21, vom Sturm AG 27, 50.

[87]) Ebenso doppelsinnig ἐφ' ὅσον χρόνον 7. 1 oben S. 329.

[88]) So BG. Orig. c. Cels. IV, 95 cf I, 57, g, Hil. Abstr (ed. Ben. p. 73, gegen Sabatier u. Tschd.), eine Hs des Specul. p. 323, 5; alte Hss der Vulg; S¹. Dagegen υἱοὶ θ. εἰσίν ℵACD, Orig. c. Cels. VI, 27; meiste Hss des Specul. l. l.; εἰσὶν υἱ. θ. KLP, meiste Min, Clem. strom. III, 78; Cypr. de zelo 14; meiste Hss der Vulg, Kopt, S³. Diese dritte LA stammt wohl aus Gl 4, 6.

diesem nur den Christen innewohnenden Geist wird gesagt, daß er nicht ein solcher sei, welcher Knechtschaft mit sich bringt, sondern ein solcher, welcher Erhebung zum Stande von Söhnen (Gottes) bewirkt.[89] Wenn zu dem verneinenden Satz εἰς φόβον hinzugefügt wäre, würde damit gesagt sein, daß, wenn der Geist, welchen die Christen empfangen haben, ein zum Knechte machender Geist wäre, ihr Verhalten zu Gott wesentlich durch die Furcht bestimmt sein würde, welche die natürliche und vorwiegende Stimmung des Sklaven seinem Herrn gegenüber ist. Durch πάλιν εἰς φόβον aber ist gesagt, daß die römischen Christen vor ihrer Bekehrung in dieser Lage und Stimmung Gotte gegenüber sich befunden haben. Sie waren, wie schon 6, 16 ff. sich zeigte, in ihrer überwiegenden Mehrheit vor ihrer Bekehrung Knechte, wenn gleich ungehorsame Knechte Gottes, weil sie wie Pl und alle geborenen Juden unter dem Gesetz und noch nicht unter der Gnade standen (6, 15; 7, 1—6; Gl 4, 1—7). Durch Empfang des Geistes erst sind sie Söhne Gottes geworden; der Geist hat sie dazu gemacht. Schon dadurch ist die grundverkehrte Meinung ferngehalten, daß Pl sich die Entstehung der Gottessohnschaft nach Analogie einer menschlichen Adoption als eine juristische Handlung, als eine bloße Willenserklärung Gottes vorstelle. Nur weil er das neue Verhältnis des Christen zu Gott mit dem eines Sohnes zum Vater vergleicht, der Mensch aber einen anderen bereits im Leben stehenden Menschen nicht anders als durch eine rechtsgiltige Willenserklärung zu seinem Sohn machen kann nennt er die Wirkung Gottes, durch welche er sündige Menschen zu seinen Söhnen macht, *υἱοθεσία*. Daß diese aber nicht durch eine bloße Willenserklärung Gottes, sondern durch eine den Wesensbestand des Menschen neu gestaltende Einwirkung Gottes zustande kommt, beweist die Anwendung desselben Wortes auf die zukünftige Befreiung und Verklärung des Leibes der Christen (v. 23), aber auch hier schon der Ausdruck *πνεῦμα υἱοθεσίας*.[90] Nicht ein gebietendes Wort oder ein richterliches Urteil, sondern Geist, nämlich der Geist des Gottes, der Jesum aus dem Tode zum Leben erweckt hat und diesen seinen und Christi belebenden und befreienden Geist den Gläubigen schenkt

---

[89]) Cf 2 Tm 1, 7, auch 1 Kr 2, 12, wo jedoch der Artikel bei dem doppelten *πνεῦμα* zur Voraussetzung hat, daß es wirklich einen Geist der Welt, einen das Leben der geschaffenen Welt bedingenden Geist gibt, zu welchem der nicht aus dem Zusammenhang mit der Welt, sondern unmittelbar aus Gott den Christen zugekommenen Geist einen Gegensatz bildet. Einen besonderen Geist der Knechtschaft dagegen gibt es überhaupt nicht, sowenig wie einen besonderen Geist der Feigheit (2 Tm 1, 7), wie schon Thdr unübertrefflich klar gezeigt hat.

[90]) Auch hier bezeichnen die Genitive bei *πνεῦμα* den Geist nach seinen Wirkungen s. oben zu 8, 2 S. 376 A 45. Ausführlicheres über *υἱοθεσία* Bd IX², 201 ff.

(v. 2. 11), macht diese zu Söhnen Gottes. In diesem Geist als in ihrem eigentlichen Element leben sie (v. 9); durch denselben sollen sie ihren Leib in Zucht halten (13) und von demselben sich in ihrem ganzen Leben treiben lassen (14). In diesem befindlich, und von ihm dazu angeregt[91]) rufen sie mit lauter Stimme, also auch mit voller Zuversicht Gott als Vater an. Daß Pl hier wie Gl 4, 6 den Anruf „Vater“ ohne Beifügung irgend eines dadurch eingeleiteten Gebetes als den unmittelbaren, mit instinktiver Gewalt aus dem Herzen aller Christen hervorbrechenden Ausdruck des Bewußtseins der Gottessohnschaft geltend macht, und daß er hier wie dort den lauten Ton dieses Anrufs hervorhebt, beweist, daß er nicht an das Gebet des Einzelnen in seiner Kammer denkt, welches viel öfter mit leiser Stimme oder auch ganz ohne hörbare Worte an Gott gerichtet wird, sondern an das gemeinsame Gebet der versammelten Gemeinde[92]) und findet seine natürliche Erklärung nur darin, daß er die Römer an ein in der ganzen Christenheit verbreitetes, in Rom wie überall in den Gottesdiensten gebrauchtes Gebet erinnern will, welches mit dem Wort „Vater“ beginnt, d. h. an das Vaterunser.[93]) Daß er hier wie Gl 4, 6 das

---

[91]) Das *λαλεῖν* und *λέγειν ἐν πνεύματι* gilt nicht nur von dem Propheten oder dem in Ekstase Redenden (s. oben S. 388 A 74), sondern auch von jedem wahrhaftigen Wort des Bekenntnisses oder Gebetes 1 Kr 12, 3[b]; Eph 6, 18; Jo 4, 24. Daher kann auch der Geist als Subjekt der Anrufung des Vaters (Gl 4, 6), wie der prophetischen Aussprache (AG 13, 2; 21, 11 = 21, 4; 1 Tm 4, 1) genannt werden. S. auch unten zu v. 26.

[92]) *κράζειν* auch *κραυγή, κραυγάζειν* besonders häufig von dem gemeinsamen Rufen und Schreien großer Haufen Mt 21, 9. 15; 25, 6; 27, 23 u Parall.; AG 7, 57; 14, 14; 19, 34; 21, 28. 36; Jk 5, 4; Ex 3, 7, 9; Judc 3. 9. 15; Ps 107, 13. 19. Die Wahl des Ausdrucks hier aus der Menge der Rufenden zu erklären, ist geboten, weil die bloße Anrede „Vater“ weder an eine sonderliche Erregung des Betenden, noch an einen Notschrei und Hilferuf denken läßt.

[93]) Ephr., der zu Gl 4, 5 ebenso wie Hieron. ausdrücklich auf das Vaterunser Bezug nimmt, erinnert daran hier p. 26 nur durch die Wiederholung seines syr. Textes (S[1] אַבָּא אָבוּן = Abba, unser Vater, ScS[1] übersetzen auch Lc 11, 2 *πάτερ* „unser Vater im Himmel“, SsS[1] Mt 11, 26 *ὁ πατηρ* „mein Vater“, S[1] Mr 14, 36 *ἀββᾶ ὁ πατήρ* „Abba, mein Vater“. Ss nur „mein Vater“. Cf Bd I², 436 A 40; IX², 204 A 90). Daß Pl Abba und nicht Abbun und daneben *ὁ πατήρ* ohne *ἡμῶν* schreibt, ist eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Bericht des Paulusschülers Lc 11, 2 cf dagegen Mt 6, 9 — Chrys., Thdr, Thdrt, Söhne wohlhabender Häuser in Antiochien, welche syrisch redende Ammen und Kindermädchen aus der Umgegend ihrer Vaterstadt gehabt haben werden (Forsch I, 39—44; II, 293 ff.), konnten daraufhin einmütig bezeugen, daß die kleinen Kinder ihre Väter mit „Abba“ anzureden pflegen. Damit verbinden sie aber eine Erinnerung an den kirchlichen Brauch, wonach das Erste, was die Neugetauften mit der Gemeinde sprechen, das Vaterunser war (cf auch Chrys. hom. 6 ad Col. ed. Field p. 240; aus älterer Zeit Cypr. orat. dom. 9). Durch Cyrill. cat. myst. V, 11—18 erfahren wir, daß dies um 348 in Jerusalem bei der an dem Empfang der Taufe sich anschließenden Abendmahlsfeier geschah; die ganze

Anfangswort des Gebetes zuerst im aramäischen Originallaut, dann aber auch in griechischer Übersetzung hersetzt, ist jedenfalls nicht eine gelehrte, hier aber übel angebrachte und für den Leser unverständliche Erinnerung daran, daß Jesus, als er den Jüngern dieses Gebet gab, oder wenn er selbst den Vater anrief (Mt 11, 25. 26; 26, 39; Mc 14, 36; Jo 11, 41), aramäisch geredet hat. Es will auch nicht zur Erklärung genügen, daß Pl, der „Hebräer aus den Hebräern" (Phl 3, 5; 2 Kr 11, 22) hier, wo er plötzlich aus der Anrede der Leser (ἐλάβετε) in eine pluralische Selbstaussage (κράζομεν) übergehend, den Naturlaut wiedergibt, in welcher alle Christen ihr Bewußtsein als Gotteskinder zum Ausdruck bringen, diesen zunächst in seiner eigenen Muttersprache gibt. Denn wie wahrscheinlich es ist, daß er zeitlebens in der Sprache, worin Vater und Mutter ihn beten gelehrt haben, seine einsamen Gebete zu sprechen pflegte, so hat er sich, wie gezeigt, eben hier mit allen denen zusammengefaßt, welche auf der weiten Erde (1 Kr 1, 2) als Christen zu Gott ihrem Vater beten. In diesem weiten Kreise gab es aber Myriaden, welche in viel ausschließlicherem Sinn wie Pl „Hebräer" waren (cf AG 6, 1; 21, 20) und auch in ihren Gemeindegottesdiensten der Muttersprache sich bedienten. An diese mitzudenken, war in einem Brief an die Römer viel mehr veranlaßt, als in dem an die Galater (Bd IX², 204 f.), denn jene waren nicht nur überwiegend jüdischer Herkunft, woran wir eben erst durch v. 15ᵃ erinnert wurden, es befanden sich unter ihnen auch solche mit hebräischen Namen (16, 6) und andere, die schon vor der Bekehrung des Pl der Muttergemeinde angehört hatten (16, 7). Sehr möglich ist auch, daß aus der urkundlich bezeugten „Synagoge der Hebräer" in Rom[94]) manche in die römische

Gemeinde mit Einschluß der eben Getauften betete das VU samt dem Amen *unisono*; dann erst nahm der Priester wieder das Wort. Cf Hieron. c. Pelag. III, 15 *statim in prima communione*; Pseudoaugust. sermo 65, 5 ed. Bass. tom. XVI, 863 an die Competentes: *ut . . inter omnes sanctos hanc precem ore consono proferre possitis.* Wie alt und wie verbreitet gerade dieser Brauch sein mag, wird schwer zu entscheiden sein; aber die sehr frühzeitige Anwendung des Vaterunsers bei der Abendmahlsfeier scheint verbürgt durch die Umdeutung der 4. Bitte auf das „Brot Gottes" Jo 6, 33, welche schon Marcion in seinem Text von Lc 11, 3 ausdrückte, und durch die von Marcion bereits vorgefundene Bitte um den hl. Geist, statt der Bitte um das Reich, welche die Marcioniten auf die Epiklese des Geistes bei der Eucharistie deuteten cf GK II, 471 f.

[94]) Cf Einl I³, 147 A 14. — In den allgemeinen liturgischen Gebrauch der Kirche ist Abba allerdings nicht, wie Amen, Halleluja, Hosanna, in gewissen Kreisen auch Maranatha, übergegangen cf Bd IX², 204 f. Daraus folgt aber nicht, daß es nicht in sprachlich gemischten Gemeinden zeitweilig neben dem griech. πάτερ oder ὁ πατήρ gehört worden ist. So jedenfalls in der Gemeinde von Jerusalem im 4. Jahrh. Gerade von den Gottesdiensten in der Anastasis in der Woche nach Ostern, in welcher Cyrill seine mystagogischen Katechesen gehalten (s. A 93), bezeugt etwa

Christengemeinde eingetreten waren, und daß in der einen oder anderen Sonderversammlung, in welche die römische Gemeinde geteilt war (s. zu 16, 5 ff.), die jüdische Volkssprache ausschließlich oder neben dem Griechischen zur Anwendung kam. Die einmütige und wie aus einem Munde vor sich gehende Lobpreisung Gottes des Vaters, wie sie 15, 6 als ein anzustrebendes Ziel der Gemeinde vorgestellt wird, das gemeinsame *κράζειν* aller Gotteskinder in Rom war dadurch nicht gehindert. Es war aber doch natürlich, die sprachliche Verschiedenheit, in welcher es laut wurde, da zu berücksichtigen, wo eben der Laut selbst wiedergegeben werden sollte. — Zu dem in diesem Gebetsruf der vom Geist erfüllten und im Geiste den Vater anrufenden Gemeinde enthaltenen Selbstzeugnis kommt bestätigend hinzu das Zeugnis des Geistes (16). Er selbst im Unterschied von dem durch ihn nur bestimmten Selbstbewußtsein der Gemeinde bezeugt dem individuellen Geist der Einzelnen, daß sie wirklich Kinder Gottes sind. Diesen Sinn hat der Satz durch das diesmal mit starkem Nachdruck vorangestellte *ἐσμέν*.[95]) Sie reden und beten nicht nur, als ob sie Gottes Kinder wären, sondern der hl. Geist, den sie in ihrem Bewußtsein als die Stimme eines anderen vernehmen (cf 9, 1), sagt ihnen, daß sie es in der Tat sind. Wenn der Wechsel zwischen *υἱοί* (14) und *τέκνα* (16 f.), welcher v. 19. 21 sich wiederholt, auf bewußter Wahl beruht, was sehr zu bezweifeln ist, könnte er jedenfalls nicht darin seinen Grund haben, daß *υἱός* nur ein rechtliches, *τέκνον* ein physisches Verhältnis ausdrückt; denn gerade für das Anrecht auf das väterliche Erbe würde die rechtliche Stellung des Sohnes, gleichviel ob er dies von Geburt oder durch Adoption geworden ist, maßgebend sein, wie denn Gl 4,7 in einem mit v. 17[a] wesentlich gleichbedeutenden Satz *υἱοί* gebraucht ist. Sodann aber ist es, wie gezeigt, sehr verkehrt, aus dem Gebrauch von *υἱοθεσία* (14) zu schließen, daß Pl die Erhebung der Menschen zur Gottessohnschaft als einen juristischen Akt vorstelle. Die Irrigkeit dieser Annahme zeigt aufs neue der Eintritt des Wechselbegriffs *τέκνα*, welcher vermöge seiner auch für den Ungebildeten

40 Jahre später die sogen. Silvia (Egeria?), daß alle Lektionen, Gesänge und Gebete außer in griech. auch in syr. und im Bedarfsfall sogar in lat. Sprache vorgetragen wurden (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 99). Man konnte also אַבָּא, *πατερ*, *pater* neben und hinter einander hören.

[95]) So hier einstimmig überliefert, s. dagegen zu v. 14 A 88. Ebenso sicher ist der asyndetische Übergang zu v. 16; denn die vereinzelt bezeugten Zutaten (*ὥστε* vor *αὐτό* D, *γάρ* hinter *αὐτό* bei einzelnen griech. und lat. Autoren, „und" S[1] Kopt) diskreditiren sich gegenseitig durch ihre Mannigfaltigkeit. *αὐτὸ τὸ πν.* kann natürlich nicht, wie *τὸ αὐτὸ πν.* (1 Kr 12, 8—11) heißen „ein und derselbe Geist". Der Gegensatz, in welchen vom Geiste selbst geredet wird, ist durch das auf das Zeugnis der im Geist betenden Christen hinweisende *συμμαρτυρεῖ* gegeben.

durchsichtigen Etymologie an Erzeugung und Geburt erinnert. Mit der Entstehung des natürlichen Lebens des Menschen gleichartig, also als Wiedergeburt oder als neue Schöpfung betrachtet auch Pl das Werden der Menschenkinder zu Gotteskindern.[96]) Zu der Verheißung von v. 11, deren abgekürzte Wiederholung in v. 13 (ζήσεσθε) die Aussagen über die Gotteskindschaft (14—16) veranlaßt hat, kehrt der Ap. mit dem Satz (17) zurück: „Wenn (wir) aber Kinder (sind), (dann sind wir) auch Erben: nämlich Erben Gottes, Miterben aber Christi, wenn anders wir mit (Christus) leiden, damit wir auch mitverherrlicht werden". Weder der regelmäßige Gebrauch von *εἴπερ*, noch die Bedeutung von (*συμ*) *πάσχειν* gestattet es, dies als Angabe einer Bedingung zu verstehen, von welcher noch dahinsteht, ob sie erfüllt werden wird, und als eine indirekte Ermahnung, die Leiden, welche den Christ um seines Christentums willen treffen, mit Geduld zu ertragen.[97]) Es werden vielmehr die tatsächlichen Leiden, welche die Christen um Christi und ihres Bekenntnisses zu Christus willen bekanntlich zu erdulden haben und daher als eine nachträgliche Beteiligung an dem Leiden Christi um der Menschen willen betrachten dürfen,[98]) als eine von ihnen und an ihnen erfüllte Bedingung und somit als ein Grund ihrer zukünftigen Teilnahme an den Gütern genannt, welche Christo nach seinem Leiden als Erbbesitz zugefallen sind. Dieser Gedanke ist aber dadurch noch verstärkt, daß als der Zweck ihres Leidens mit Christus, d. h. als der Zweck, welchen Gott verfolgt, indem er solche Leiden über sie kommen läßt, ihre Mitverherrlichung, ihre dereinstige Teilnahme an der Herrlichkeit, in welcher Christus schon jetzt sich befindet, genannt wird. Da Gott seine Zwecke erreicht,[99]) ist durch diese Angabe des göttlichen Zwecks der Leiden der Christen eine neue Bürgschaft dafür gegeben, daß sie

---

[96]) Tt 3, 5. — Gl 6, 15; 2 Kr 5, 17; Kl 3, 10; Eph 2, 10. 15; 4, 24.

[97]) Statt *εἴπερ* (3. 30 v. l.; 8, 9; 2 Th 1, 6 *si quidem* Tert. Scorp. 13; Cypr. etc., *si tamen* g Vulg, sonderbar *si ita* d) müßte *ἐάν* oder *ἐάνπερ* (Hb 3, 6. 14; 6, 3, nicht vergleichbar ist *εἰ* Rm 8, 13) und statt *συμπάσχειν* etwa *ὑπομένειν* (2 Tm 2, 12 cf Lc 22, 28) stehen. Daß die Bedeutung von *πάσχειν* und seiner Derivate trotz Stammverwandtschaft mit *pati* nicht die gleiche Entwicklung wie dieses durchgemacht hat, zeigt sich deutlich daran, daß *patiens*, *patientia* im Sinn von Geduld, geduldigem Ertragen bei den Griechen, und dagegen *πάθος, πάθημα (παθητός, παθητικός)* im Sinn von Leidenschaft bei den Lateinern, abgesehen von Übersetzern und den christlich beeinflußten romanischen Sprachen *(passion, passione)*, kein rechtes Äquivalent gleichen Stammes hat.

[98]) 2 Kr 1, 5; 4, 10 f.; Gl 6, 17 (Bd IX², 285); Phl 3, 10; Kl 1. 24; 1 Pt 2, 21; im Gegensatz zur zukünftigen Teilnahme an der Herrlichkeit und als Mittel zur Erreichnung dieses Zieles 2 Kr 4, 17; 2 Tm 2, 12; Rm 5, 3—5; 2 Th 1, 4—7; 1 Pt 1, 4—11; 4, 13; 5, 1; Hb 12, 4—11; Jk 1, 2—12.

[99]) Sofern er sie selbst an Bedingungen geknüpft hat, selbstverständlich nur dann, wenn die Bedingungen erfüllt sind, was bei den von Geist getriebenen Gotteskindern der Fall ist.

Miterben Christi sind, nachdem dies vorher (17ᵃ) aus ihrer Gotteskindschaft gefolgert worden ist. Aber diese Zweckangabe selbst ist erfahrungsmäßig nicht jedermann, auch nicht jedem Christen einleuchtend, weil das Leiden als ein großes Übel empfunden wird und der natürlichen Empfindung nicht als eine Erfahrung der Liebe Gottes und als ein Vorspiel zukünftiger Liebesbeweise Gottes sich darstellt. Gegenüber dieser Empfindung eines anscheinenden Mißverhältnisses zwischen den Leiden der Gegenwart und der zukünftigen Verherrlichung wird die angegebene Zweckbestimmung des gegenwärtigen Mitleidens mit Christus durch das Urteil bestätigt (18): „Denn ich schätze, daß nicht von entsprechendem Gewicht sind die Leiden der Jetztzeit im Vergleich mit der Herrlichkeit, die in der Richtung auf uns offenbart werden soll“.[100]) Insofern greift dieser Satz über das, was er rechtfertigen soll, hinaus, als er sich nicht auf dasjenige Leiden beschränkt, welches ein *συμπάσχειν τῷ Χριστῷ* heißen kann, sondern damit alles Übel und Leid zusammenfaßt, was der Christ wie der Mensch überhaupt während seines Lebens auf Erden und in seiner noch unerlösten leiblichen Natur zu erfahren bekommt. Diese Weite des Begriffs wird auch in der folgenden Begründung des Urteils von v. 18 bis zum Schluß des Kapitels festgehalten,[1]) und dies ist wesentlich zum Verständnis dieser ganzen Ausführung, zumal in ihrem ersten Teil, welcher als bekannt voraussetzt, daß auch die außermenschliche Schöpfung jetzt noch unter dem Druck steht, welcher das gegenwärtige Leben des Menschen und auch des Christen zu einem leidvollen macht. Eine zweite Bedingung des richtigen Verständnisses von v. 19—39 ist, daß man dem Urteil von v. 18, um dessen Rechtfertigung es dem Ap. zu tun ist, nicht einen anderen Gedanken unterschiebt, als den wirklich darin ausgesprochenen. Das

---

[100]) *ἄξιος = ἀντάξιος* hier in seiner ursprünglichen Bedeutung (cf Hupfeld in Kuhn's Ztsch. f. vergl. Sprachk, VIII, 370) „gleich an Gewicht“ (daher dann an Wert, Bedeutung) zu nehmen, empfiehlt die Vergleichung von 2 Kr 4, 17. Für die inkorrekte Voranstellung des zu *ἀποκαλ.* gehörigen *μέλλουσαν* cf Gl 3, 23; 1 Kr 12, 22, dagegen korrekt 1 Pt 5, 1. Zu *εἰς ἡμᾶς* cf 3, 22, was nach 1, 17 zu verstehen war. Das *ἀποκαλυφθῆναι* setzt voraus, daß die fragliche Herrlichkeit, wie dort die Gottesgerechtigkeit vor ihrer Enthüllung in der Richtung auf die Glaubenden bereits existirt, nämlich in dem auferstandenen, jetzt noch in Gott verborgenen Christus cf Phl 3, 20f.; Kl 3, 4; 1 Pt 1, 4 (da auch *εἰς ὑμᾶς*). — An meiner i. J. 1865 erschienenen Abhandlung über „die seufzende Kreatur, Rm 8, 18—23“ Jahrbb. f. deutsche Theol. X, 511—542 wüßte ich noch heute wenig zu ändern.

[1]) Cf besonders v. 28 *πάντα,* v. 37 *ἐν τούτοις πᾶσιν.* Auch v. 33—39 ist das Leiden um Gottes willen nur ein Moment neben anderen. Ebenso wird 2 Kr 4 in Ausführung eines allgemeinen Gedankens (v. 7—8) von dem Leiden um Christi willen (v. 9—12) zu dem gemeinmenschlichen Leiden (v. 16—17) übergegangen.

auf Erwägung beruhende Urteil des Pl lautete nicht dahin, daß die Christen der zukünftigen Herrlichkeit gewiß sein können, was er bereits v. 11 und eben wieder v. 17, auch schon 5, 2—11. 17 in mannigfaltiger Weise begründet hatte; auch nicht dahin, daß die den erbberechtigten Kindern Gottes zugedachte Herrlichkeit jetzt noch nicht in ihrem Besitz sei, sondern erst in der Zukunft ihnen zu teil werden solle, was wahrlich keiner sonderlichen Erwägung bedarf. Ergebnis seiner abwägenden Beurteilung ist vielmehr die alle Leiden der Gegenwart weit überragende Größe und Bedeutung der Herrlichkeit, welche den Gotteskindern dereinst als ihr Erbteil zufallen soll cf 2 Kr 4, 17. Dieses Urteil wird in der Tat im folgenden begründet, und zwar zunächst durch den Nachweis, was alles auf die Enthüllung dieser Herrlichkeit wartet und darin die Erfüllung seiner Sehnsucht finden soll, nämlich erstens die außermenschliche Welt (19—22), zweitens die Gotteskinder selbst (23—25), drittens der diesen innewohnende hl. Geist. (26—27).[2]

„Denn die gespannte Erwartung der Kreatur wartet d. h. ist ein Warten auf die Enthüllung der Söhne Gottes" (v. 19). Daß unter *ἡ κτίσις* nicht die Gesamtheit alles Geschaffenen oder die ganze Menschheit[3]) zu verstehen sei, ergibt sich schon hier, wo das Wort der Näherbestimmung durch *πᾶσα* oder *ὅλη* nicht entbehren könnte, da die Söhne Gottes einen Teil sowohl der einen als der anderen Gesamtheit bilden; wird aber v. 23 vollends klar, wo die Schöpfung und die Christen als einander ausschließende Gruppen gegenübergestellt werden. Es kann also nur nach einem schon in vorchristlicher Zeit entwickelten Sprachgebrauch[4]) die außer-

[2]) Diese dreiteilige Anlage ist schon durch die refrainartige Aufeinanderfolge der Worte *συστενάζειν* 22, *στενάζομεν* 23, *στεναγμοῖς* 26 als eine wohlüberlegte erkennbar, cf das dreimalige *παρέδωκεν* 1, 24. 26. 28.

[3]) So Mr 16, 15 *πάσῃ τῇ κτίσει* = Mt 28, 19 *πάντα τὰ ἔθνη* = *πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις*. Dagegen Kl 1, 23 *ἐν πάσῃ τῇ κτίσει* = Kl 1, 6 *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* = Mr 16, 15 *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*, von der Welt als Wohnstätte der Menschen und örtlich vorgestelltem Arbeitsfeld der Prediger (cf AG 1, 8; Rm 1, 5. 13), also unterschieden von der Menschheit, welcher gepredigt werden soll. Daß aus Mr 16, 15 ebensowenig zu folgern ist, daß *ἡ κτίσις* die noch unbekehrte Menschheit bezeichnen könne, wie aus Mt 28, 19, daß die Apostel keinem *ἔθνος* angehören, oder aus Mt 6, 22f., daß das Auge kein Glied des Leibes sei, bedarf keines weiteren Beweises.

[4]) Judith 9, 12 (Gott Israels, Herr Himmels u. der Erde, Schöpfer der Gewässer, König deiner ganzen Schöpfung; mit ähnlicher Unterscheidung 16, 14f.); noch deutlicher Sap Sal 2, 6 als Gegenstand des Genusses für den Menschen cf 1 Tm 4, 3f.; 5, 17; 16, 24; 19, 6 (ebenso *κτίσματα* 9, 2 als Objekt der Herrschaft des Menschen, cf Sir 49, 16); Test. XII patr. Levi 4, 1; besonders häufig bei Hermas z. B. vis. I, 1, 3; 3, 4; mand. XII, 4, 2; sim. 9, 14, 5 im Gegensatz zu den Christen: 25, 1 (cf 9, 1) *πᾶσα ἡ κτίσις*, von reichlichen Quellen durchströmt, ist nur ein Bild der von der Predigt der Apostel durchdrungenen Welt. — Auch Rm 1, 25 ist nicht an Menschen,

menschliche Schöpfung gemeint sein, die Welt, welche Gott dem Menschen als Wohnstätte und Herrschaftsgebiet übergeben hat, mit allem was in ihr lebt und wächst.[5]) Dieser Welt des Menschen schreibt Pl eine gespannte Erwartung auf etwas, was kommen mag,[6]) zu und deutet dieselbe als ein sehnsüchtiges Warten darauf, daß die Kinder Gottes, welche jetzt noch nicht erscheinen als das, was sie sind, als solche werden enthüllt werden.[7]) Schon die Tatsache, welche das Subjekt des Satzes wie etwas Bekanntes anführt, liegt nicht so am Tage, daß jedermann seine Beobachtung der Natur in die Worte *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* fassen würde; vollends die Deutung derselben, welche das Prädikat bringt, ist überraschend. Beides bedarf der Erläuterung und Begründung, welche v. 20—22 bringt. Auf die biblische Urgeschichte zurückgreifend, erinnert Pl zunächst daran, daß die Natur sich dermalen nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustand befindet, und sofort auch daran, wie sie in ihren gegenwärtigen abnormen Zustand geraten ist: „Denn der Nichtigkeit wurde die Kreatur unterworfen, (und zwar) nicht in folge eigenen Willensentschlusses, sondern wegen dessen, der sie (der Nichtigkeit) unterwarf." Durch die Voranstellung von *τῇ ματαιότητι* und durch den erst nachträglichen Anschluß der mit *οὐχ ἑκοῦσα* beginnenden Nähebestimmungen an den abgeschlossenen Satz [7a]) erhält der Gedanke, daß die Natur sich in einem Zustand der Entkräftung befindet oder vielmehr in den Zustand der Schwäche, in welchem wir sie vorfinden, erst durch ein einmaliges Ereignis hineingeraten ist, größere Selbständigkeit und stärkeren Nachdruck, als wenn geschrieben wäre *οὐ γὰρ ἑκοῦσα ἡ κτίσις κτλ.* Erst als Antwort auf die Frage, wie und weshalb die Natur in den durch *ματαιότης* bezeichneten Zustand versetzt, demselben als einer drückenden Last unterworfen wurde, folgt *οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα.* Weil der Mensch das, was er nicht freiwillig, sondern zwangsweise tut oder leidet, gewöhnlich auch ohne Lust und Freude tut oder leidet, ist man doch nicht berechtigt, diese nicht einmal unter allen Um-

---

die vergöttert wurden, zu denken, wozu 1, 23 kein Recht gibt, sondern am Naturobjekte, cf *πᾶν κτίσμα* 1 Tm 4, 4.

[5]) Gen 1, 28—30; Ps 8, 4—9; AG 14, 15—17; 1 Kr 10, 26; Hb 2, 6—8.

[6]) *ἀποκαραδοκεῖν* (Joseph. bell. III, 7, 26; Polyb. 16, 2, 8; 18, 31 [al. 48], 4; 22, 17 [al. 19], 3; das Subst. Phl 1, 20) ist ein verstärktes *καραδοκεῖν*, häufig bei Jos. s. Wettstein; auch Polyb., aus *κάρα* und *δοκεῖν* = *δοκεύειν* = *δοκᾶν* cf *προσδοκᾶν*, mit vorgestrecktem Kopf auf etwas lauern, einem zu erwartenden Ereignis mit Spannung entgegensehen. Wie in *ἀπεκδέχεσθαι, ἀποθαυμάζειν, ἀποτολμᾶν* (Rm 10, 29), *ἀποστυγεῖν* (Rm 12, 9 u. dazu Chrys. 363), *ἀποδύρεσθαι* drückt *ἀπό* das völlige Hingenommensein aus, cf Hofm. und unser vulgäres „von etwas ganz weg sein".

[7]) Cf Kl 3, 4; 1 Jo 3, 2; Mt 5, 9, Bd I[2], 193.

[7a]) Cf zur Satzform z. B. 1 Kr 1, 17[a] und unten zu Rm 14, 1.

ständen hinzutretende Begleiterscheinung zum Inhalt des Begriffs zu machen, zumal hier nicht, wo *ἀλλά* nicht eine der Lust und Neigung entgegengesetzte Stimmung der Kreatur einführt, sondern einen außer ihr liegenden Grund ihres unerfreulichen Zustandes angibt, im Gegensatz zu der durch *οὐχ ἑκοῦσα* verneinten Begründung desselben in ihrem eigenen Willen.[8]) Während der Mensch durch seinen sündhaften Willensentschluß und die bewußte Übertretung des göttlichen Verbotes dem Tode und der Sterblichkeit anheimgefallen ist (Rm 5, 12. 17; 6, 23; 8, 10), gilt eben dies nicht von der die Menschen umgebenden Natur. Damit ist auch bereits entschieden, daß unter dem *ὑποτάξας* nur der sündig gewordene Mensch verstanden werden kann. Gott darunter zu verstehen, welcher selbstverständlich ebensowohl die Natur ihrer gegenwärtigen Nichtigkeit unterworfen hat, wie er die geschaffene Welt dem Menschen unterworfen hat (Ps 8, 7; Hb 2, 8 cf 1 Kr 15, 27), geht erstens darum nicht an, weil *διά* c. acc. nicht mit *διά* c. gen. oder mit *ὑπό* gleichbedeutend ist, Gott aber nicht die veranlassende Ursache oder gar der Zweckgrund des üblen Zustandes der Natur genannt werden kann.[9]) Zweitens wäre damit, wenn es überhaupt gesagt werden könnte, doch nichts gesagt, was das Gegenteil des verneinten *ἑκοῦσα* wäre, d. h. was von der außermenschlichen Kreatur im Unterschied vom Menschen und im Gegensatz zu dem Grunde, aus welchen dieser der Nichtigkeit unterworfen wurde, gelten würde. Drittens aber erinnert im hiesigen Zusammenhang, wo Pl unverkennbar, ebenso wie 5, 12 und so manchmal sonst noch, z. B. 7, 7—16, auf die Urgeschichte zurückblickt, *διά* c. acc. an das Wort Gottes an den gefallenen Menschen: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen" Gen 3, 17, welches in dem Wort nach der Sintflut Gen 8, 21 wörtlich nachklingt.[10]) Nicht in folge eigener Willensentschließung, also auch nicht in selbstverschuldeter Folge eigener sündiger Tat, wie der Mensch, ist die Kreatur in den Zustand der Nichtigkeit geraten, sondern wegen des Menschen, welcher es durch seine Übertretung

---

[8]) *οὐχ ἑκών (οὐ θέλων)* und *ἄκων* heißt durchaus nicht immer wider den eigenen Willen (so z. B. 1 Kr 9, 17; Odyss. 24, 146; Epict. I, 12, 13, 14, 16; II, 14, 7; IV, 1, 11), sondern auch ohne es zu wollen (Sophocl. Oed. Kol. 240. 964. 977; Epict. I, 17, 14; 28, 4 cf meine Abhdl. z. St. S. 519).

[9]) Nur von freiwillig um Gottes oder Christi willen übernommenen Leiden wird zuweilen *διά* c. acc. Mt 10, 22; 13, 22; Jo 15, 21; 2 Kr 4, 11; Phl 3, 8. wie *ἕνεκα (-εν)* Rm 8, 36; Mt 5, 10f. gebraucht.

[10]) Daß LXX an beiden Stellen בַּעֲבוּר (3, 17 *ἐν τοῖς ἔργοις σου,* 8, 21 *διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων*) auf grund anderer Lesung anders übersetzt, spricht nicht dagegen, daß Pl auf diese Stellen Bezug nimmt, indem er der paläst. Tradition folgt, die im mas. Text, Aquila, Onkelos, Midr. rabba, Pesch. vorliegt, um so weniger als Pl kein Citat gibt, sondern nur den Gedanken jener Stellen sich aneignet.

verschuldet hat, daß sie diesem Zustand unterworfen wurde, von dem man daher auch sagen kann, daß er die Kreatur in diesen Zustand gebracht habe. Um des Menschen willen in mehr als einem Sinn, nicht nur ihm zur Strafe, sondern auch zum Zweck seiner Erziehung ist es geschehen. Nicht bloß zu allen Menschen, sondern in die Welt im vollen Sinne des Wortes mit Einschluß der unpersönlichen Kreatur ist mit und in folge der sündigen Entscheidung des ersten Menschen der Tod hindurchgedrungen (5, 12). Darum gilt auch, daß die Unterwerfung der Natur unter die Nichtigkeit, *ἐφ' ἐλπίδι,*[11]) unter Vorhandensein von Hoffnung geschehen sei. Da nur von einer ohne Willen der *κτίσις* zu stande gekommenen Veränderung ihrer Lage die Rede ist und jede Andeutung von einem aktiven Verhalten derselben bei diesem urgeschichtlichen Ereignis fehlt (cf dagegen 4, 18), kann auch nicht sie als Subjekt der Hoffnung gemeint sei. Gesagt ist nur, daß dabei Hoffnung vorhanden war und, da der abnorme Zustand der Kreatur seitdem wesentlich unverändert fortdauert, noch immer Hoffnung besteht, wie auch wir uns ausdrücken, ohne an ein bestimmtes Subjekt des Hoffens zu denken. Wenn gleichwohl nach einem solchen gefragt wird, kann selbstverständlich nur geantwortet werden: der Mensch, sowohl der erste Mensch, welcher die Veränderung durch seine Sünde verursacht und zu seinem Kummer erlebt hat, und jeder spätere Mensch, welcher die Zeichen der Vergänglichkeit in der Natur teilnehmend betrachtet. Wer mit Pl nach den Andeutungen der Urgeschichte darin einverstanden ist, daß die Kreatur nur im Zusammenhang mit der Geschichte der Menschheit, als die dem Menschen zum Wohnsitz und Herrschaftsgebiet zugewiesene Welt, und als ein willenloser Faktor seiner Geschichte in ihren abnormen Zustand geraten ist, kann sich der Hoffnung nicht entschlagen, daß die Kreatur auch wieder von demselben befreit werden wird, und zwar im Zusammenhang mit der Wiederherstellung der Menschheit. Den Gegenstand oder Inhalt dieser Hoffnung gibt der Satz (21) an: „Daß [12]) auch sie,

---

[11]) So hier und anderwärts statt *ἐπ' ἐλπίδι* zu lesen, darf man sich in Anbetracht der glänzenden Bezeugung (hier אB*D*G; 4, 18 ebenso nur C*D*G) auch außerhalb des NT's nicht sträuben, Blaß § 4, 3; Schmiedel-Winer 5, 10a.

[12]) So ist jedenfalls das von AB und der Masse der Hss, Valent. bei Clem. epit. § 49; Orig. c. Cels. V, 13 etc. überlieferte *ὅτι* gemeint (cf *ὅτι* als Exponent von *ἐστὶν ἀλήθεια* 2 Kr 11, 10; *ὁ λόγος* 1 Tm 1, 15; Jo 21, 23; *ἡ χαρά* Jo 16, 21). Das nur durch אD*G bezeugte *διότι* konnte hinter *ἐλπίδι* sehr leicht durch Dittographie entstehen, wenn beides wie in א in derselben Zeile stand. Ohne solche Veranlassung findet sich dieselbe Varietät Rm 1, 19; Hb 11, 5; 1 Pt 1, 16; Gl 2, 16; AG 10, 20. an den beiden letzten Stellen *διότι* gegen stark überwiegende Bezeugung, Rm 1, 19; 1 Pt 1, 16 gegen sehr alte Zeugen. Aber auch wenn man sich hier für

die Schöpfung, befreit werden wird von der Sklaverei des Verderbens zu der Freiheit der Kinder Gottes". Mit *καὶ αὐτή* wird die Natur dem Menschen, um deswillen sie der Nichtigkeit anheimfiel, gegensätzlich beigesellt, wodurch aufs neue die gegebene Deutung von *τὸν ὑποτάξαντα* bestätigt wird. Wie die Kreatur von dem Strafurteil über den gefallenen Menschen mitbetroffen wurde und seitdem an der auf den Tod hinauslaufenden physischen Depravation und Korruption des Menschen teilnimmt, so erscheint es auch wie eine Forderung der Billigkeit, daß sie an der zukünftigen Herrlichkeit der Gotteskinder teilhabe; und daß wie für die Gotteskinder, d. h. für die Menschheit, sofern sie an Christus einen zweiten Adam besitzt, mit der ihnen verheißenen Verherrlichung eine Befreiung von der drückenden Knechtschaft gegeben ist, als welche sie ihr Leben in sterblichem Leib und in sündhaftem Fleisch empfinden, so auch für die außermenschliche Schöpfung. Dies wird aber nicht als eine selbständige, nur parallele Entwicklung gedacht, sondern, weil die hier gemeinte *κτίσις* die Welt des Menschen ist, als eine von der Vollendung der Menschheit abhängige Veränderung. Ihre Befreiung fällt zusammen mit der Verherrlichung und Befreiung der Kinder Gottes.[13]) Wenn nun der Ap. die Aussage über die *κτίσις* mit den Worten (22) abschließt: „Denn wir wissen, daß die ganze Kreatur bis in die Gegenwart[14]) (in allen ihren Teilen) zusammen stöhnt und in Geburtswehen liegt",[15]), so kann dies schon seiner Stellung nach nicht nachträglich rechtfertigen sollen, daß er v. 19 von einer

---

διότι entscheidet, würde dies nicht, wie sonst im NT regelmäßig, „weil", oder abgeschwächt „denn" heißen. Denn unmöglich könnte die dem Ap. feststehende zukünftige Erfüllung seiner Hoffnung auf die Befreiung der Kreatur die von anfang an vorhandene Hoffnung hierauf oder gar die Unterwerfung der Kreatur unter die Nichtigkeit begründen. Es wäre vielmehr *διότι* nach ziemlich altem Gebrauch oder Mißbrauch = *ὅτι* „daß". Polyb. I, 10, 7; 26, 10; V, 33, 3; XXXII, 9, 4; XXXVII, 3, 8 etc.; Epict. I, 11, 5; Enchir. 1, 5; 22; 33, 9; 40; Kühner Gerth II, 356f. mit Randnote 1. — Abstr: *quae spes sit, statim subjecit dicens*: „quoniam et ipsa" etc.

[13]) Wie *τῆς φθορᾶς* zu *τῆς δουλείας*, so gehört *τῆς δόξης* als ein Gen. appos. zu *τὴν ἐλευθερίαν*, und dieses ist durch *εἰς* mit *ἐλευθερωθήσεται* verbunden, um auszudrücken, daß die Freiheit, zu welcher die Kreatur geführt werden soll, nichts anderes ist als ihre Teilnahme an der Freiheit der Gotteskinder, welche mit deren Herrlichkeit gegeben und geradezu identisch ist, wie die Knechtschaft der Kreatur mit ihrer Vergänglichkeit.

[14]) *ἄχρι τοῦ νῦν* ist einschließend gemeint wie Phl 1, 5; 1 Kr 4, 11; 2 Kr 3, 14 und unterscheidet sich von *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* Rm 3, 26; 11, 5 nur dadurch, daß es wie „noch immer" die Fortdauer eines seit lange bestehenden Zustandes ausdrückt.

[15]) Das *συν-* der beiden Verben kann, da von einem Seufzen der Christen bis dahin noch nichts gesagt ist, zu welchem erst v. 23 übergegangen wird, nur die in *πᾶσα* zusammengefaßten Teile der *κτίσις* als mitbeteiligt darstellen; cf Thdr *συμφώνως ἐπιδείκνυται τοῦτο πᾶσα ἡ κτ.*, aber jede Gattung in ihrer Art.

gespannten Erwartung der Kreatur geredet hatte, was durch v. 20 ausreichend gerechtfertigt war. Auch das Vorhandensein einer Hoffnung für die Kreatur, welche da, wo von ihr die Rede war. (20), durch bedeutsame Erinnerungen begründet wurde, kann dieser Satz nicht noch einmal begründen sollen; denn gerade der hoffnungslos Verlorene wird an seinen Schmerzen am schwersten tragen, und aus dem Stöhnen des Leidenden wird kein Teilnehmender Hoffnung für ihn schöpfen. In dem gewichtigen v. 21 muß das enthalten sein, wofür sich Pl auf ein allgemeines Wissen beruft. Es ist in der Tat einer Erläuterung und Rechtfertigung bedürftig, daß er nicht nur von einer *φθορά,* was mit *ματαιότης* (20) synonym ist, sondern auch von einer damit gegebenen Knechtschaft und zukünftigen Befreiung der Kreatur geredet und sie in bezug auf diesen Gegensatz zwischen Jetzt und Dereinst so mit den Gotteskindern in Parallele gestellt hatte, als ob auch die unvernünftige Kreatur ihr Loos der Vergänglichkeit als einen unerträglichen Druck empfinde und nach Freiheit verlange. Dafür, daß dem in der Tat so sei, beruft er sich auf die für jedermann wahrnehmbaren Schmerzempfindungen und hörbaren Schmerzensäußerungen in der außermenschlichen Kreatur. Er stellt *συστενάζει* vor *συνωδίνει,* weil vor allem die Schmerzenslaute, welche das gequälte oder geängstigte Tier ausstößt, uns davon überzeugen, daß es nicht wesentlich anders als der Mensch Schmerz leidet, diesen als Unnatur empfindet und sich von ihm zu befreien oder gegen ihn zu schützen sucht. Dabei aber kann der Mensch, der die Welt als das gute Werk des Schöpfers betrachtet (Gen 1, 31), nicht stehen bleiben. Auch im Reich der Pflanzen, die nicht seufzen, und der Steine, die nicht schreien, kurz in der ganzen Natur findet er auch Unnatur, ein Walten von verderblichen Kräften, welche das von Gott geschaffene Leben schädigen, ein Zerstören der Naturzwecke durch die Natur. Daß Pl alles dies mit den instinktiven Äußerungen der Tierseele in zwei Worte zusammenfaßt, ohne an die Verschiedenheit zu erinnern, in welcher die Unterworfenheit der Natur unter die *ματαιότης* und ihre *δουλεία τῆς φθορᾶς* für den Menschen, der sie im Licht ihrer Schöpfung durch Gott betrachtet, in die Erscheinung tritt, ist jedenfalls nicht kühner, als wenn er dem Fleisch des Menschen ein *φρόνημα* zuschreibt (8, 6 f.). Sinnig wählt er zur Beschreibung der Schmerzen in der Natur einen Ausdruck, welcher sie mit den Geburtswehen eines Weibes vergleicht.[16]) Auf eine Neugeburt der Welt, die Entstehung eines neuen Himmels und einer neuen Erde hofft die Gemeinde,[17]) und nicht erst die letzten Erschütte-

[16]) Das Bild auch Gl 4, 19; 1 Th 5, 3; Ap 12, 2 (Jes 21, 3; Jer 6, 24); näher hierher gehörig Jo 16, 21 Bd IV, 588; Mt 24, 8 Bd I², 656.

[17]) Mt 19, 28; 2 Pt 3, 12 f.; Ap 21, 1. 5, mehr hierüber Bd I², 595 A 76.

rungen der Natur wie der Menschenwelt, welche zu diesem Ziel führen werden, sondern auch alles ihnen irgend Vergleichbare im Lauf der Geschichte soll die Gemeinde als ein auf dieses letzte Ziel weissagendes Vorzeichen ansehen (Mt 24, 8). Ohne eine solche Erneuerung der den Menschen umgebenden Welt ist das Leben einer Gemeinde in verklärter leiblicher Natur (1 Kr 15, 35—55) nicht denkbar geschweige denn vorstellbar. Ist es aber an dem, daß die ganze Schöpfung auf die Erscheinung der Herrlichkeit der Gotteskinder wartet, und nur mit dieser zugleich zu der ihr bestimmten Herrlichkeit und Freiheit gelangt, so ist auch die Darlegung dieser Gedanken (18—22) geeignet, das Urteil zu rechtfertigen, daß die Herrlichkeit, welche die Christen zu erwarten haben, unvergleichlich groß sei und alle Leiden, welche die Gegenwart für sie mit sich bringt, an Gewicht überrage (18).

Zu dem unbewußten und der Deutung gar sehr bedürftigen Sehnen und Seufzen der Kreatur kommt ein aus bewußter Empfindung hervorquellendes und von wohlbegründeter Hoffnung begleitetes Sehnen und Seufzen der Kinder Gottes (23—25). Der Sinn des Satzes, mit welchem der Übergang hiezu gemacht wird, ist nicht wesentlich abhängig von der Entscheidung über den mannigfaltig überlieferten Text, sondern eher umgekehrt.[18]) Es fragt sich, ob *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς*, wie die ältesten Hss sowie die meisten alten Versionen und Ausleger an die Hand geben, zu *στενάζομεν* gehört oder, was anderenfalls allein übrig bleibt, aber auch einen entsprechenden Text fordert, zu *ἔχοντες*. Entscheidet man sich für ersteres, so kann *ἐν ἑαυτοῖς* jedenfalls nicht heißen „unter uns" oder „mit einander" (so Fritzsche), d. h. im Kreise oder in den Versammlungen der Christen; denn das Seufzen ist gerade nicht die Form, in welcher eine Vielheit gleichgesinnter Menschen ihren gemeinsamen Schmerz zum Ausdruck zu bringen pflegt, sondern ist der unmittelbare Ausdruck schmerzlicher Empfindung oder gedrückter Stimmung des Einzelnen, der solcher Empfindung nicht in Worten (cf v. 26) oder Schmerzensgeschreien Luft machen mag oder kann. Heißt aber *ἐν ἑαυτοῖς* „in uns selbst, in unserem

[18]) Der Text, dessen Ursprünglichkeit durch obige Auslegung bewiesen sein sollte (I) lautet: *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί, τ. ἀπ. τ. πν. ἔχοντες αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς, στενάζομεν.* So in allem wesentlichen übereinstimmend D (dieser allein *συνστενάζομεν*) G (dieser *ἐν αὐτοῖς*) dg, Abstr, Ambrosius epist. 35, 3 (diese beiden ohne das erste *αὐτοί* und Abstr mit *ἡμεῖς* vor dem zweiten). Nur durch Einschiebung eines *et* vor dem zweiten *αὐτοί* weichen ab Vulg, Aug. Cf auch S[1] „sondern auch wir, in welchen der Erstling des Geistes ist, seufzen in uns selbst und erwarten" etc. — (II) ohne *ἡμεῖς* vor dem 1. oder 2. *αὐτοί*, mit *καί* vor dem 2. B, einige Min, Method. res. I, 47, 7. — (III) *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τ. ἀπ. τ. πν. ἔχ. ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ κτλ.* ℵAC, einige Min. — (IV) ebenso, nur mit der Umstellung *ἔχ. καὶ ἡμεῖς αὐτοί* KLP und die Masse.

eigenen Innern", so kann auch nicht fraglich sein, daß *αὐτοί* lediglich zur Verstärkung des reflexiven Verhältnisses zwischen dem Subjekt und der örtlichen Näherbestimmung des Prädikats dient: „wir selbst in uns selbst".[19]) Wie aber sollte von dem Seufzen der Christen im Unterschied von demjenigen der Kreatur gesagt werden können, daß es auf ihr eigenes Innere beschränkt bleibe, also nicht äußerlich hörbar werde,[20]) während doch vielmehr die außermenschliche Natur größtenteils stumm ist und in allen ihren Teilen den Druck und Schmerz, unter dem sie leidet, nur einen sehr unvollkommenen und von den meisten Menschen gar nicht beachteten Ausdruck zu geben vermag, wohingegen die Kinder Gottes in ihrem mit Abba beginnenden gemeinsamen Gebet laut und verständlich um Erlösung von allem Übel bitten (Mt 6, 13), und auch sonst aus der schmerzlichen Empfindung der Unvollkommenheit ihres dermaligen Daseins und ihrer Sehnsucht nach einer besseren Zukunft kein Hehl machen.[21]) Es muß also *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς* zu *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες* gehören. Wie die Kreatur den Grund ihrer Knechtung unter die Vergänglichkeit nicht wie der Mensch in sich selbst trägt (20), so auch nicht den Grund und die Bürgschaft ihrer zukünftigen Befreiung. Nur um des in Sünde gefallenen Menschen willen ist sie in ihren kläglichen Zustand geraten, und nur um der neuen Menschheit willen wird sie an deren völliger Befreiung und Verherrlichung teilnehmen. Die Kreatur ist nicht Erbin und Besitzerin der zukünftigen Herrlichkeit, sondern empfängt sie nur als Lehen. Die Christen dagegen haben die Erstlingsgabe in sich selbst (*ἐν ἑαυτοῖς*),[22]) und sie selbst (*αὐτοί*) sind die Erben Gottes und Miterben Christi und, weil sie und nur sie den Geist des auferstandenen Christus in sich tragen, auch jetzt schon Besitzer der zukünftigen Herrlichkeit, wenn auch nur erst ihrem grundlegenden Anfang nach. Unter *ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πν.* kann nicht der erste Anbruch des Geistes d. h. ein zuerst zur Verteilung und Verleihung kommender Teil des Geistes verstanden werden, sei es im Gegensatz zu einer späteren völligeren Ausgießung des Geistes über die jetzt nur erst mit einem geringen Teil des Geistes begabte Christenheit, sei es im Gegensatz zu späteren Generationen der Christenheit, von welcher ein jeder immer wieder ihren Anteil am Geist empfingen.

---

[19]) Diese bei den Attikern, aber auch den Späteren sehr häufige Ausdrucksweise (Blaß § 48, 7 a. E.; Beispiele genug bei Kühner-Gerth I, 564 A 4; II, 602; Fritzsche II, 173; Schenkl's Ind. zu Epictet unter *αὐτός* ABCE) ist auch dem Pl geläufig 2 Kr 1, 9; 10, 12, cf AG 5, 36 cod. D, nur wenig anders Jo 9, 21, sofern dort ein Gegensatz zu bestimmten anderen Subjekten obwaltet.

[20]) Cf Mt 9, 21; Lc 18, 4; Jo 9, 38 Bd IX, 479.

[21]) Cf Rm 7, 24; 2 Kr 1, 3—11; 4, 7 ff.; 5, 2—4; 6, 9 f.; 11, 18—12, 10.

[22]) Cf Jo 5, 26 *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* Bd IV, 298.

Abgesehen davon, daß beide Deutungen eine im NT beispiellose Vorstellung von stückweise vor sich gehender Verabreichung des Geistes voraussetzen würden,[23]) passen beide nicht in den Zusammenhang, in welchem nur der doppelte Gegensatz obwaltet: erstens zwischen der Erneuerung des inneren Menschen der Christen durch den ihnen einwohnenden Geist Gottes und Christi, der sie zu Gotteskindern gemacht hat, und der noch andauernden Unterworfenheit ihres Leibes oder des äußeren Menschen unter den Tod und alle Leiden der Jetztzeit (v. 2. 9—11. 14—17), und zweitens zwischen den Gotteskindern und der außermenschlichen Natur. Es kann daher *τοῦ πν.* nicht ein partitiver, sondern nur ein appositiver Gen. sein. Der Geist, welcher die Menschenkinder zu Gotteskindern macht, ist selbst eine *ἀπαρχή*, eine Erstlingsgabe, welcher weitere Gaben folgen müssen, und zwar ein Anfang und Anbruch der Herrlichkeit, welche den Gotteskindern zu teil werden soll. Diese Bestimmtheit dessen, wovon der den Christen geschenkte hl. Geist die *ἀπαρχή* ist, ergibt sich aus dem hiesigen Zusammenhang ebenso sicher, wie 2 Kr 5, 5 zu *ὁ ἀρραβὼν τοῦ πν.*, einem sinnverwandten Ausdruck, welchen Pl 2 Kr 1, 22, auch ohne vorher von dem verheißenen Erbe und der zukünftigen Herrlichkeit geredet zu haben, deutlich genug gefunden und Eph 1, 14 in gleichem Sinn unmißverständlich gedeutet hat. Ob der Geist an jenen Stellen durch das semitische Fremdwort *ἀρραβών* als Angeld und Unterpfand oder durch das griechische, aber doch der atl Ritualsprache entlehnte *ἀπαρχή* als Erstling der am Ende der Tage den Christen auszuhändigenden Erbgüter bezeichnet wird, hier wie dort wird die Begabung der Christen mit hl. Geist als Anfang ihrer Verherrlichung (cf v. 10—11, 28) und als Bürgschaft ihrer noch zukünftigen völligen Verherrlichung betrachtet, und eben darum hier durch *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχοντες αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς* ihr Verhältnis zu der zukünftigen *δόξα* im Gegensatz zu dem Verhältnis der außermenschlichen Natur zu derselben treffend charakterisirt, eben damit aber auch diese Verbindung von *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς*, deren Notwendigkeit bereits durch die nachgewiesene Unmöglichkeit der Verbindung mit *στενάζομεν* bewiesen ist, auch positiv und sachlich gerechtfertigt. Daraus folgt aber, daß die

[23]) Diese ließe sich nicht aus 2 Reg 12, 9 oder 1 Jo 4, 13 *(ἐκ τοῦ πν.)* oder Ap 1, 4; 5, 6 oder gar Jo 3, 34 cf Bd IV, 223 begründen. Der hl. Geist Gottes und Christi, um welchen allein es sich von 8, 2 an handelt, ist in aller Mannigfaltigkeit seiner Gaben und Wirkungen einer in der ganzen Christenheit und überall, wo er ist, in seiner Ganzheit vorhanden 1 Kr 12, 4—12; Eph 4, 3f, von vornherein und einmal für immer mit allem Reichtum seiner Kräfte der Gemeinde geschenkt Tt 3, 6; Gl 4, 6; Rm 5, 5. Von einer späteren neuen Sendung und Ausgießung des Geistes, sei es im Verlauf oder am Ende der Geschichte, weiß das NT nichts, und von einer solchen wie alte und neue Montanisten zu träumen, ist nutzlos.

Texte, welche ein καί, was hier nur ein „auch“ sein könnte, oder ein ἡμεῖς καί vor diesem zweiten αὐτοί bieten, nichts taugen; denn dieses „auch“ würde die Gotteskinder gerade in dem Stück, welches sie von der Kreatur spezifisch unterscheidet, mit dieser gleichstellen. Auch in diesem Fall erweist sich die occidentalische Tradition, welche im wesentlichen durch die syrische bestätigt wird, als die treuere Hüterin des Ursprünglichen (s. A 18 unter I). Dem elliptischen οὐ μόνον δέ (cf 5, 3. 11), also der Kreatur, deren Schicksale vorher als die eines willenlosen Anhängsels der Menschheit beschrieben waren, werden mit ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς die Christen als solche, die gleichfalls seufzen und harren, gegenübergestellt und durch das beigefügte αὐτοί [24]) ausgedrückt, daß sie nicht nur die für sie geschaffene Welt im Mitgefühl leiden sehen und nach einem bessern Zustand seufzen hören, sondern auch in eigener Person zu leiden und zu seufzen haben. Der hinzutretende Participialsatz aber (τὴν ἀπ. — ἐν ἑαυτοῖς) dient, da er des Artikels entbehrt, nicht zur Kennzeichnung der Personen, mit welchem der Ap. sich zusammenfaßt, was hinter v. 14ᵇ—18 auch sehr überflüssig gewesen wäre, sondern erinnert an die innere Verfassung der Christen und das sie bereits in der Gegenwart mit der zukünftigen Herrlichkeit verknüpfende Band, um damit zu sagen, daß die großen Güter und die hohe Würde, zu welchen der Geist ihnen verholfen hat (v. 2. 10ᵇ. 15 f.), sie keineswegs zu satter Zufriedenheit mit ihrer dermaligen Lage stimme, sondern erst recht sie verlangen lasse nach der Vollendung ihres unfertigen Zustandes, ihnen aber auch einen sicheren Grund zu der Hoffnung gebe, daß sie zu dem vollen Besitz des ihnen verheißenen und verbürgten Erbgutes gelangen werden. Gerade als solche, „die wir den Geist als Erstlingsgabe und verheißungsvollen Anfang unserer zukünftigen Herrlichkeit in uns selbst tragen, seufzen wir, eine Erhebung in den Sohnestand [25]) erwartend, nämlich die Erlösung unseres Leibes“. Mit demselben Wort, welches v. 16 die durch den Geist, den sie empfangen, bewirkte Versetzung in den gegenwärtigen Stand der Gotteskindschaft bezeichnete, wird nun auch die ihnen noch bevorstehende Wandlung des äußeren Menschen benannt und kann so genannt werden, weil sie nicht als ein unwesentlicher Schmuck oder eine äußere Auszeichnung, sondern als die sehr wesentliche

---

[24]) Das nachgestellte αὐτός, αὐτοί (1 Kr 5, 35; 11, 13; AG 20, 30; Jo 4, 2) beschränkt nicht wie das der Personenbezeichnung vorangestellte (s. zu 7, 25) das Subjekt oder Objekt auf sich selbst, sondern fordert die Beziehung des Prädikats auf die Person im Gegensatz zu anderen Subjekten oder Objekten.

[25]) Die Artikellosigkeit von υἱοθεσίαν (nur selten τήν davor z. B. Method. l. l.) zeigt, daß Pl die v. 15 erwähnte υἱοθ. als die wesentliche, grundlegende angesehen wissen will. Als dunkel und entbehrlich ist υἱοθ. hier von DGdg, Abstr getilgt, von Vulg, August. wieder aufgenommen.

Vollendung der jetzt noch unfertigen Gotteskindschaft oder, wie es v. 19 hieß, als Enthüllung des jetzt noch verborgenen Wesens der Gotteskinder betrachtet wird. Diese Enthüllung und Vollendung besteht aber nicht in Erlösung vom Leibe (cf 7, 24 oben S. 362 f.), sondern in Erlösung ihres jetzt noch ebenso wie die Kreatur der Sklaverei der Nichtigkeit unterworfenen Leibes.[26]) Daß jedoch der stärkere Nachdruck nicht auf dem Objekt der sehnsüchtigen Erwartung, sondern auf dem *στενάζομεν ἀπεκδεχόμενοι* liegt, ergibt sich aus der Wiederholung dieser schon von der Kreatur (19. 22) gebrauchten Ausdrücke in v. 23 und der abermaligen Wiederkehr des zweiten Wortes v. 25. Daß es auch den Christen wesentlich ist, auf die Vollendung ihrer Erlösung zu warten, wird durch v. 24 f. begründet. Da in dem zweiten der folgenden kurzen Sätze *ἐλπίς* den Gegenstand der Hoffnung bezeichnet, wird das Wort auch in dem ersten diese Bedeutung haben. Nicht durch ihr Hoffen, auch nicht wegen ihres Hoffens (Kl 1, 5), sondern durch das, was sie hoffen, ist die Rettung bewirkt worden, welche die Christen bereits erlebt haben. Dieser gewiß auffällige Gedanke erklärt sich daraus, daß die Kraft, durch welche die Rettung der sich zum Glauben Bekehrenden geschieht, nach Rm 1, 16; 1 Kr 1, 21; 15, 2 das Ev ist, dieses aber von Anfang an Predigt von der schließlichen, Leib und Seele umfassenden Gottesherrschaft ist.[27]) Ohne die völlige Herstellung dieser Gottesherrschaft als einen Gegenstand der Hoffnung zum Inhalt zu haben hätte das Ev, zumal einem echten Juden wie Pl das Herz nicht abgewinnen (cf AG 23, 6; 24, 15; 26, 6) und seine rettende Kraft an ihm nicht bewähren können. Ist aber Hoffnung ein wesentliches Element des Glaubens wie des Ev, so ist auch ein geduldiges Warten auf Zukünftiges, noch Unsichtbares, ein wesentlicher Charakterzug des im diesseitigen Leben stehenden Christen. „Denn Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn was einer sieht,

---

[26]) Die eschatologische Verwendung von *ἀπολύτρωσις* (auch Eph 1, 14; 4, 30: wegen der Ordnung der Begriffe auch wohl 1 Kr 1, 13; cf Lc 21, 18), verhält sich zu dem Gebrauch Rm 3, 24; Eph 1, 7; Kl 1, 14, wie *υἱοθεσία* hier v. 23 zu v. 15. Auch hier aber ist die Bedeutung *manumissio* (oben S. 179 A 51) festzuhalten: denn nach v. 21 ist für die Gotteskinder in erster Linie, wie für die Natur in zweiter Linie, die Verherrlichung zugleich Befreiung von einer noch immer auf ihnen lastenden Sklaverei.

[27]) Cf Bd I^2, 121 ff. 181 ff.; Bd IV, 182. 627. Auch bei Pl ist die eschatologische Bedeutung des Reichs stark genug betont 1 Kr 6, 9; 15, 24. 50; Gl 5. 21; Eph 5, 5; 1 Th 2, 12; 2 Th 1, 5; 2 Tm 4, 1; daher die Betonung der durch das Ev und die Berufung zum Heil gegebenen Hoffnung (Kl 1, 5. 23: Eph 1, 18; 4, 4; Phl 3, 14; Tt 1, 2 f.) als Element des Glaubens Rm 5, 2—11. 17; 15, 4. 13; 1 Kr 15, 14—19; Eph 1, 12—14; 1 Th 2, 8; 2 Th 2, 16; Kl 1. 27; 1 Tm 1, 1; Tt 2, 13; 3, 7.

warum hofft er (es)? [28]) Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so erwarten wir (es) in Geduld".

Von der äußersten Peripherie bis zum innersten Centrum fortschreitend, stellt Pl v. 26—27 neben das Warten und Seufzen der Kreatur und der Gotteskinder das auf das gleiche Ziel der Vollendung gerichtete Seufzen des Geistes, nämlich des in den Gotteskindern wohnenden, sie treibenden (14) und zumal in ihrem Gebet sie bestimmenden (15) Geistes Gottes und Christi. Auf die ganze ihn betreffende Aussage bezieht sich das zu ihr überleitende „ebenso aber auch der Geist"; nicht nur das Erste, was von ihm ausgesagt wird, für sich, daß er „unserer Schwachheit,[29]) uns einen Teil der Arbeit abnehmend, zu Hilfe kommt." [30]) Solcher Hilfe bedürfen wir; „denn, was wir beten sollen, wissen wir nicht in dem Maße als es nötig ist". So zu *οἴδαμεν* ist *καθὸ δεῖ* zu ziehen, denn mit *προσευξώμεθα* verbunden würde es erstens sonderbar von der im Objekt *τί* enthaltenen Näherbestimmung getrennt sein,[31]) und zweitens das unwahr übertriebene Urteil sich ergeben, daß die Christen schlechthin nicht wissen, was und wie sie beten sollen. In der Tat wissen sie nur nicht in dem Maße, wie es zu wünschen wäre, worum sie beten sollen. Die Frage, deren sich Jesus selbst nicht geschämt hat (Jg 12, 27 Bd IV, 507), bleibt bei ihnen gar manchmal unbeantwortet, und zwar während sie am Beten sind. Denn Pl sagt nicht, daß dann, wenn sie sich einmal in dieser Unwissenheit befinden, der Geist für sie eintrete, sondern stellt dieses Eintreten des Geistes ihrem Nichtwissen als das regelmäßig ein-

---

[28]) So nach der LA (I) *ὃ γὰρ βλέπει τις, τί ἐλπίζει* DG, dg Vulg, alle Lat von Cypr. test. III, 45; bon. pat. 13 an, cf S[1] („denn, wenn wir es sehen, warum hoffen wir es?"). Ohne *καί* auch Kopt („was einer sieht, das hofft er nicht"), ferner B* und der gleichzeitige Korrektor, sowie Orig. s. unter III. — (II) Ein *καί* hinter *τι* haben ACKLP etc., S[3]. aber auch schon Clem. str. IV, 46, offenbar stilistische Erleichterung. (III) B* Orig. (Goltz S. 57) om. *τί*, so daß vorher *τίς* zu accentuiren wäre d. h. „wer hofft, was er sieht", eine mögliche, aber doch sehr gesuchte Wortstellung, also wahrscheinlich nur mechanischer Ausfall von *τι* hinter *τις*. (IV) ℵ*, Text des Ath. u. Min. 47 *βλ. τις και ἐλπ.*, offenbare Textmischung aus II und III.

[29]) *τῇ ἀσθενείᾳ* (ℵABCD, d Vulg, S[1]) wird durch Gg Abstr Ambrosius, welche *τῆς δεήσεως* vor *ἡμῶν* einschieben, gegen *ταῖς ἀσθενείαις* (KLP, Kopt S[3]) bestätigt.

[30]) So *συναντιλαμβάνεσθαι* Lc 10, 40 im Unterschied von *συλλαμβάνεσθαι* Phl 4, 3; Lc 5, 7 Einl I[3], 382 A 6.

[31]) Man sollte statt dessen erwarten *τὸ τί καὶ πῶς προσευξώμεθα*. Orig. de orat. 2, 1, welcher *καθὸ δεῖ* zu *προσευξ.* zieht, drückt dies so aus *περὶ τοῦ τίνα τρόπον εὔχεσθαι δεῖ, καὶ τίνα ἐπὶ τῆς εὐχῆς λέγειν πρὸς θεόν*. Zu *τό* vor der indirekten Frage cf 1 Th 4, 1; Lc 9, 46; AG 23, 30. Zu *καθὸ δεῖ* cf 1 Kr 8, 2 *καθὼς δεῖ* in gleicher Verbindung. Neben *προσευξώμεθα* (ℵABC) ist *-ξόμεθα* (DKLP), *-χόμεθα* (G) bezeugt; dieses letzte würde voraussetzen, daß die Christen bereits im Beten begriffen sind, ohne des Inhalts oder Gegenstandes ihres Gebetes recht bewußt zu sein. Man möchte dies für ursprünglich halten s. oben im Text.

tretende Gegenteil gegenüber. „Wir wissen (es) nicht, sondern der Geist selbst tritt stellvertretend ein[32]) mit Seufzern, die nicht in Worte zu fassen sind“. Wie der Ap. sich v. 15 in die Versammlung der das Vaterunser laut betenden Gemeinde versetzt hat, so auch hier in die gottesdienstliche Versammlung, in welcher ebenso wie in der Privatandacht auch noch andere Art des Betens geübt wurde, bei welchem die mit dem Charisma der Glossolalie Begabten im Zustand der Entzückung nicht klar bewußte Gedanken, aber tiefe Empfindungen in hörbaren Lauten mannigfacher Art ausdrückten, die wohl durch die menschlichen Sprachwerkzeuge hervorgebracht wurden, so daß die Worte „sprechen, reden“ und „Sprache“ auf sie angewandt wurden, aber doch nicht einer der im Umkreis der damaligen Christenheit gebrauchten nationalen Sprachen entnommen waren und daher, wie sie nicht Ausdruck bewußten Dankens waren, den menschlichen Zuhörern auch nicht verständlich waren. Weil bei diesem Beten, Danksagen, Psalmodiren der Geist den *νοῦς* des Betenden ausschaltete, war es nicht nur in dem allgemeinen Sinne, wie das von allem wahren Gebet und überhaupt von aller religiösen Rede des Christen gilt (oben S. 395 A 91 zu 8, 15), sondern in eminentem Sinn ein *λαλεῖν ἐν πνεύματι* oder *τῷ πνεύματι*, ja ein Reden des Geistes selbst.[33])

---

[32]) Ein *ὑπὲρ ἡμῶν* vor *στεναγμοῖς*, welches die stärksten Zeugen gegen sich hat (א*ABDG, d*g, Orig. orat. 2, 3; 14, 5), ist entbehrlich, da die Präposition in *ὑπερεντυγχάνειν* dies bereits sagt, daher auch gelegentlich *ἐντυγχάνειν* mit *ὑπὲρ ἡμῶν* dafür eingesetzt wurde s. Gifford z. St. Ebenso selbstverständlich war und wird auch in v. 27 nicht ausdrücklich gesagt, daß die Seufzer des Geistes an Gott gerichtete Gebete sind s. A 32 a. E. — *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* wird, da in demselben Satz schon einmal *τὸ πν.* ohne *αὐτό* eingeführt war, nicht heißen „er, der Geist“, sondern wie v. 16 „der Geist selbst“ im Unterschied von den Christen, die nur von ihm beseelt sind und unter seiner Wirkung stehend beten (v. 15).

[33]) Cf 1 Kr 14, 2—39. Auch die Benennung der Glossolalen als *οἱ πνευματικοί* 14, 37, also auch 12, 1, welche Pl sicherlich nicht selbst geschaffen, sondern dem Schreiben der Korinther entlehnt hat, ist für die allgemeine Anschauung von der Sache bezeichnend. Es will ferner bedacht sein, daß Pl den Rm in Korinth geschrieben hat, wo dieses Charisma von vielen überschätzt wurde, aber auch daß er selbst dieser Gabe dankbar sich rühmte, jedem die Befriedigung, welche ihre Ausübung dem damit Begabten gewährte, gönnte und nur ihrer übermäßigen Anwendung im Gemeindegottesdienst gewehrt wissen wollte (14, 5. 18. 23. 28). Aus der Bezugnahme auf die Glossolalie erklärt sich auch, daß ohne weiteres vorausgesetzt wird, daß die Seufzer des Geistes an Gott gerichtet sind s. A 31 cf 1 Kr 14, 2 *οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ*, v. 28 *ἑαυτῷ καὶ τῷ θεῷ*. Schon Orig. und Ephr. erinnern an 1 Kr 14, 14f. Die Dunkelheit der Stelle für ihn und seine Zeitgenossen erklärt Chrys. daraus, daß viele Charismata der Apostelzeit verschwunden seien. Richtiger wäre zu sagen, daß die sehr bald erloschene Glossolalie und deren Beurteilung in der apostolischen Christenheit die bestimmte Unterscheidung zwischen dem *φρονεῖν* und *στενάζειν* des inspirirenden Geistes und den in bewußte Gedanken und gemeinverständliche Worte gefaßten frommen Wünsche und Gebete des Christen er-

Daß hier nicht auch von Lobpreisungen und Danksagungen, wie 1 Kor 14, 14—18, sondern nur von Seufzern, die nicht in verständliche Worte sich fassen lassen, die Rede ist, bringt der Zusammenhang mit sich, in welchem zu sagen war, daß nicht nur die ihre dermalige Lage erwägenden und ihre Sehnsucht nach der verheißenen Befreiung und Verherrlichung in bewußtem Gebet vor ihrem Vater aussprechenden Christen, sondern auch der Geist, der im Gebiet ihres unbewußten Lebens sie trägt, treibt und zu Werkzeugen seines Willens macht, den Druck, unter welchem die Kinder Gottes jetzt noch zu seufzen haben, mit ihnen empfindet und für sie vor Gott zum Ausdruck bringt. Im Gegensatz zu der Unbewußtheit für sie, in welcher die Christen diese Seufzer ausstoßen, und zu der Unverständlichkeit derselben für andere Menschen heißt es (27): „Der aber, welcher die Herzen ergründet,[34]) weiß, was das Streben oder Begehren des Geistes ist (oben S. 386 A 70 zu 8, 6), daß er nämlich[35]) in gottgemäßer Weise für Heilige eintritt“. Während Menschen für sich und für andere oft nicht in Gemäßheit des göttlichen Willens bitten und dabei nicht ihren und anderer Menschen Charakter als Heilige, sondern ihre unheilige Natürlichkeit im Auge haben,[36]) daher auch bei Gott keine Erhörung finden, kann die Fürbitte des Geistes nicht unerhört bleiben, weil er als Gottes hl. Geist auf nichts anderes als auf die Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet ist und für die Gotteskinder, in deren Herzen er wohnt und durch deren stammelnde Lippen er sein Anliegen vor Gott bringt, nur in ihrer Eigenschaft als Gotte geweihte Persönlichkeiten fürbittend eintritt, also nicht um Befriedigung ihrer fleischlichen Gelüste, sondern um ihre Förderung im Stande der Heiligkeit und um Vollendung ihrer Gotteskindschaft für sie bittet (cf 6, 22).

Mit den letzten Worten ist bereits angedeutet, aber doch noch nicht ausgesprochen, daß die Kinder Gottes der ihnen zugedachten Erbgüter (cf v. 17) oder der Herrlichkeit, die an ihnen offenbart werden soll, völlig gewiß sein können. Nachdem der Ap. sein Urteil, daß diese Herrlichkeit alle Leiden der Jetztzeit an Größe und Wert weit überwiege (18), in v. 19—27 gerechtfertigt hat,

leichterte, daß aber der sachliche Unterschied fortbesteht, solange es Christen gibt, welche im Hintergrund ihres bewußten Denkens auf Gott gerichtete Regungen und Empfindungen wahrnehmen, welche sie nicht in klare Gedanken und verständliche Gebetsworte zu fassen verstehen.

[34]) Gott der *καρδιογνώστης* AG 1, 24; 15, 8; von Christus Ap 2, 23 *ὁ ἐρευνῶν* (oder *ἐραυνῶν*, so Rm 8, 27 nur ℵ) *νεφροὺς καὶ καρδίας*, ebenso von Gott, jedoch mit anderen Worten Ps 7, 10; Jer 11, 20 etc.

[35]) *ὅτι* wie so oft Exponent eines voraufgeschickten Objekts des Wissens, Wahrnehmens etc. AG 4, 13; 16, 3 (v. l.); 1 Th 1, 4 f.; 2, 1, cf Kühner-Gerth II, 577 f. Ein „weil“ würde nicht zum Hauptsatz passen.

[36]) Cf Mr 10, 35—45; Mt 20, 20 ff.; Jk 4, 2 f.

geht er nun erst mit einem *οἴδαμεν δέ* (28) zu einer Darlegung der schon v. 11 und 13 kurz ausgesprochenen Gewißheit der zukünftigen Verherrlichung der Christen auch nach seiten ihrer leiblichen Natur über, und zwar im Gegensatz zu dem mannigfachen Druck, unter welchem sie jetzt noch zu leiden haben. Aus diesem Gegensatz, auf welchen bereits v. 17 hingewiesen war,[37]) will gleich der erste Satz dieser Darlegung (v. 28–39) verstanden werden: „Wir wissen aber, daß den Gott Liebenden alles zum Guten d. h. zum Heil förderlich ist“;[38]) alles, also auch das, was an sich ein Übel ist und als solches empfunden wird. Das artikellose *εἰς ἀγαθόν*[39]) weist nicht auf das eine bestimmte gute Ziel, das schließliche Heil (cf 3, 8 *τὰ ἀγαθά*), schließt aber dieses mit allen im Lauf des irdischen Lebens erwünschten guten Ausgängen schwieriger Lebenslagen (z. B. 1 Kr 10, 13) in den Begriff dessen, was für den Menschen gut und heilsam ist, zusammen. Die Christen diesmal als Liebhaber Gottes zu bezeichnen, wird Pl durch die Tatsache veranlaßt sein, auf welche er v. 26f. hingewiesen hatte, daß auch die Christen mit ihren Wünschen und Gebeten für sich wie für andere nicht immer das Gott Wohlgefällige anstreben, sondern in fleischlicher Liebe zu sich selbst uud zu anderen auch solches begehren, was Gott ihnen versagen muß. Da dies bei ihnen, wenn anders sie im Geiste Gottes leben und von ihm getrieben aufrichtigen Herzens ihr Vaterunser beten (cf v. 9. 15 oben S. 395f.), nicht in einer mit der Feindschaft gegen Gott zusammenfallenden Weltliebe (cf 5, 10; Jk 4, 4; Mt 6, 24), sondern nach v. 26 in ihrer noch andauernden Schwachheit begründet ist, so können sie darum doch als die Liebhaber Gottes.

---

37) Auch schon 5, 2—11 am Schluß des zweiten Hauptabschnittes, dort aber noch nicht, wie von 7, 24 an wiederholt, mit besonderer Rücksicht auf die Unerlöstheit der leiblichen Natur der Christen.

38) Die Übersetzungen von *συνεργεῖ procedunt* (d, Abstr, Lucifer 146, 5), *concurrunt* (Ambros. exam. 6, 46 p. 237, 17) sind frei, aber sachlich zutreffender als *cooperantur* (Vulg, Aug. meistens, g neben *procedunt*); denn wie in *συνήδομαι* (s. oben S. 359 zu 7, 22) drückt *συν-* in diesem Verb häufig nicht die Gemeinsamkeit mehrerer Subjekte in gleichem Handeln, sondern die durch einseitiges Handeln eines Subjekts betätigte Anteilnahme an dem anderen aus, hier also die den Liebhabern Gottes zu gute kommende, sie auf dem Weg zum guten Ziel fördernde Wirkung aller ihrer Erlebnisse. Cf Jk 2, 22; Musonius p. 21, 22; 43, 9; 44, 4; Epict. II, 10, 5, auch *συνεργός* 3 Jo 8. Falsch S[1]: „in allem hilft er (sc. Gott) ihnen zum Guten“, eine Auffassung, welche gelegentlich schon bei Orig. (orat. 29, 19; Philok. ed. Robinson p. 237, nicht so p. 227. 229; nur wenig verdunkelt tom. 20, 23 in Joh.) u. in AB Einschiebung von *ὁ θεός* vor *εἰς* veranlaßte. Pl würde *ἐν πᾶσιν* für *πάντα* geschrieben, überhaupt deutlicher sich ausgedrückt haben.

39) Vor *ἀγαθόν* schlich sich früh und leicht *τό* ein (schon Clem. str. IV, 46) cf Rm 13, 4; 7, 10; 7, 13; 12, 21; 14, 16; 15, 2; 16, 19, fand aber nur geringe Verbreitung. Ohne Artikel *εἰς ἀγαθά* Gen 50, 20; Deut 28, 11; 30, 9 = לְטוֹבָה, seltener *εἰς ἀγαθόν* = לְטוֹב 2 Chron 10, 7; = לְטוֹבָה Neh 5, 19.

bezeichnet werden, sogut wie als Kinder Gottes und Miterben Christi. In diese Klasse von Menschen aber faßt Pl sich mit den römischen Christen ohne Unterschied trotz aller Schwächen, die sich bei ihnen finden mögen (6, 19; 8, 26), und mit der ganzen Christenheit auf Erden zusammen.[40]) Das nachträglich zu *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν* hinzutretende *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* kann jedenfalls nicht einen engeren Kreis innerhalb der Gattung der Liebhaber Gottes aus dieser Masse d. h. aus der Christenheit herausheben; denn erstens ist der Begriff der Liebhaber Gottes ein in sich vollständiger, einer einschränkenden Näherbestimmung ebensowenig bedürftiger und fähiger, wie *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, συγκληρονόμοι Χριστοῦ* und die anderen in c. 8 dafür gebrauchten Synonyma.[41]) Es gibt keine Kinder und Liebhaber Gottes in dem zweifellos hier obwaltenden Sinn dieser Ausdrücke, die nicht auch vorsatzmäßig Berufene wären. Zweitens könnte eine den Begriff einschränkende Apposition von diesem nicht durch das gewichtige *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* getrennt sein, wodurch deutlich ausgedrückt ist, daß diese Hauptaussage von den Liebhabern Gottes als solchen, also von ihnen allen gelte. Das nachträglich beigefügte *τοῖς κατὰ πρ. κλ. οὖσιν* ist also eine mit *τοῖς ἀγ. τ. θ.* dem Umfang nach sich deckende Charakteristik der Liebhaber Gottes und zwar, da sonst *οὖσιν* fehlen würde, nicht ein nachhinkendes Attribut, sondern eine mit einem Relativsatz gleichbedeutende Apposition (cf Blaß S. 247 f.). Ob sie einem *οἵτινες οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί εἰσιν* oder demselben Satz ohne *οἱ* entspricht,[42]) d. h. ob damit die Liebhaber Gottes als die vorsatzmäßig Berufenen bezeichnet sind, oder ob von ihnen gesagt sein soll, daß sie in dieser Weise Berufene seien, läßt sich mit grammatischen Gründen allein nicht mit völliger Sicherheit entscheiden. Nur viel wahrscheinlicher ist unter diesem Gesichtspunkt betrachtet das Letztere.[43]) Erst die sachliche Erwägung ergibt die völlige Un-

---

[40]) Rm 1, 6. 7; 6, 2 ff. 17; 8, 2. 9. 11. 15. 23. 26. 31—39 (v. 32 *ἡμῶν πάντων*); 15, 14 f.; 16, 17—19. So in allen Briefen, cf z. B. 1 Kr 1, 2 (berufene Heilige samt allen Anrufern des Namens Christi auf Erden); 1, 18. 26—31; 3, 16 f.; 5, 11. 15. 19.

[41]) Nicht zu vergleichen sind daher Stellen wie 16, 11 „diejenigen Leute aus dem Gesinde des Narcissus, welche Christen sind", oder 2 Kr 1, 1 *τῇ οὔσῃ . . . τοῖς οὖσιν* im Unterschied von denjenigen Gemeinden und Christen, die nicht in Korinth oder in Achaja wohnen; 1 Th 2, 14. Auch ohne *οὖσιν* Gl 1, 22 im Gegensatz zu den jüdischen Gemeinden.

[42]) Cf z. B. Kl 4, 11; andere Participien Eph 2, 13; Rm 4, 24; Jo 1, 12 Bd. IV, 72 A 60.

[43]) An sich können selbstverständlich Prädikate und Prädikative aller Art den Artikel haben (Blaß S. 158 f.), aber doch nur, wo die Deutlichkeit es unbedingt erfordert. Diese aber ist gerade bei *ὁ ὤν* mit Prädikativ gar nicht zu erreichen, da der Artikel zur Anknüpfunk der einem Relativsatz gleichwertigen Apposition unerläßlich ist (Blaß S. 248) und gleich-

möglichkeit der ersteren Deutung. Denn diese würde, da Gott oder Christus der sei es unmittelbar sei es durch seine Boten Berufende ist,[44]) und somit das durch seine Stellung betonte *κατὰ πρόθεσιν* von einem Vorsatz Gottes gemeint ist, den blasphemischen Gegensatz fordere, daß Gott auch unvorsätzlich oder gar gegen seinen Vorsatz Menschen zum Heil berufe oder berufen könne, im Unterschied von welchen dann die Liebhaber Gottes die allein vorsatzmäßig Berufenen wären. Ohne jeden Seitenblick auf die, welche nicht oder noch nicht berufen sind, oder auf solche, die zwar die Einladung empfangen, sie aber zurückgewiesen haben, oder auf solche, welche ihr nur äußerlich, ohne Herzensbekehrung gefolgt sind, oder endlich auf solche, welche sie zwar aufrichtigen Herzens angenommen haben, später aber abfallen, charakterisirt Pl die Liebhaber Gottes als solche, welche einem Vorsatz (Gottes) gemäß berufen sind, und motivirt damit sein Urteil, daß ihnen alles zum Heil gereichen muß. Sie sollen die Berufung, der sie gefolgt sind, nicht als ein zufälliges, nichts verbürgendes Ereignis, sondern als Verwirklichung eines Vorsatzes[45]) dessen halten, der sie berufen hat, und dem, was er durch die Berufung an ihnen getan hat, nicht wie den Menschen so oft, was sie mit oder ohne Vorsatz getan haben, hinterdrein wieder leid wird.[46]) Darauf gründet sich die Zuversicht, daß Gott einen Vorsatz, welchen er durch die Berufung an den Christen zu verwirklichen angefangen hat, auch unter allen Umständen festhalten und völlig an ihnen verwirklichen wird. Was durch den appositiven Participialsatz

---

zeitige Zugehörigkeit des Artikels zum Prädikativ unerkennbar ist. Daher sucht man auch vergeblich nach Fällen, in welchem das so angefügte Prädikativ determinirt zu denken wäre. Cf dagegen Rm 1, 7, wo (s. oben S. 51 und unten Exc. I über den urspr. Text) nicht gesagt ist, daß die Römer **die** in Liebe Gottes berufenen Heiligen sind, als ob es auch im Zorn Gottes berufene Heilige gäbe, oder als ob sie die Einzigen wären, von denen solches gesagt werden kann, sondern nur, daß auch sie so Berufene sind, wie alle Christen (1 Kr 1, 2). 1 Tm 1, 13 nach der LA *τὸν πρ. ὄντα κτλ.* „der ich vormals **ein** Lästerer war"; Kl 4, 11 „welche mir — aus der Beschneidung nur diese — Mitarbeiter (keineswegs die einzigen Mitarbeiter) sind". S. auch unten zu 9, 5. Ein prädikatives *οἱ κλητοί* würde auch völlig aus der Analogie der artikellosen Prädikate und Attribute *υἱοί, τέκνα, κληρονόμοι, συγκληρονόμοι* v. 14—17, *ἅγιοι* v. 27 (cf 1, 6; 1 Kr 1, 2), *ἐκλεκτοί* v. 33 herausfallen.

[44]) S. oben S. 50 A 63 zu 1, 6; Bd IX², 43 A 43 zu Gl 1, 6.

[45]) *πρόθεσις* von Gottes Vorsatz 9, 11; Eph 1, 11; 3, 11: als maßgebend für die Berufung 2 Tm 1, 9. Ausdrückliche Nennung Gottes war in Verbindung mit *κλητός* oder *κλῆσις* entbehrlich, weil sich von selbst verstand, daß Gott der Berufende sei. Eher könnte man v. 29 *ὁ θεός* vermissen. Die Meinung des Orig., der Antiochener (Chrys., Thdrt z. St. und zu 9, 10), auch der Pelagianer (s. Morin, Revue Bénéd. 1909 p. 174), daß unter *πρόθεσις* die Gutwilligkeit und freie Entschließung der Hörer des berufenden Wortes zu verstehen sei, bedarf heute keiner Widerlegung mehr.

[46]) Rm 11, 29; 1 Th 5, 24; 1 Kr 1, 9; 10, 13; 2 Tm 2, 13.

als eine bekannte Voraussetzung der Hauptaussage kurz in Erinnerung gebracht ist, wird durch die Sätze von v. 29 f. entfaltet. Das *ὅτι,* wodurch sie angeknüpft sind, bringt nicht eine Begründung davon, daß die Liebhaber Gottes vorsatzmäßig Berufene sind, sondern dafür, daß sie als solche überzeugt sein dürfen, alles werde ihnen zum Heil ausschlagen.[47]) „Denn, die er zuvor erkannte, bestimmte er auch im voraus dazu, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er ein Erstgeborener unter vielen Brüdern sei." Von den beiden Begriffen *προγινώσκειν* und *προορίζειν* entspricht nur der letztere genau dem Begriff *πρόθεσις,* weil er wie dieser unzweideutig einen Willensakt bezeichnet, und ist daher geeignet, jenen genauer zu bestimmen, cf Eph 1, 11. Der göttliche Vorsatz, von welchem v. 28 nur gesagt war, daß er für die Berufung der Liebhaber Gottes zum Heil maßgebend sei, ohne daß sein Inhalt angegeben wurde, hat zum Inhalt, daß dieselben dem Bilde des Sohnes Gottes d. h. dem Sohne Gottes als ihrem Vorbild oder Urbild gleichgestaltete Menschen seien oder werden.[48]) Hierunter nur die zukünftige Verklärung nach der leiblichen Seite zu verstehen (Phl 3, 28 cf Rm 8, 11. 17. 23), verbietet der Zusammenhang sowohl mit v. 28, wo auf alles Widerwärtige hingewiesen war, was dem Christen im diesseitigen Leben begegnen mag, als mit v. 30, wo nur von diesseitigen Gnadenerweisungen Gottes die Rede ist. Die Gleichgestaltung der Christen mit dem Sohne Gottes als ihrem Urbild umfaßt ihr ganzes Leben in religiöser, ethischer und physischer Beziehung bis zur zukünftigen Verherrlichung auch des Leibes.[49]) Durch alles dies soll erreicht werden, daß der Sohn Gottes als ein Erstgeborener im Kreise vieler Brüder dastehe. Er ist dies schon dadurch geworden, daß an ihn als den ersten und in seiner Art einzigen Sohn Gottes (v. 3. 32) eine Vielheit an ihn gläubiger und durch ihn seine Brüder gewordener Söhne Gottes sich angeschlossen hat (v. 15); und er wird es als der Erstgeborene aus den Toten aufs neue werden, wenn auch sie aus dem Tode zu vollem Leben gelangen

---

[47]) Wie so oft auch bei Pl (Rm 5, 5; 1 Kr 1, 25, auch *διότι* Rm 1, 19) ist *ὅτι* hier nicht ein den Realgrund angebendes „weil", sondern ein „denn", welches einen Erkenntnisgrund, Rechtfertigung eines ausgesprochenen Urteils einleitet, cf Blaß § 78, 6 in.

[48]) Die Verbindung von *σύμμορφος* mit dem Gen. statt des bei allen Kompositis mit *συν-* näherliegenden Dat. (Phl 3, 21, cf oben S. 299 A 90 zu *σύμφυτος*) läßt sich nicht gut deutsch ausdrücken, cf jedoch „seinesgleichen" und oben S. 378 A 50 zu 8, 3. Daß *εἰκών* hier nicht ein Abbild des im Gen. daneben genannte Anderen (Kl 1, 15; 2 Kr 4, 9), sondern diesen als das Original bezeichnet, dessen Ebenbilder die Christen sein sollen (Kl 3, 10; Gen 1, 27), versteht sich von selbst cf oben S. 300 zu 6, 5.

[49]) Gl 4, 19 (Bd IX², 222 f.); 1 Kr 15, 49; 2 Kr 3, 18; Eph 4, 22—24; Kl 3, 10; Phl 3, 21.

werden.[50]) Die Vorherbestimmung hat demnach zu ihrem nächsten Objekt den Sohn Gottes, dies jedoch so, daß darin zugleich mitinbegriffen ist die durch ihn zum Ziel ihrer Bestimmung gelangende Vielheit seiner Brüder, der Kinder Gottes. Sie sind diesmal durch *οὓς προέγνω* bezeichnet und durch *καί* vor *προώρισεν* ist ausgedrückt, daß ihre Vorherbestimmung zur ebenbildlichen Ähnlichkeit mit ihrem erstgeborenen Bruder dem Umstand entspricht, daß Gott sie zu einem Gegenstand seines Vorhererkennens gemacht hat. Um zu verstehen, was damit gesagt sein will, muß vor allem bedacht sein, was es bedeutet, wenn von dem Allwissenden, obwohl er dies ist, gesagt wird, daß er bestimmte Personen im Unterschied von anderen erkenne oder erkannt habe. Entsprechend dem in der Bibel so häufigen intensiven Gebrauch von *γινώσκειν* (oben S. 339 zu 7, 7), bezeichnet Pl damit überall ein seinen Gegenstand aneignendes Erkennen, und zwar ein innergeschichtliches Verhalten Gottes, wodurch der Mensch aus seiner Entfremdung von Gott in den Bereich der Liebe Gottes gerückt wird. Es bildet die Voraussetzung sowohl der menschlichen Erkenntnis Gottes als der Liebe zu Gott.[51]) Ja, die Liebe zu Gott ist nach 1 Kr 8, 3 das Merkmal, an welchem man erkennt, daß einer von Gott in diesem tieferen Sinn erkannt worden ist. Dann kann auch hier, ohne daß dies als selbständiger Satz ausgesprochen wurde, als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß die Liebhaber Gottes, wie die Christen in der Hauptaussage von v. 28 genannt waren, Gegenstand eines solchen Erkennens Gottes seien. Wenn dieses hier als ein *προγινώσκειν,* also als ein der Existenz seines Gegenstandes vorangehendes Erkennen Gottes bezeichnet wird, so ändert das nichts an der Bedeutung des darin enthaltenen *γινώσκειν.* Als unstatthafte Eintragung ist vor allem der Gedanke abzuweisen, daß Gott von Ewigkeit her oder überhaupt vor der Berufung der Kinder Gottes vorausgewußt habe, daß sie der Berufung zum Heil im Glauben folgen und ihrem anfänglichen Glauben bis ans Ende treu bleiben werden, woraus sich dann weiter die Folgerung ergibt, daß Gott diese einzelnen Personen, deren Glaubensgehorsam er voraussah, im Unterschied von anderen, welche er doch auch durch dasselbe Ev berufen hat, zur Gleichgestaltung mit Christus

---

[50]) Rm 8, 11. 23; Kl 1, 18; 1 Kr 15, 20—23; Hb 1, 6; 2, 10 ff.; Ap 1, 5. Besonders aus 1 Kr 15, 20 ff. 45 ff. sieht man, daß die Vorstellung von Christus als dem erstgeborenen Bruder der durch ihn Erlösten und als dem zweiten Adam, dem Stammvater einer neuen Menschheit, trotz der Verschiedenheit der hier und dort zu grunde liegenden Vergleichungen wesentlich dasselbe Verhältnis ausdrückt.

[51]) Gl 4, 9 (Bd IX², 208); 1 Kr 8, 3; 13, 12; 2 Tm 2, 19 (im Citat). Es ist zu beachten, daß an allen diesen Stellen das Verb nicht im Praes., sondern im Aor. oder Perf. steht (cf auch 2 Kr 5, 21), und daß das manchmal ähnlich gebrauchte *οἶδα* gleichfalls ein Perf ist.

vorherbestimmt habe. Abgesehen davon, daß diese sehr wesentlichen Gedanken ausgesprochen werden mußten, damit der Leser sie sich zu eigen mache, und daß, wenn οὓς προέγνω einen engeren Kreis unter den κλητοί abgrenzen sollte, gleich hinter οὓς προέγνω ein τούτους viel notwendiger war, als hinter den folgenden Relativsätzen, würde durch diese Eintragung die konstante Bedeutung von γινώσκειν mit persönlichem Objekt, welche auch προγινώσκειν in gleicher Verbindung sonst überall bewahrt,[52]) ausgeschlossen sein. Es würde nicht mehr ein willentliches, sich selbst seine Objekte setzendes Erkennen Gottes sein, sondern ein bloßes Wissen, dem seine Objekte von der Wirklichkeit aufgedrängt werden. Was der Ap. wirklich sagt, ist dies, daß die Gott liebenden Christen, indem Gott sie, schon ehe sie existirten, zu einem Gegenstand seines Liebesgedankens gemacht hat, von Gott auch dazu bestimmt wurden, seinem Sohne als ihrem Urbild und erstgeborenen Bruder allseitig gleichgestaltet zu werden. Während προέγνω auf den vorgeschichtlichen Anfang des Verhaltens Gottes zu ihnen zurückweist, weist συμμόρφους τῆς εἰκόνος κτλ. auf die innergeschichtliche Verwirklichung des Liebesgedankens Gottes bis zum letzten Ziel hin. Was aber zwischen jenem Anfang und diesem Ziel Gott an ihnen getan hat, sagen die Sätze (30): „Welche er aber zuvorbestimmte, die berief er auch; und welche er berief, die rechtfertigte er auch; welche er aber rechtfertigte, die verherrlichte er auch“. Da der Aorist ἐδόξασε nicht anders wie die vorangehenden Aoriste verstanden werden kann, also ein Tun Gottes bezeichnet, welches die Glieder der Gemeinde bereits erlebt haben, so ist damit auch nicht das allen diesseits Lebenden und selbst den bereits verstorbenen Christen noch bevorstehende δοξασθῆναι (v. 17—19) gemeint, sondern die durch den Empfang des Geistes bewirkte innere Neubelebung und Befreiung (v. 2. 10; 2 Kr 3, 18; Eph 3, 16). Weil sie an dem solches wirkenden Geist den Anfang und die Bürgschaft der zukünftigen völligen Verherrlichung besitzen (v. 23), kann die Neugeburt, welche die Christen erlebt haben, auch ein δοξασθῆναι genannt werden, sogut wie umgekehrt die noch bevorstehende allseitige Vollendung des Christenstandes mit demselben Wort υἱοθεσία benannt wird (v. 23), welches sonst von der diesseitigen Erhebung in die Gotteskindschaft gebraucht wird (v. 15; Gl 4, 5 s. oben S. 409).

Obwohl der mit 7, 25 begonnene Gedankengang erst mit 8, 39

---

[52]) Ergänzung eines zweiten Akk. oder Objektsprädikats ist ebenso unerlaubt wie überflüssig auch Rm 11, 2 s. dort; 1 Pt 1, 20, oder AG 26, 5 von einer dem Moment der Rede vorangehenden persönlichen Bekanntschaft; oder Sap 8, 8; Herm. sim. VII, 5 (Ereignisse vorauswissen). Wie Pl den ihm angedichteten Gedanken hätte ausdrücken müssen, mag man Gal 3, 8; Herm. mand. IV, 3, 4 sehen.

sein Ende erreicht, erscheint es wegen der irrigen Folgerungen, die man aus den Sätzen von v. 28f. so manchmal gezogen hat, doch notwendig, an dem mit v. 30 erreichten Ruhepunkt, wie es im Verlauf der Einzeluntersuchung bereits beiläufig geschehen ist, noch einmal zu fragen, wer die Leute sind, von welchen Pl alles das zu sagen wagt, was er in 8, 2—39 geschrieben hat. Niemand kann bestreiten, daß das vorherrschende, zuweilen jedoch durch ein Du (2) und ein Ihr (9—11. 13. 15), zweimal auch durch ein Ich des Schriftstellers (18. 38) unterbrochene Wir den Apostel zunächst mit den römischen Christen ohne Unterschied zusammenfaßt. Da aber keine einzige der hier vorliegenden Aussagen etwas dem Pl und den ihm persönlich meist unbekannten Mitgliedern der römischen Gemeinde Eigentümliches enthält, und da Pl in der Tat in allen seinen Gemeindebriefen Gleiches oder Ähnliches von den Angehörigen der verschiedensten Gemeinden in ihrer Gesamtheit sagt (s. oben S. 415 A 40), so ist klar, daß er die Glieder der christlichen Gemeinden als solche auch als „Berufene Jesu Christi" (1, 6), „in Liebe Gottes" oder „vorsatzmäßig berufene Heilige" (1, 7; 8, 27. 28), als „Erwählte" (8, 33), von Herzen gehorsam gewordene Knechte Gottes (6, 17; 16, 19), in folge Glaubens gerechtfertigte (5, 1; 8, 30), mit Gott versöhnte (5, 9—11), in und unter der Gnade stehende (5, 2; 6, 14. 15), mit dem hl. begabte, in der Taufe der Sünde abgestorbene und an dem Leben des auferstandenen Christus real beteiligte Kinder Gottes betrachtet (5, 5; 7, 1—6; 8, 2. 9—11. 15—18). Daß Pl dies alles mit volltönenden Worten sagt, was heute kein gewissenhafter Prediger von den Angehörigen einer Gemeide oder größeren Kirchengemeinschaft ohne jede Einschränkung zu sagen wagen würde, mag uns in Anbetracht der veränderten Verhältnisse weniger unbegreiflich erscheinen, findet aber keine befriedigende Erklärung darin, daß es zu jener Zeit keine geborenen Gemeindeglieder gab, und daß wegen der schwierigen Lage der Gemeinde ein starker persönlicher Entschluß dazu gehörte, sich ihr anzuschließen. Denn der Apostel wußte aus Erfahrung, daß trotzdem falsche Brüder in die Gemeinden eindrangen (Gl 2, 4; 1 Kr 11, 13ff.; Rm 16, 17f.); er sah sich veranlaßt, immer wieder auf die Gefahr hinzuweisen, daß Glieder der Gemeinde durch Rückfall in alte Sünden des ewigen Lebens verlustig gehen (Rm 6, 16; 8, 13; 1 Kr 6, 9f.); er erlebte mehr als einen förmlichen Abfall einzelner von dem anfangs bekannten Glauben (1 Tm 1, 19f.; 5, 15; 6, 3ff.; 2 Tm 2, 17f.; 4, 10. 14) und erwartete ein Umsichgreifen dieser Erscheinungen (2 Th 2, 3; 1 Kr 11, 19; 1 Tm 4, 1ff.; 2 Tm 4, 1ff.; 2 Tm 4, 3f.; AG 20, 29). Was ihm trotz alle dem jene, von allen schmerzlichen Ausnahmen und schlimmen Möglichkeiten absehende Betrachtung des allgemeinen Gnadenstandes der Bekenner des Christen-

glaubens möglich machte, waren nicht im großen und ganzen ideale Zustände der Gemeinden, sondern sein idealer Glaube an die Wahrheit des Ev, in welchem allen Menschen ohne Unterschied das gleiche Heil von Gott in vollem Ernst angeboten wird (Rm 1, 14; 10, 18; 1 Tm 2, 4), und an die Wirksamkeit der von Christus gestifteten Taufe (Rm 6, 2 ff.; Gl 3, 27; Kl 2, 11 ff.), vor allem aber an die Einheitlichkeit des Objekts des im Erlösungswerk und in der Berufung durch das Ev offenbar gewordenen Liebeswillens Gottes. An letzterem Gedanken hält Pl überall fest; es macht z. B. keinen sachlichen Unterschied aus, ob er als Objekt der Versöhnung und Erlösung durch Christus die Welt (2 Kr 5, 14. 19) oder die Gemeinde (Eph 5, 25—27) oder sich und seine jeweiligen Leser (Rm 5, 8—11) nennt. Objekt des auf das Heil der Menschen gerichteten Liebeswillens Gottes auf allen Stufen seiner Verwirklichung ist nach Pl in erster Linie Christus, dieser aber als Erstgeborener einer Vielheit von Brüdern, oder nach anderem Gleichnis als der dem Isaak vergleichbare und ein ganzes Abrahamsgeschlecht repräsentirende Erbe aller Verheißungen (Gl 3, 16. 29), oder als der dem Adam vergleichbare Anfänger einer neuen Menschheit (oben S. 273 A 47; 276 A 49). Was wir Eph 1, 4 f. von der Erwählung der Gemeinde in Christus und ihrer Vorherbestimmung zur Gotteskindschaft durch Christus vor Gründung der Welt lesen, liegt vollständig auch in Rm 8, 28b—30. Durch die erfahrungsmäßig feststehende Tatsache, daß nicht alle menschliche Individuen in die durch Christus erneuerte Menschheit übergehen, hat Pl sich weder an der vorliegenden Stelle noch in c. 9—11 noch irgendwo sonst verleiten lassen, die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingungen, an welche das Ev das Heil knüpft, auf göttliche Determination der Individuen zurückzuführen, oder mit anderen Worten das Ev zur Lüge zu machen, durch welches Gott selbst allen, die es zu hören bekommen, das Heil anbietet und sie alle seinem Vorsatz gemäß zum Heil beruft, und welches auch für das Gericht Gottes über die, welche es zeitlebens nicht gehört haben, maßgebend sein wird (Rm 2, 16).[53]) Ihm wie dem Herrn selbst ist die für den dürren Menschenverstand äußerst bequeme Lösung der hier vorliegenden Probleme, welche der Determinismus bietet, stets fremd geblieben. Nur vermöge einer auf einzelne aus ihrem Zusammenhang gerissene Worte beschränkten, auch im einzelnen wenig sorgfältige Exegese hat man dem Ap. den Gedanken

[53]) Cf oben S. 132. 134; in bezug auf die Lehre Jesu Bd I², 437 ff. 473. 481 f.; Bd IV, 202. 363. 519 f. Wie wenig die Betonung der universalen Absicht des Heilswerkes die Wärme beeinträchtigt, mit welcher dieselbe auf die einzelne Person bezogen werden muß, um des Heils gewiß zu machen, zeigt gerade Pl mehr als irgend ein anderer Schriftsteller des NT, cf z. B. Gl 2, 19 f. mit Rm 8, 35—39; 1 Tm 1, 12—16.

einer partikularen Prädestination angedichtet d. h. die Lehre von einer göttlichen Vorherbestimmung einer beschränkten Zahl von Individuen zur Seligkeit, sei es mit oder ohne Begründung derselben durch Gottes Vorherwissen um den Glauben oder Unglauben der Hörer des Ev.

Im Rückblick auf alles, was von Verwirklichungen des auf sie gerichteten Liebeswillens Gottes, welche die Christen bereits erfahren haben, v. 28^{b}—30 angeführt ist, fragt der Ap. (31): „Was werden wir nun zu diesen Tatsachen sagen?“ und leitet damit über zu einer rednerisch schwungvollen Ausführung des Gedankens von 28^{a}. Dabei aber greift er ebenso wie in der verwandten Darlegung 5, 1—11 mehrfach auch auf die den Erfahrungen der Christen zugrunde liegenden objektiven Heilstatsachen zurück. Der ersten einleitenden Frage folgt die zweite: „Wenn Gott für uns ist, wer wird dann gegen uns sein?“ Da die Voraussetzung dem Christen gewiß ist, braucht die Antwort nicht erst ausgesprochen zu werden: „Niemand kann dies mit Aussicht auf Erfolg tun.“ Der an *ὁ θεός* nachträglich in loser relativischer Form angehängte Satz [54]) charakterisirt das Subjekt der dadurch eingeleiteten dritten Frage (32): „Er, der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ihn zum besten unser aller hingab — wie wird er nicht auch mit ihm uns das All schenken?“ Der Ausdruck soll offenbar an das Wort Gottes an Abraham nach der Opferung Isaaks erinnern,[55]) womit es denn auch zusammenhängen wird, daß als die Gabe, welche die Christen von Gott zu erwarten haben, die ganze Welt genannt wird. Denn dies heißt *τὰ πάντα* und nicht wie *πάντα* alles beliebige, was sie etwa bedürfen und begehren mögen. Dem Abraham und seinem Geschlecht, zunächst also dem von seinem Vater in den Tod dahingegebenen Sohn hat Gott den Besitz „der Welt“ verheißen.[56]) Nächster Erbe dieser Verheißung ist Christus (Gl 3, 16), aber Miterben Christi sind die Christen (Rm 8, 17; 4, 16; Gl 3, 29; 4, 7). Sie, die jetzt Leidenden sollen die Erde (Mt 5, 4) oder die zukünftige Welt (Hb 2, 5) besitzen. Ebensowenig wie die zweite und dritte Frage bedarf auch die vierte (33^{a}) einer ausdrücklichen Antwort: „Wer wird gegen Auserwählte Gottes Anklage erheben?“ Die Artikellosigkeit von *ἐκλεκτῶν θεοῦ* (cf Kl 3, 12; Tt 1, 1) kann natürlich nicht zweifelhaft machen, daß die Christen

---

[54]) S[1] Ephr. dafür „und wenn er seinen eigenen Sohn nicht . . .“. Im NT nur hier *γέ* mit Pron. rel., dagegen *εἴγε* bei Pl 4 oder 5mal. — DGdg *ὅς* (ohne *γε*) *οὐδὲ τοῦ* (om. Gg) *ἰδίου υἱοῦ ἐφείσατο.*

[55]) Gen 22, 16 hebr. „weil du dies getan und deinen einzigen Sohn nicht verschont hast“, LXX *τοῦ υἱοῦ σου ἀγαπητοῦ* (= יְחִידְךָ cf Bd I[2], 145 A 68) mit dem Zusatz *δι' ἐμέ.* Pl *τοῦ ἰδίου υἱοῦ* im Sinn von *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* 8, 3, welches letztere hier übel lauten würde.

[56]) Rm 4, 13 cf Gen 12, 7; 13, 15. 17; 15, 18; 22, 17; 26, 3—5.

gemeint seien, läßt aber ihre Qualität, welche es als schier undenkbar erscheinen läßt, daß einer es wagen sollte, sie zu verklagen, daß sie nämlich solche sind, die Gott auserkoren, aus der Masse der Menschheit zu besonderer Bestimmung ausgesondert hat, stärker hervortreten. Ob die Erwählung hier von der geschichtlichen, mit der Berufung zusammenfallenden, oder von der vorgeschichtlichen, mit der *πρόγνωσις* und *πρόθεσις* identischen Aussonderung aus der Welt zu verstehen sei,[57]) ist nicht möglich zu entscheiden, da auf beides v. 28^b—30 hingewiesen war, ist aber auch eine für den Zusammenhang gleichgiltige und im Sinne des Pl gar nicht aufzustellende Alternative, da es sich bei dieser Frage nicht um zwei von einander unabhängige Handlungen Gottes fragt, vielmehr die eine nur die reale Verwirklichung des durch die andere gesetzten idealen Verhältnisses ist. Eine fünfte Frage (34^a *τίς ὁ κατακρίνων*) wird durch die Behauptung: *θεὸς ὁ δικαιῶν* (33^b) eingeleitet. Denn letztere Worte mit der vierten Frage (33^a) zu verbinden und ebenfalls als Frage zu fassen, die dann selbstverständlich zu verneinen wäre, empfiehlt sich nicht. Beide Fragen zusammen könnten nur den Sinn haben: „Wird etwa Gott, welcher rechtfertigt, gegen Erwählte Gottes Anklage erheben?“ Abgesehen davon, daß dann ausgesprochen sein sollte, daß die rechtfertigende Tätigkeit Gottes sich auf dieselben Personen beziehe, gegen welche ein anderer als Ankläger auftreten möchte, was den Artikel vor *ἐκλεκτούς* und *αὐτούς* hinter *δικαιῶν* erfordern würde, ist ja in der Frage von v. 33^a selbst schon durch *θεοῦ* der Gegensatz zu dem etwaigen Ankläger genügend ausgedrückt. Und wie sonderbar die abgewiesene Vorstellung, daß Gott der oberste Richter zugleich als Ankläger, man wüßte nicht vor welchem Richter auftrete! Fassen wir dagegen *θεὸς ὁ δικαιῶν* als Behauptung, so gewinnen wir auch erst an *ὁ κατακρίνων* in der dadurch eingeleiteten Frage einen reinen Gegensatz zu *δικαιῶν*. Gerechtsprechen und Verurteilen sind gegenteilige Tätigkeiten des Richters. Die Rede wird nur lebhafter dadurch, daß statt einer Subordination der Behauptung unter die Frage etwa wie v. 31 durch ein *εἰ*, dem Leser überlassen bleibt, aus dem scharfen Kontrast das Verhältnis beider zu erkennen: „Wenn oder wo Gott der Freisprechende ist, wer wird

---

[57]) Ersteres 1 Kr 1, 26—28; 1 Th 1, 4 = 2 Th 2, 13 (cf Wohlenberg Bd XII^2, 160) cf 2 Pt 1, 10; Jk 2, 5 und dazu alle die Stellen, wo von der Erwählung der Apostel, Israels u. dgl. die Rede ist, oder wo *ἐκλεκτός* hinter *κλητός* gestellt ist Ap 17, 14. Letzteres im NT unzweideutig nur Eph 1, 4, nicht ebenso 1 Pt 1, 1f. — Nicht unwahrscheinlich ist, daß Pl, wie Hofm. annimmt, Sach 3, 2 im Sinn hat, wo Satan, der vor dem Engel Jahvehs als Ankläger gegen den Hohenpriester Josua auftritt, zu hören bekommt: „Es schelte dich Jahveh, der Jerusalem erwählt. Ist dieser nicht ein aus dem Feuer gerissenes Scheit?“ Cf Amos 4, 11; 1 Kr 3, 15. Solche Hölzer sind mehr oder weniger alle Christen.

dann oder da der Verdammende sein?“ [58]) Sind wir schon durch v. 32[b] an das Ende der Zeit versetzt, und durch das Fut. *ἐγκαλέσει*, welches an sich mehr logische als temporale Bedeutung haben könnte, jedenfalls nicht in die Gegenwart zurückversetzt, so wird auch dieser Satz auf das Endgericht zu beziehen, unter *δικαιοῦν* also nicht die Rechtfertigung der Glaubenden in der Gegenwart zu verstehen sein, welche Pl ja auch nicht unter dem Bilde eines Gerichtsaktes vorstellt, bei welchem die Einen freigesprochen, die Anderen verurteilt werden (s. oben S. 204 ff.), sondern die endgiltige Entscheidung des göttlichen Richters.[59]) Dann wird Gott seinen Erwählten als der sie gerecht erklärende Richter sich darstellen. In der Hoffnung darauf können sie schon jetzt die herausfordernde Frage tun, wer dann der sie verurteilende Richter sein könnte. Als Ankläger könnte man sich allenfalls den Teufel[60]) oder auch das eigene Gewissen der vor Gottes Tribunal gestellten Christen wie der Heiden (2, 15 f.) vorstellen, welche doch beide den Christen gegenüber zum Schweigen gebracht sind. Hier aber fragt es sich um einen Richter, welcher das freisprechende Urteil Gottes umstoßen könnte. Der einzige denkbare Richter neben Gott wäre Christus, von dem allerdings die Christen auch als von dem Richter am letzten Tage zu reden wissen. Aber man braucht nur die Frage aufzuwerfen, ob etwa dieser dem freisprechenden Urteil des Vaters widersprechen könne, um damit auch ihre Verneinung auszusprechen. In diesem Sinne schließt sich die sechste Frage an (34[b]): „Etwa Christus (Jesus), der Gestorbene, vielmehr auch Auferstandene, der zur Rechten Gottes ist, der auch fürbittend für uns eintritt?“ [61])

---

[58]) Diese Verbindung wird auch durch Jes 50, 8 f. bestätigt, woran, wie schon Abstr erkannte, Pl sich angeschlossen zu haben scheint, und zwar ohne ersichtliche Vermittlung durch LXX. Nach Hebr.: „Nahe ist mein Gerechtsprecher; wer wird mit mir rechten“ etc., dazu noch v. 9 „Siehe der Herr Jahveh wird mir helfen; wer wird mich verurteilen“ (יַרְשִׁיעֵנִי). Entsprechend dem *δικαιῶν* ist auch *κατακρίνων*, nicht mit W.-H. u. a. *κατακρινῶν* zu schreiben. Ein Fut. ist entbehrlich. Auch wenn man *ἔσται* ergänzen wollte, bliebe die Frage die, wer betreffenden Falls der Verdammende sein sollte, nicht, was der Richter in Zukunft tun werde.

[59]) Rm 2, 6—13; 14, 10; 1 Kr 4, 4 f.; Gl 5, 5; 2 Tm 4, 8.

[60]) Cf Eph 4, 27 (?); 1 Tm 3, 6; 1 Pt 5, 8; Ap 12, 10; Jo 12, 31 Bd IV. 511; auch vorhin A 57.

[61]) So als Frage faßten diesen Satz, wie es scheint, schon Abstr, deutlicher Aug. doctr christ. III, 3, 6; Griesbach, Lachmann, welche gleichzeitig aber auch *θεὸς ὁ δικαιῶν* als Frage gefaßt wissen wollten, was doch nicht angeht (s. vorhin A 58 und im Text), sowie Hofm., der jenen Fehler vermeidet. Die äußerliche Ähnlichkeit der Worte hinter *κατακρίνων* mit *θεὸς ὁ δικ.* kann nicht verleiten, *Χριστὸς — ὑπὲρ ἡμῶν* als eine die Frage von v. 35 vorbereitende Behauptung zu nehmen. Denn man müßte nach jener scheinbaren Analogie übersetzen: „Christus Jesus ist der Gestorbene“, was doch offenbar absurd ist, und dürfte nicht den Gedanken unterschieben:

Die siebte Frage (35ᵃ): „Wer wird uns von der Liebe Christi trennen?" setzt sich ebenso, wie die fünfte in der sechsten, in einer achten und letzten fort (35ᵇ): „(Wird dies etwa vermögen) Bedrängnis oder Einengung oder Verfolgung, oder Hunger oder Nacktheit, oder Gefahr oder Schwert?" Obwohl die vorige Frage, aus welcher diese letzte zu ergänzen ist, nach einer Person fragte, welche solches fertig bringen könnte, wird hier doch im Gegensatz zu dem abstrakten Begriff der Liebe Christi, welche die Christen zu erfahren bekommen, eine Reihe von Lebenslagen und Zuständen aufgezählt, welche den Christen das Bewußtsein, Gegenstand der Liebe Christi zu sein, trüben könnten, aber nicht sollen. Daß sie solche Prüfungen reichlich durchzumachen haben, ist dabei als bekannt vorausgesetzt (cf 5, 3), und als ob dies ausgesprochen wäre, schließt sich eben hieran der Hinweis auf Worte aus Ps 44, 23, welchen die Leiden der Christen in der Jetztzeit entsprechen.[62]) Was das unter die Völker zerstreute, um seiner Religion und seines Kultus willen von den Heiden gehaßte und verhöhnte Israel glaubte vor Gott bezeugen zu dürfen (Ps 44, 10 – 22), nimmt Pl für die ganze Christenheit auf Erden in Anspruch: „Um deinetwillen werden wir hingemordet den ganzen Tag, wurden wir wie Schlachtschafe gerechnet." Da vorher von der Liebe Christi, nicht Gottes, zu uns gesagt war, wird Pl auch das vom Psalmisten an Gott gerichtete „Du" seinerseits auf Christus bezogen haben (cf 10, 12 f.; 14, 11). Dies bestätigt auch der Fortgang der Rede (37): „Aber in allen diesen (Dingen oder Lebenslagen) gewinnen wir einen glänzenden Sieg[63]) durch den, welcher uns geliebt hat."[64]) Also nicht durch

---

„Christus ist für uns gestorben" etc. cf 4, 25. — *Ἰησοῦς* hinter *Χρ.* (om. BDK, meiste Min, S¹·³, Iren. lat. III, 16, 9, Hil. Abstr, Ambros. u. a.) wurde leichter getilgt, als zugesetzt. In ähnlichem Zusammenhang 5, 6. 8; 6, 4. 8. 9; 14, 9. 15 hat niemand es zugesetzt. Es wird also von Pl geschrieben sein, um neben der hocherhabenen Stellung, welche der Messias jetzt einnimmt, das Bild des Menschen, der gestorben ist, lebendig vor Augen zu stellen, cf 8, 11. — Vor *ἐγερθείς* wird das äußerst mannigfaltig bezeugte *καί* (om. ℵABC) festzuhalten sein; wahrscheinlich auch hinter dem ersten *ὅς*, wie hinter dem zweiten.

[62]) Buchstäblich nach LXX, aber auch genau nach Hebr. Selbstverständlich heißt כָּל־הַיּוֹם wirklich „den ganzen", nicht „jeden Tag", aber der Tag vom Morgen bis zum Abend ist doch nur ein Bild oder Beispiel der ununterbrochenen Fortdauer, wie sonst etwa Tag und Nacht 1 Th 3, 10 = *ἀδιαλείπτως* 5, 17.

[63]) Das *ὑπέρ* in dem vor Pl in der Literatur noch nicht nachgewiesenen, hier, wie *νικᾶν* so oft in der Ap, des Objekts ermangelnden *ὑπερνικᾶν* ist auch nicht auf ein hinzuzudenkendes Objekt zu beziehen, sondern bezeichnet wie in *ὑπερισχύειν*, wo es ohne Gen. oder Acc. obj. steht (Dan 3, 22), das Überschreiten jedes gewöhnlichen Maßes, cf *ὑπεραυξάνειν* 2 Th 1, 3, *ὑπερπερισσεύειν* Rm 5, 20.

[64]) Die ganz auf den Occident beschränkte, dort allerdings von jeher herrschende LA *τὸν ἀγαπήσαντα* (Dg, dg Vulg und von Tert. Scorp. 13 an alle

eigene Kraft, sondern durch Christus gelingt ihnen dies; andrerseits aber doch nicht ohne ihr Vertrauen auf die Macht der Liebe Christi. Daher dient der kühnen Behauptung der Satz zur Be-Bestätigung (38 f.): „Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften (d. h. dienende oder gebietende Geister), weder gegenwärtige noch zukünftige (Ereignisse oder Dinge), weder Kräfte, sei es solches was hoch ist, oder solches was tief ist,"[65]) noch irgend ein anderes Geschöpf uns

---

alten Lat entweder *pro eo* oder *propter eum*, erst bei Aug. zuweilen *per eum*, bei Ephr. ist *propter eam*, l. *eum* offenbar nur eine der vielen Eintragungen der lat. Vulg seitens der Mechitharisten; S[1] hat בד, also *διὰ τοῦ*), ist Assimilation an *ἕνεκεν σοῦ* v. 36, entspricht auch schwerlich der Denkart des Ap. Er spricht wohl von Leiden und Opfern um Christi willen (2 Kr 4, 11; Phl 3, 7 f. wie hier v. 36): dagegen erfreuliche Erfolge und Leistungen oder Überwindung von Schwierigkeiten pflegt er auf Christus oder Gott als wirkende Ursache zurückzuführen und dies durch *διά* c. gen. auszudrücken 1 Kr 15, 57; 2 Kr 1, 5; 3, 4—6; Gl 6, 14 cf Rm 7, 25, oder auch durch *ἐν* Rm 15, 17; 1 Kr 4, 15; 15, 31; 2 Kr 2, 14—17; Phl 3, 3; 4, 13.

[65]) An dem Text, wie er oben nach Tschd., W.-Hort u. a. zu grunde gelegt wurde, braucht nicht geändert zu werden. Doch ist zu bemerken: 1) Der Sing. *ἄγγελος* (DG, dg u. a. Lat, nicht sicher Kopt) wird Assimilation an die Singulare vorher sein. 2) Der Zusatz *οὔτε ἐξουσία* (D hinter *ἄγγελος*, nicht so Gdg) ist um so verdächtiger, als *οὔτε ἐξουσίαι* in C, einige Min u. Citaten, auch S[3] mit Asterisk hinter *ἀρχαί* offenbar aus Erinnerung an Kl 1, 16; 2, 15; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; 1 Kr 15, 24 (Tt 3, 1) geflossen ist. 3) Unsicher erscheint auch *οὔτε δυνάμεις*, denn abgesehen davon, daß daneben *δύναμις* nicht unerheblich bezeugt ist (D*dg u. a. Lat), könnte seine schwankende Stellung teils hinter *μέλλοντα* (אABCDG, S[3], Kopt, fast alle Lat etc.), teils hinter *ἀρχαί* (KL, Masse der Min, S[1] Goth, also antioch. Rec.) es verdächtig machen, so daß vereinzelte Min, die es fortlassen, das Ursprüngliche bewahrt hätten. So Könnekke S. 25. Aber *δυνάμεις* konnte, wenn man darunter Geister verstand, in Erinnerung an Eph 1, 21; 1 Kr 15, 24; 1 Pt 3, 22 (cf 2 Th 1, 7) ebenso zu *ἄγγελοι* und *ἀρχαί* zu gehören scheinen, wie in folge solcher Erinnerungen *οὔτε ἐξουσία* oder *ἐξουσίαι* dort zugesetzt wurde. Die viel stärker bezeugte Stellung hinter *μέλλοντα* verbürgt aber, daß *δυνάμεις* hier eben nicht persönliche Geister bezeichnen soll, sondern Naturkräfte und gewaltige Naturerscheinungen wie Sturm, Gewitter, Erdbeben (cf Bd I[2], 661 A 13). Daß die Aneinanderreihung gegensätzlicher Paare mit *οὔτε δυνάμεις* aufgegeben ist, und dann dahinter in *οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος* wieder aufgenommen wird, spricht eher gegen als für nachträgliche Enschiebung gerade an dieser Stelle. Die Störung der Symmetrie ist aber auch nicht so groß, daß sie dem Pl nicht zuzutrauen wäre. Bezeichnet *ὕψωμα* seiner Bildung nach und wie 2 Kr 10, 5 nicht die hohe Stellung oder die Ausdehnung nach oben, sondern die Höhe in konkretem Sinn, etwas was hoch ist oder oben ist, so wird auch *βάθος* nicht die tiefe Lage oder die Ausdehnung nach unten (Eph 3, 18), sondern die Tiefe in konkretem Sinn, das was tief unten liegt, oder den Abgrund bedeuten (1 Kr 2, 10; Ap 2, 24). Die Höhe sendet z. B. den zündenden oder tötenden Blitz herab, die Tiefe schleudert die Lava des Vulkans empor. Sind hiemit die Begriffe *δυνάμεις, ὕψωμα, βάθος* richtig verstanden, so sind auch die beiden letzteren dem ersteren untergeordnet und sind trotz einer gewissen Ungleichartigkeit als Entfaltung von *δυνάμεις* anzusehen, und über diese Teilung der welterschütternden Kräfte in solche, die von

trennen kann von der Liebe Gottes in Christus Jesus unserem Herrn". Während v. 37 an die Liebe erinnert wurde, die Christus uns zur Zeit seines Erdenlebens und zumal durch sein Sterben für uns bewiesen hat (cf Gl 2, 20), wird hier die in dem erhöhten Christus für immer gegenwärtige und für die Erlösten jederzeit hilfreich tätige Liebe Gottes gepriesen[66]) als die allen feindlichen Gewalten überlegene Macht und zugleich als das höchste Gut, welches die Glaubenden unverlierbar besitzen.

Mit ähnlichen Gedanken wie der zweite Abschnitt des Briefes (5, 1—11) schließt der 5, 12 begonnene dritte (8, 31—39). Je tiefere Blicke in das persönliche Leben des Christen der Ap. in diesem getan, und je schärfer er darin die Gegensätze, in welchen es sich bewegt, beleuchtet hat, in um so höherem Ton und um so volleren Akkorden läßt er ihn ausklingen.[67]) Aber ganz erschöpft ist das in 1, 16f. enthaltene Thema auch hiemit noch nicht. Wenn dort auch nicht, wie man gewöhnlich angenommen hat, den Juden im Gegensatz zu den Griechen eine Priorität in bezug auf das im Ev enthüllte Heil zugesprochen war, so war doch auf die geschichtliche Ordnung hingewiesen, in welcher das Heil der in Nationen geteilten Menschheit durch das Ev dargeboten werden sollte und tatsächlich dargeboten wurde. Es wurde ferner 3, 1—3 (cf 2, 25) mit großem Nachdruck, im Gegensatz zu dem gegenteiligen Schein, den die Ausführungen des ersten Abschnittes hervorriefen, der religionsgeschichtliche Vorrang Israels anerkannt. Es wurde auch 5, 20f. daran erinnert, daß die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus an keinem andaren Ort als im jüdischen Volk stattgefunden habe, und wurde behauptet, daß dies für die Alleinherrschaft der

---

oben, und solche die aus der Tiefe hervorbrechen, hinweg schließt sich *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* mit *οὔτε δυνάμεις* zu einem letzten Paar zusammen. — Zu dem zweiten Paar *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί* ist zu bemerken, daß beide Begriffe moralisch neutral sind. Es gibt nicht nur gute, sondern auch böse *ἄγγελοι* (2 Kr 12, 7; Ap 9, 11; 2 Pt 2, 4; Job 2, 1ff.), daher die häufige Näherbestimmung von *ἄγγελος* durch *τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου, ἅγιος, ἐκλεκτός*, und die Möglichkeit von Sätzen wie Gl 1, 8; 1 Kr [6, 3] 11, 10). Zu den *ἀρχαί* gehören auch gute Geister, wie z. B. Michael der *ἀρχάγγελος* Dan 10, 13; 12, 1; Judae 9; Ap 12, 7 und die Engel, die über einzelne Gebiete des Naturlebens gesetzt sind Ap 11, 6. Gleichviel, wie fließend oder erstarrt die Vorstellungen von den Engeln bei Pl und in der Gemeinde der Apostelzeit gewesen sein mögen, so steht doch außer Frage, daß der Gegensatz von *ἄγγελοι* und *ἀρχαί* d. h. dienender und herrschender Geister, welcher mit dem Gegensatz guter und böser Geister keineswegs zusammenfällt, sondern sich mit demselben kreuzt, dem Anschauungskreis der ältesten Christenheit angehört.

[66]) Ähnlich ist der Übergang von 5, 6f zu 5, 8ff.; cf auch Jo 10, 28—30.

[67]) Dem Eindruck des Triumphgesangs 8, 31—39 auf ein poetisches Gemüt verdanken wir Paul Gerhardts herrliches Lied „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich", in dessen Strophe 7—8 auch Rm 8, 15f. 26f. verwertet sind.

Gnade im ganzen Bereich der neuen Menschheit wesentlich sei. Aber doch nur beiläufig war dies alles berührt worden und in c. 6—8 fehlten selbst Andeutungen davon. Wenn Pl der Jude vor christlichen Lesern, die, wie so oft zu beobachten war, in ihrer überwiegenden Mehrheit gleichfalls im Judentum geboren waren, die Allgenugsamkeit des Ev und die Herrlichkeit des Christenstandes schildern und zuletzt in begeisterten Worten den Sieg der Erwählten Gottes über alles Leid der Gegenwart feiern konnte, ohne der Tatsache zu gedenken, daß die Mehrheit seines eigenen Volkes, des erwählten Volkes der Offenbarung vom Heil ausgeschlossen war, so bedurfte das der Erklärung, welche der vierte Abschnitt bringt.

IV. Der Unglaube des jüdischen Volks c. 9—11.

Unvermittelt, ohne überleitende Gedanken und syntaktische Anknüpfung, dadurch aber auch mit um so erschütternderer Wirkung tritt neben den jubelnden Ausdruck christlicher Siegesgewißheit das Bekenntnis einer tiefen Betrübnis.[68]) „Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, indem mein Gewissen in hl. Geist mir zustimmendes Zeugnis gibt, daß ich große Betrübnis habe und unablässigen Schmerz mein Herz“ (9, 1. 2). Weil es nach dem, was er eben gesagt hat, unglaublich klingt, was er jetzt zu sagen sich anschickt, verbürgt Pl sich in feierlichster und mannigfaltigster Weise für die Aufrichtigkeit seiner hiemit beginnenden Aussage. Wie er etwa sonst eine befremdliche Aussage dadurch bekräftigt, daß er sie in Vergegenwärtigung Gottes niederschreibe (Gl 1, 20), so hier durch *ἐν Χριστῷ*, daß er im Gefühl seiner Gemeinschaft mit Christus, also nicht aus eigenen klugen Erwägungen rede. Ebenso soll das bestätigend hinzukommende Zeugnis seines Gewissens nicht Ausdruck eines bloß menschlichen, vielleicht irrenden Selbstbewußtseins sein, sondern getragen von dem hl. Geist, wie das in Geist und Wahrheit gesprochene Gebet der Kinder Gottes (8, 15), so daß man, wie von diesem (Gl 4, 6), auch vom Zeugnis des Gewissens sagen könnte, der Geist selbst spreche es. Wie *λέγω* muß auch das damit gleichzeitig gedachte *συμμαρτυρούσης* auf die in 2 ff. folgende Aussage sich beziehen, und nicht etwa auf die vorangehende Versicherung des Pl, daß er die Wahrheit sage. Was von v. 2 an folgt, ist ja in der Tat ein Zeugnis des Ap., und zu diesem schriftlichen Zeugnis kommt wie eben *συμμαρτ.* sagt (cf 2, 15; 8, 16), das innwendige Zeugnis des vom hl. Geist regierten

[68]) Also umgekehrt wie der Übergang von 7, 24 zu 7, 25.

Gewissens hinzu. Es ist daher auch sachlich gleichgiltig, ob man die so eingeleitete Aussage (v. 2) von *συμμαρτ.* oder von *λέγω* abhängig denken will. Formell ist letzteres natürlicher, weil *λέγω* eine eigene Aussage des Ap. ankündigt; und daß dieses an *ἀλήθειαν* bereits ein sehr unbestimmtes, nur qualitatives Objekt hat, hindert nicht, auch *ὅτι* davon abhängen zu lassen, welches erst den Inhalt der Aussage bringt (cf Bd IX², 72 A 90). Doch auch diese Inhaltsangabe ist noch sehr unbestimmt. Man erfährt v. 2 noch nicht, was den Ap. so sehr und so unaufhörlich betrübt und schmerzt. Man sieht nur, wie schwer es ihm wird, dies auszusprechen. Auch durch v. 3 erfährt der Leser nur erst, daß es sich um „seine Brüder, seine Anverwandten nach dem Fleisch“ d. h. die Juden [69]) handelt, aber immer noch nicht, in wiefern diese ihm Grund und Gegenstand großer Betrübnis sind. Was der verständige Leser sich selbst sagt, daß damit nur die ungläubig gebliebenen Juden gemeint sein können, weil die christgläubigen Juden ihm vielmehr ein Gegenstand der Freude und der Hoffnung sind (cf Rm 2, 29; Gl 6, 16 Bd IX, 283 f.), ist jedoch dadurch angedeutet, daß er seine Verwandtschaft mit ihnen auf das Gebiet der *σάρξ* berchränkt (cf oben S. 215 ff. zu 4, 1; Gl 4, 29), was er da, wo er christgläubige Juden so nennt (Rm 16, 7. 11. 21), unterläßt. Wie groß der den Ap. nie verlassende Schmerz um die ungläubig gebliebene Mehrheit des jüdischen Volkes sei, bestätigt er durch die Mitteilung (3): „Denn mir kam der Wunsch, selbst ein Ausgeschiedener zu sein von Christus hinweg, zum besten meiner Brüder, meiner Anverwandten nach dem Fleisch.“ Ein *ἀνάθεμα* in dem gewöhnlichen, hier selbstverständlichen schlimmen Sinn [70]) ist eine Person oder Sache, welche wegen eines an ihr haftenden Zornes Gottes aus dem Bereich des Lebens oder des Genusses ausgeschlossen, in den Bann getan oder mit Interdikt belegt wird. Der ausgesprochene Wunsch, selbst ein *ἀνάθεμα* zu sein, ist ein *ἀναθεματίζειν ἑαυτόν*, eine Selbstverfluchung, wenngleich in der Regel eine bedingte (AG 23, 12. 14 cf Mr 14, 71). Hier aber wird der Sinn näher bestimmt durch *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*, womit der Bereich angegeben wird, aus welchem Pl verbannt zu sein wünschte. Wenn er, der als Christ ein Leben „in Christus“ führt und fest überzeugt ist, daß nichts ihn von der Liebe Christi und der in

---

[69]) Daß er sie zunächst *οἱ ἀδελφοί μου* nennt, bestätigt das oben S. 327 f. zu 7, 1. 4 Gesagte. Cf die Anreden AG 13, 15. 26. 38; 22, 1. (5); 23, 1. 5. 6; 28, 17. Zu *συγγενεῖς μου* im Sinn von Volksgenossen cf Gl 1, 14 *ἐν τῷ γένει μου* Bd IX², 58 A 64; 2 Kr 11, 26 *ἐκ γένους* = *ὑπὸ Ἰουδαίων* 2 Kr 11, 24; 1 Th 2, 14. Juden nennt Pl auch 1 Kr 9, 20; 10, 32 die noch unbekehrten Juden, anderwärts aber auch, jedoch aus besonderem Anlaß, jüdische Christen Gl 2, 13. 14. 15.

[70]) Cf Gl 1, 8 f.; 1 Kr 12, 3; 16, 22, cf Bd IX², 49 f.

Christus ihm zugewandten Liebe Gottes werde scheiden können (8, 35. 39), sich eine Absonderung von Christus anwünschte, so konnte das nicht heißen, daß er dem Zorne Gottes und Christi (Ap 6, 16 f.) verfallen oder für immer verdammt sein möchte, wohl aber, daß er sichs gefallen lassen möchte, zeitweilig d. h. bis das damit angestrebte Ziel erreicht sei, wenig oder nichts von der Liebe Christi zu erfahren und zu empfinden. Daß es dem Ap. an Stunden und Tagen solcher Verlassenheit von Christus nicht gefehlt hat, bezeugen Bekenntnisse wie 2 Kr 1, 8 f.; 2, 13; 7, 5; 12, 7 ff., auch Rm 7, 24. Zum besten seiner ungläubigen Volksgenossen, d. h. um ihnen das Heil zuzuwenden, das ihnen mangelt, war er bereit, solche Zeiten durchzumachen. Er sagt nicht, daß er dies jetzt und jederzeit wünsche, d. h. er legt nicht in diesem Augenblick das Gelübde [71]) ab, solches Opfer bringen zu wollen, sagt auch nicht, daß er unter Umständen, wenn nämlich das Heil seiner Brüder dadurch beschafft werden könnte, dies Gelübde ablegen oder erfüllen würde, [72]) sondern er sagt, daß ein Wunsch dieses Inhaltes in ihm aufstieg, den er zwar auch jetzt noch nicht aufgegeben hat, aber doch nicht festzuhalten und unbedingt geltend zu machen wagt (s. A 72). Durch *αὐτὸς ἐγώ* aber, welches durch die am besten bezeugte Stellung hinter, statt vor *ἀνάθεμα εἶναι,* zu *ὑπὲρ τῶν ἀδ.* in stark betontem Gegensatz steht, drückt er aus, daß er, dem man in gewissen judenchristlichen Kreisen nachsagte, daß er in herzloser Gleichgiltigkeit gegen seine eigene unglückliche Nation, die nicht an Christus gläubig gewordene Mehrheit derselben Gottes Strafgerichte anwünsche, [73]) vielmehr in hingebender Liebe zu diesen seinen Brüdern zum Zweck ihrer Rettung der beglückenden Erfahrung der Liebe Christi selber entbehren möchte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Pl sich bewußt gewesen ist der Ähnlichkeit dieser seiner Stimmung mit derjenigen des Moses, da dieser Gott bat, er möge ihn selbst aus seinem Buch tilgen, wenn er dem Volk seinen Abfall nicht vergeben

---

[71]) Bei *εὔχεσθαι* ist auch an diese Bedeutung von *εὐχή* zu denken. AG 18, 18; 21, 23; Jude 11, 30; 1 Sam 1, 11.

[72]) Dies würde entweder einen Bedingungssatz daneben erfordern (z. B. 1 Kr 8, 13) oder doch ein *ἄν,* welches die Bedingtheit des *εὔχεσθαι* ausdrücken würde (cf AG 26, 29 *εὐξάμην* v. l. *εὐξαίμην ἄν*). Cf vielmehr das sogen. Imperf. de conatu wie *ἐβουλόμην* AG 25, 22; Phlm 13; Lucian. Vit. auct. 17; *ἤθελον* Gl 4, 20; Epict. I, 19, 18; auch *ηὐχόμην* Lucian, Lexiph. 25. Cf Kühner-Gerth I, 140 f.; Winer § 41, 2.

[73]) Worte wie Rm 3, 8; 11, 9 ff.; 1 Th 2, 15 f., vor allem aber die rücksichtslose Hingebung an seinen heidenapostolischen Beruf schienen dafür zu zeugen. Die späteren Anklagen gegen Pl als den *ἐχθρὸς ἄνθρωπος,* der die Bekehrung des gesamten Israels durch sein falsches, antijüdisches Ev verhindert hat (Clem. recogn. I, 70; ep. Petri ad Jac. 2), drücken Stimmungen aus, welche schon zu Lebzeiten des Ap. seine judaistischen Gegner beseelten.

wolle.[74]) Was ihm aber so große Liebe zu seinen Brüdern nach dem Fleisch trotz ihres Unglaubens eingibt und darum auch seinen Schmerz um ihren Unglauben und ihr Unglück so namenlos groß macht, ist die Erinnerung an alle die Auszeichnungen, welche das jüdische Volk zum Volke Gottes gemacht haben. Ein in Bettelarmut geratener Königssohn wird dem, welcher ihm nahegestanden ist, da er noch im Glanz lebte, tieferes Mitgefühl einflößen, als der Bettler, der eines Bettlers Sohn ist. In diesem Sinne zählt der motivirende Relativsatz (4 f.) auf, was alles auch noch von den ungläubigen Juden auszeichnendes zu sagen ist. Sie sind Glieder des Volkes Gottes, das von dem dritten seiner Ahnherrn den Ehrennamen Israel geerbt hat (Gen 32, 29), und haben ein äußerlich unanfechtbares Recht, sich nach ihm zu nennen (cf 2 Kr 11, 22; AG 21, 28). Ihnen gehört ferner die Erhebung zur Gottessohnschaft: denn schon bei seiner Konstituirung als Volk ist dieses Volk als ganzes Gottes erstgeborener Sohn unter den Völkern genannt worden (Ex 4, 22; Hosea 11, 1; Jer 31, 9), und alle Glieder des Volkes heißen Söhne und Töchter Gottes, auch wenn er ihnen zürnen muß (Deut 32, 19; Jes 1, 2 f.; 63, 16). Eine einzigartige Auszeichnung des Volks war ferner jene Versichtbarung Gottes beim Auszug aus Ägypten, welche כְּבוֹד יהוה, *ἡ δόξα κυρίου* heißt (Ex 14, 19 f. 24; 33, 22; 34, 29 ff.; 2 Kr 3, 7 ff.). Dazu kommen die verschiedenen Bundesschließungen.[75]) Nach der geschichtlichen Anordnung der Aufzählung wird damit in erster Linie an die am Sinai geschehene Bundesschließung (Ex 24, 7 ff.; Gl 4, 24) erinnert sein sollen. Mit dieser aber werden noch andere frühere und spätere Verfügungen zusammengefaßt (cf Eph 2, 12), nämlich der Bund mit den Patriarchen (Gen 15, 7—21; 17, 2 ff.), an welchen bei der Errettung des Volks aus Ägypten und in allen Zeiten seiner Geschichte immer wieder erinnert und angeknüpft worden ist (Ex 2, 24; Ps 105, 8 ff.; Neh 9,8; Lc 1, 55. 72 f.), und wohl auch der Bund mit David und seinem Hause (2 Sam 7, 8—29; Jes 55, 3; Sir 45, 25). Zu dem sinaitischen Bund zurücklenkend, nennt Pl noch besonders das, was dessen Eigenart ausmacht, die Gesetzgebung und den dadurch für alle Zeit geregelten Kultus. Als echten Juden, dem alle Nichtjuden als *ἄνομοι* (Rm 2, 12; 1 Kr 9, 21) und alle heidnischen Kulte als Zerrbilder der wahren

---

[74]) Ex 32, 32 cf 32, 9—13; Ps 106, 23; Jer 15, 1. Aus dem gleichen Zusammenhang Ex 33, 19 nimmt Pl Rm 9, 14 ein Citat; 10, 1 spricht er von seinem Gebet für die ungläubigen Juden und 11, 2—4 versetzt er sich in die Lage des an seinem Volk verzweifelnden Elia.

[75]) Für *αἱ διαθῆκαι* ist *ἡ διαθήκη* ansehnlich bezeugt durch BDG, Cypr. test. II, 6, alte Hss der Vulg und andere Lat, durch DG aber auch *ἡ ἐπαγγελία* statt *αἱ ἐπαγγελίαι*. Wie letzteres zweifellos, ist wahrscheinlich auch ersteres Assimilation an die vier anderen Stücke der Aufzählung.

Gottesverehrung gelten (Rm 1, 21 ff.; Gl 4, 8), gibt sich Pl auch dadurch zu erkennen, daß er von dem mosaischen Gesetz und Kultus als dem Gesetz und Kultus schlechthin redet. Hieran schließt er die Verheißungen, denen kein anderes Volk etwas auch nur entfernt vergleichbares an die Seite zu stellen vermag. Von da ergibt sich ein natürlicher Übergang zu den in einem zweiten und dritten Relativsatz zusammengestellten Personen (v. 5), nämlich zu den Vätern des Volks d. h. vor allem zu den Patriarchen, denen die Verheißungen gegeben wurden,[76]) und zu dem Christus, in welchem sie sich erfüllt haben und noch weiterhin erfüllen werden. Von diesem konnte nicht gesagt werden, daß er den Juden, von welchen hier die Rede ist, angehöre, daß sie ihn den Ihrigen nennen können und wirklich so nennen, wohl aber, daß er aus diesem Volk, das als Volk durch seine Obrigkeit und in seiner weit überwiegenden Mehrheit ihn verworfen hat, hervorgegangen sei. Dies wird jedoch durch *τὸ κατὰ σάρκα* auf die leibliche Seite seines Wesens oder, wie nach 8, 3 zu sagen ist, auf die Erscheinungsform eingeschränkt, in welcher Gott seinen eigenen Sohn in die Welt hat eintreten lassen. Diese Einschränkung der Aussage über die Herkunft Jesu aus dem jüdischen Volk oder Davids Geschlecht, welche Pl und die übrigen ntl Schriftsteller regelmäßig unterlassen, ruft im Leser unvermeidlich den Gegensatz eines *τὸ κατὰ πνεῦμα* hervor und damit das Verlangen nach einer Antwort auf die Frage, was Christus nach dieser anderen Seite seines Wesens sei. Dieser Erwartung entspricht der Ap. durch die an *ὁ Χριστός* angeschlossene participiale Apposition *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* mit abschließendem *ἀμήν*. Die zuerst im 4. Jahrhundert bei Arianern und arianisirenden Theologen[77]) auftauchende und

---

[76]) *οἱ πατέρες* auch 15, 8 als Empfänger der Verheißungen neben Christus als Erfüller derselben. Es können so alle Israeliten der Vorzeit heißen 1 Kr 10, 1; Hb 1, 1; AG 7, 44 f. 51 f.; Mt 23, 30. 32. Auch David nennen Israeliten „unseren Vater“ Mr 11, 10; Lc 1, 32; Patriarch AG 2, 29. Daneben besteht aber auch der engere Gebrauch für die drei Erzväter und in erster Linie Abraham Ex 3, 13; 13, 5; Jes 51, 2; 63, 16; Ps 39, 13; Lc 1, 72 f., s. auch die Lexika von Levy, Jastrow; auch wohl mit Einschluß der 12 Söhne Jakobs, die daneben den Titel *πατριάρχαι* bekommen AG 7, 8—16, welchen Hb 7, 4 Abraham erhält.

[77]) Ausdrückliche exegetische Erörterungen der Stelle in diesem Sinn weiß ich bei Griechen, Lateinern u. Syrern (Ephr. p. 30 ist unverständlich kurz) nicht nachzuweisen. Aber nur auf Rm 9, 5 kann es zurückgehen, wenn Eus. c. Marc. und theol. eccl. (ed. Klosterm. p. 8, 6; 65, 23; 66, 23; 99, 13; 102, 34 etc. cf Dem. ev. 7, 20; V, 13, 3—6) und Pseudoign. (Tars. 2. 5; Philipp. 7 cf meinen Ignatius S. 132 ff.) konstant die Lehre bestreiten, daß Christus *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* sei. Kaiser Julian wird von den arianischen Religionslehrern seiner Jugend gelernt haben, daß weder Pl, noch einer der Synoptiker, sondern erst Johannes gewagt habe, Jesus *θεός* zu nennen (Jul. c. Christ. ed. C. J. Neumann p. 223, 4). Die Väter von Iren. III, 16, 3; Tert. Prax. 13. 15 an (die Lat, auch wenn sie nicht wie Tert. Prax. 13; Iren.

noch heute von namhaften Gelehrten [77a]) vertretene Meinung, daß diese Worte insgesamt oder doch von θεὸς an eine asyndetisch angefügte, die Rede unterbrechende Lobpreisung des einen über alles und alle erhabenen oder gebietenden Gottes sei, verdankt ihren Ursprung der, wie sogleich zu zeigen ist, irrigen Meinung, daß im anderen Fall Christus mit dem εἷς θεός (Rm 3, 30; 1 Kr 8, 6), dem μόνος ἀληθινὸς θεός (Jo 17, 3) geradezu identificirt werde, was freilich der Denkweise des Pl und der gemein-apostolischen Redeweise widersprechen würde. Aber auch abgesehen von dieser irrigen Voraussetzung und davon, daß, wie gesagt, der Zusammenhang eine Aussage über Christus fordert, ist jene Deutung unmöglich. Denn erstens ist nicht abzusehen, was dem Ap. an dieser Stelle eine Lobpreisung Gottes entlockt haben sollte Die aufgezählten Auszeichnungen, die das jüdische Volk von Gott erfahren, sich aber nicht zu nutze gemacht hat, hatte er ja nur erwähnt, um die Größe seines Schmerzes um die ungläubigen Volksgenossen zu motiviren. Wie könnten eben diese, für die ungläubigen Juden ohne Nutzen gebliebenen Gaben Gottes an Israel ihn zu Lob und Dank stimmen in demselben Augenblick, in welchem er bekennt, daß sie seine Betrübnis um seine trotz ihres Unglaubens heiß geliebten Brüder so namenlos groß machen. Eine Lobpreisung Gottes könnte hier auch nicht wie 1, 25 durch den Gegensatz zu einer Verunehrung Gottes hervorgerufen sein; denn eine solche ist den Juden vorher nicht nachgesagt. Zweitens pflegt Pl Doxologien, durch welche er seine Erörterungen unterbricht oder abschließt, nicht asyndetisch einzuführen.[78]) Drittens

---

lat. *qui est deus super omnia*, sondern sklavisch treu *deus* erst hinter *omnia* stellen wie Cypr. test. II, 6; dg Vulg; cf ferner S[1] Kopt); auch die Ausleger Orig. Abstr (dieser mit ausdrücklicher Begründung gegenüber Zweifeln seiner Zeit), Chrys. Thdr Thdrt etc. zeigen nicht die geringste Unsicherheit in bezug auf die Verbindung von ὁ ὢν mit ὁ Χριστός. Bentley, Crit. s. ed. Ellis p. 30 vermutete ὧν ὁ ἐπὶ π. oder ὧν ὁ ὢν ἐπὶ π.

[77a]) Z. B. Burkitt, Journ. of theol. stud. vol. V, 451—55. Nicht verständlich ist mir, wiefern das ἀμήν gegen Beziehung der Doxologie auf Christus sprechen soll. Oder sollen die an Christus gerichteten Gebete (Rm 10, 12 f.; 1 Kr 1, 2; 2 Kr 12, 8 f.) sämtlich des abschließenden ἀμήν entbehrt haben? Und schließen nicht Lobpreisungen Christi, um von zweifelhaften Fällen abzusehen, 2 Tm 4, 18; Hb 13, 21; Ap 1, 6 mit ἀμήν? Es wird auch nicht leicht jemand mit Burkitt interpungiren wollen: ὁ ὤν, ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητός κτλ., wodurch die Hypothese gestützt werden soll, daß ὁ ὢν hier eine Übersetzung des Tetragrammaton sei. Ebenso unmöglich erscheint der Versuch, diese als Parenthese aufgefaßte Doxologie Jahvehs über die gewichtigen Sätze, die vorangehen, hinweg auf οὐ ψεύδομαι v. 1 zu beziehen, um so eine Ähnlichkeit mit 2 Kr 11, 31 herzustellen.

[78]) Eingeflochten mit ὅς ἐστιν Rm 1, 25, mit ὁ ὢν 2 Kr 11, 31; abschließend mit Relativum Gl 1, 5; 2 Tm 4, 18, cf 1 Pt 4, 11; Hb 13, 21; mit rückweisendem αὐτῷ Rm 11, 36; Eph 3, 21 cf 1 Pt 5, 11; 2 Pt 3, 18; mit τῷ δὲ θεῷ Phl 4, 20; 1 Tm 1, 17.

steht in selbständigen, inhaltlich gleichartigen Doxologien, gleichviel ob sie Gott oder Menschen gelten, das die Lobpreisung aussprechende Prädikat, Verbum oder Verbaladjektiv immer an der Spitze des Satzes.[79]) Ist demnach ὁ ὢν — αἰῶνας eine von ὁ Χριστός abhängige Aussage über Christus, so kann εὐλογητός auch nicht unmittelbar mit ὁ ὢν wie 2 Kr 11, 31 im Sinne eines ὅς ἐστιν εὐλογητός (cf 1, 25) verbunden werden, sondern ist Attribut zu θεός; denn ὁ ὢν ἐπὶ πάντων drückt den in sich vollständigen Gedanken aus, daß Christus über alle Menschen oder Dinge als Herr gesetzt ist,[80]) und es kann ἐπὶ πάντων schon wegen des dazwischenstehenden θεός nicht adverbielle Näherbestimmung zu ὢν . . εὐλογητός sein, selbst wenn man ἐπὶ πάντων unerlaubter Weise im Sinn von ὑπὲρ πάντας (oder πάντα) fassen wollte, so daß gesagt wäre: „welcher über oder mehr als alle oder alles zu preisen ist“. Fraglich kann nur sein, ob θεός mit ἐπὶ πάντων zusammen Prädikativ zu ὁ ὢν ist, oder ob es samt seinem Attribut εὐλογητός eine nachträgliche Apposition zu ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ist. Auch in ersterem Fall wäre nicht gesagt: „welcher der über alle waltende, in Ewigkeit zu preisende Gott ist“; denn der Artikel vor ὢν dient nur zur Anknüpfung des Participialsatzes im Sinn von ὅς ἐστιν (cf 2 Kr 11, 31 und oben S. 415 A 43 zu 8, 28); wenn aber doch eine Determination von θεός beabsichtigt war, mußte dies mindestens durch den Artikel vor εὐλογητός ausgedrückt werden. Wahrscheinlicher aber ist wegen der Selbständigkeit des Gedankens von ὁ ὢν ἐπὶ π., daß dahinter schwach zu interpungiren und θεὸς εὐλογητὸς κτλ. als appositionelle Näherbestimmung hiezu zu fassen ist (cf 1, 6). Es ergibt sich dann der Satzschluß: „(Christus,) der über alles (oder „alle“) ist (d. h. Herr ist) als (oder „ein“) in Ewigkeit zu preisender Gott“. Eine Doxologie Christi kann man dies kaum nennen. Es ist vielmehr eine in allen ihren Teilen der Aussage

---

[79]) So besonders εὐλογητός 2 Kr 1, 3; Eph 1, 3; Lc 1, 68; 1 Pt 1, 3; Gen 9, 26; 1 Sam 15, 13; εὐλογημένος Lc 1, 28 (v. l.). 42; 13, 35; 19, 38; Mt 21, 9; 23, 39; Jo 12, 13. Cf die regelmäßige Voranstellung von בָּרוּךְ, aram. בְּרִיךְ vor das Subjekt, z. B. auch in dem von den Juden wie ein Beiname Gottes gebrauchten בָּרוּךְ הוּא. Die Fälle, wo im AT (Hebr. u. LXX) εὐλογητός nicht an der Spitze des Satzes steht (1 Reg 10, 9; Ps 113, 2; Job 1, 21), ist doch durch ein vorangestelltes γένοιτο, εἴη, ἔστω dem Prädikat die erste Stelle gewahrt. Ps 68, 20 aber steht LXX im Widerspruch mit dem Hebr.

[80]) AG 8, 27; 12, 20; Ap 2, 26; 11, 6; mit καθιστάναι Mt 24, 45; 25, 21. 23. Von Gott Eph 4, 6 ὁ ἐπὶ πάντων. Cf Kühner-Gerth I, 499. Nie wie ἐπάνω πάντων Jo 3, 31 oder wie ὑπὲρ c. acc. zur Bezeichnung der Erhabenheit über etwas oder Vorzüglichkeit vor anderem Mt 10, 24; Gl 1, 14; Phl 2, 9; Phlm 21. Zur Sache cf AG 10, 36 von Christus οὗτός ἐστιν κύριος πάντων, Eph 1, 22; 1 Kr 15, 27f.; Jo 3, 35; Mt 11, 27; Ap 1, 5. Ob Rm 9, 5 πάντων masc. oder neutr. sein soll, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

über Christus v. 5ª gegensätzlich entsprechende neue Aussage über Christus. Darin bildet *ὢν ἐπὶ π.* einen Gegensatz zu *ἐξ ὧν = ἐκ τῶν πατέρων*, ferner *θεός*[81]) zu *τὸ κατὰ σάρκα*, und durch *εὐλογητὸς εἰς τ. αἰ.* wird das in der Anbetung Jesu sich aussprechende Bekenntnis der Gemeinde zu ihm (cf 10, 9—15) gegenübergestellt dem in Verlästerungen Jesu selbst wie seiner Gemeinde sich kundgebenden[82]) Unglauben der Juden, um welche zu trauern Pl nicht aufhört, und für welche er, Böses mit Gutem vergeltend (Rm 12, 14; Lc 6, 28), selbst ein *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χρίστοῦ* über sich wollte ergehen lassen. Es ist aber wohl zu beachten, daß unter den Vorzügen des jüdischen Volks, welche er hier aufzählt, um seine heiße Liebe und seinen brennenden Schmerz zu erklären, in deutlichem Unterschied von 9, 30—10, 2, sich nichts findet von Frömmigkeit oder von ernstem Streben und sittlichen Leistungen einzelner Personen oder auch von dem vielgerühmten Verdienst der Väter, sondern nur solches, was dem Volk als Volk von Gott geschenkt und anvertraut wurde und die Grundlage bildet für den geschichtlichen Beruf dieses Volkes.

Dies will festgehalten sein bei der Untersuchung des in sich geschlossenen Abschnittes 9, 6—29, in welchem Pl mögliche, manchem Leser vielleicht sogar naheliegende Mißdeutungen seines voranstehenden Bekenntnisses (9, 1—5) zurückweist. So vor allem will er nicht mißverstanden sein, als ob er damit habe sagen wollen, daß[83]) das Wort Gottes dahingefallen sei. Gewiß wäre

---

[81]) Da Pl durchweg, wo es sich um den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen handelt, Christus auf die Seite des ersteren stellt (cf Bd IX², 34), ist es für die exegetische Entscheidung im einzelnen Fall nicht von allzu großer Bedeutung, ob er ihm an anderen Stellen, die gleichfalls exegetisch oder in bezug auf die Echtheit der Fundorte strittig sind, das Prädikat *θεός* gibt cf 2 Th 1, 12; Tt 2, 13 cf Wohlenberg Bd XII², 141; Bd XIII, 238. Die bloße Tatsache, daß und wie er Rm 10, 11—14; 1 Kr 1, 2; 2 Kr 12, 8f. von der Anbetung Jesu als einer gemeinchristlichen und von ihm selbst geübten Sitte spricht, würde zur Rechtfertigung auch einer ganz vereinsamten Anwendung von *θεός* auf den erhöhten Herrn genügen, cf meine Skizzen³ S. 273 ff.

[82]) Dem *κύριος Ἰησοῦς* der Christen (Rm 10, 9; Phl 2, 11, und besonders 1 Kr 12, 3) stand von anfang an ein jüdisches *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* gegenüber cf Mt 12, 31 f.; Mr 3, 28; AG 13, 45; 18, 6; 1 Tm 1, 13; Jk 2, 7; Ap 2, 9, längst ehe die Birkath Minim in das Achtzehngebet aufgenommen wurde (Bd I², 116 A 29).

[83]) *οὐχ οἷον δὲ ὅτι* hat nichts zu schaffen mit dem klass. *(οὐχ) οἷός τε εἰμί* c. inf. „ich bin (nicht) im Stande", auch *(οὐχ) οἷόν τε ἐστίν* „es ist (nicht) möglich", wie die von Aug. gebrauchte Version *non potest autem excidere verbum dei* voraussetzt. Was hier vorliegt, ist vielmehr der gleichfalls häufige adverbielle Gebrauch von *οἷον = ὡς*, „derart wie" mit verb. fin. oder partic. Dafür bei den Älteren oft *οἷα* (Kühner-Gerth II, 97), bei den Späteren gewöhnlicher *οἷον* z. B. Plut. quom. adol. poetas aud. deb. 4 p. 19 B; Epict. II, 5, 10; 8, 26; dieser auch mit folg. *εἰ* II, 4, 6; 9, 22; IV, 4, 11. Hiernach ist *οἷον ὅτι* wesentlich = *ὡς ὅτι* 2 Kr 5, 19; 11, 21; 2 Th

es für jeden frommen Israeliten, der bisher an Gottes Wort, wie er es in der hl. Schrift seines Volkes urkundlich bezeugt fand, mit ehrfurchtsvollem Glauben gehangen hat, ein allergrößter Schmerz, wenn sich ihm herausstellte, daß dieses angebliche Gotteswort nicht nur in dem einen oder anderen Stück bisher unerfüllt geblieben, sondern für immer um seine Wahrheit und Geltung gekommen sei.[84]) Denn damit wäre der Glaube an Gottes Offenbarung und an den Gott der Offenbarung überhaupt vernichtet. Unter den Begriff des einheitlichen *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* fallen nicht nur die Verheißungen im engeren Sinn, sondern alles das, was an der verwandten Stelle 3, 2 nach seiner Vielheit und Mannigfaltigkeit *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* genannt war; denn in Form von Wortoffenbarungen Gottes ist auch die Sonderstellung der Patriarchen, die Erhebung des Volkes zur Gottessohnschaft, jede der auf einander folgenden Bundesschließungen und die Gesetzgebung zu stande gekommen. Da aber alle diese Wortoffenbarungen nicht nur dem Volk Israel im Unterschied von allen anderen Völkern zu teil geworden sind, sondern auch sämtlich darauf hinauslaufen, dieses Volk zum Volke Gottes, zum Träger und priesterlichen Mittler der wahren Religion für die ganze Menschheit zu machen (Ex 19, 5f.; Jes 61, 6), so konnte die Tatsache, daß dieses Volk in seiner Mehrheit unter Führung seiner Obrigkeit der letzten und höchsten Offenbarung durch den in Jesus erschienenen Messias den Glauben verweigert und sich zur Erfüllung seines Berufes unfähig gemacht

---

2, 2. Nicht selten auch mit Negation, eigentümlich Polyb. I, 20, 12; III, 82, 5; XI, 19, 3; XVIII, 35 (al. 18), 11 mit folg. *ἀλλὰ καί*, „nicht nur nicht, sondern nicht einmal“; Epict. I, 7, 32 nach guter Emendation von Blaß (s. Muson. Ruf. ed. Hense p. 128) *οὐχ οἷον μέν, φημί, εἰ τὸ καπιτώλιον κατέκαυσα*: „das ist doch wohl nicht so schlimm, als wenn ich das Kapitol in Brand gesteckt hätte“. Nach Phrynichus (ed. Lobeck 372) muß der von ihm streng gerügte Gebrauch von *οὐχ οἷον* c. verb. fin. im Sinne von *οὐ δήπου* oder, wie der Antiattic. Bekk. p. 110 dafür gesagt haben will: „ich bin weit entfernt, dies oder das zu tun“, sehr verbreitet gewesen sein. So gut wie die durch *οὐχ οἷον* abgewiesene Analogie oder denkbare Art einer Handlung oder Äußerung manchmal durch *εἰ* angefügt wird, kann dies auch durch *ὅτι* geschehen, so daß unnötig erscheint, mit Meyer, Buttmann S. 319 (Fritzsche im Komm. p. 280 anders) eine Vermischung der Redensarten *οὐχ οἷον* und *οὐχ ὅτι* (2 Kr 1, 24; Phl 3, 12; 4, 17; 2 Th 3, 9) anzunehmen. Wo es wie hier gilt, eine befremdliche Äußerung gegen mögliches Mißverständnis zu verwahren, kann *οὐχ οἷον ὅτι* nicht wesentlich anders gemeint sein, wie das häufigere *οὐχ ὅτι*: „ich will damit keineswegs gesagt haben, daß“. Daher kann auch v. 7 letzteres für ersteres eintreten. Cf Blaß S. 182. 290 A 1.

[84]) Über Stellen wie Jos 21, 45; 1 Reg 8, 56; 2 Reg 10, 10 geht dies erstens dadurch hinaus, daß es sich hier um das Wort Gottes in seiner Gesamtheit handelt; zweitens insofern, als *ἐκπίπτειν* im Unterschied von *πίπτειν* oder auch *διαπίπτειν* (beides in LXX für נָפַל in gleicher Verbindung) die Vorstellung gibt, daß das Wort aus seiner bis dahin innegehabten Stellung herausfällt cf Gl 5, 4; Jk 1, 11; 2 Pt 3, 17.

hat, den Glauben an alle Offenbarung Gottes erschüttern.[85]) Und es konnte der feierliche und überschwängliche Ausdruck, welchen Pl seinem Schmerz um seine ungläubigen Brüder nach dem Fleisch gegeben hatte, von jüdischen Christen, die gleichfalls um jene trauerten, so mißdeutet werden, als ob der Ap. der Verzweiflung an der Wahrheit und bleibenden Geltung aller seinem Volk zu teil gewordenen Offenbarung und an dem darauf gegründeten Beruf seines Volks mindestens sehr nahe gekommen sei. Daher die kurze, aber kräftige Abwehr dieser Mißdeutung. Warum ihm solcher Gedanken fern liege, wird in c. 11 ausführlich dargelegt. Hier genügt ihm zur Begründung seiner Verneinung desselben der Satz: „Denn nicht alle, die aus Israel herstammen, sind Israel",[86]) d. h. die Nation, welcher die Wortoffenbarungen Gottes gegeben sind und gelten, ist nicht identisch mit der Summe der aus ihr hervorgegangenen Individuen. Wenn dies der Fall wäre, würde man in dem hier in Rede stehenden Fall, wo eine überwiegende Mehrheit ungläubiger Juden einer kleinen Minderheit christgläubiger Juden gegenübersteht, die Nation in der Mehrheit zu erkennen genötigt oder versucht sein. Nun aber ist der durch den Namen Israel ausgedrückte Gedanke Gottes nicht auf eine bestimmte Zahl von Personen, sondern auf ein einheitliches Volk Gottes gerichtet (11, 1 f.). Die Frage, wo oder in welchen Personen dieser Gedanke verwirklicht sei, ist daher nicht zahlenmäßig zu entscheiden. Diejenigen Juden, welche sich durch Unglauben und Ungehorsam der Zugehörigkeit zu dem „Israel Gottes" (Gl 6, 16) unwürdig gemacht haben und nur zu dem „Israel nach dem Fleisch" (1 Kr 10, 18 cf 10, 5) gehören, sind, wie zahlreich sie sein mögen, doch nur beliebige Individuen (3, 3 *τινές*), und diejenigen Juden, deren persönliche Beschaffenheit mit dem Beruf des Volkes Gottes in Einklang steht (Rm 2, 29; 4, 12 oben S. 226 f.), sind, wenn sie auch nur ein Häuflein von wenigen Tausend bilden (11, 4 cf Lc 12, 32), doch das Israel, wie Gott es gemeint hat. Der Unglaube der meisten Juden gibt also keinen Grund her zu der Klage, daß Gottes Wort dahingefallen sei.

Neben die hiedurch begründete Abwehr eines ihm völlig fernliegenden Gedankens stellt Pl die Abwehr einer zweiten Mißdeutung seiner Trauer um die ungläubigen Juden mit den Worten (7): *οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ.* Die von altersher übliche Auffassung

---

[85]) Daß gerade christgläubige Juden in diese Gefahr geraten konnten, zeigt der Hebräerbrief cf Einl II[3], 137.

[86]) Statt des 2 *Ἰσραήλ* ist im Occident *Ἰσραηλῖται* ziemlich verbreitet (DG, dg, Vulg, Abstr, dagegen Israel Ticonius p. 27, 19, zuweilen auch August.), ist doch nur eine naheliegende Emendation, welche das Eigenartige des Gedankens verwischt im Unterschied von Stellen wie Rm 2, 28 f.; Jo 8, 39 f.

der Worte *ὅτι — Ἀβρ.* als eines von *οὐδὲ . . πάντες τέκνα* abhängigen Nebensatzes („und nicht sind sie, weil sie Abrahams Same sind, sämtlich Kinder“),[87]) setzt voraus, daß *σπέρμα Ἀβρ.* ein religiös neutraler Begriff und dagegen das jeder Näherbestimmung ermangelnde *τέκνα* ein Ausdruck für die Zugehörigkeit zum wahren Abrahamsgeschlecht sei. Dies beides aber ist gleich unmöglich. Denn gerade *σπέρμα* ist sofort in dem Citat v. 7ᵇ und in der eigenen Rede des Pl v. 8, wie überall bei Pl (Rm 4, 13. 16. 18; 11, 1; Gl 3, 16—29; 2 Kr 11, 22 cf Hb 2, 16) ein heilsgeschichtlicher Begriff, wohingegen die Näherbestimmung von *τέκνα* durch *τῆς σαρκός, τοῦ θεοῦ, τῆς ἐπαγγελίας* v. 8; Gl 4, 28 zeigt, daß das nackte *τέκνα,* wozu aus dem vorigen *τοῦ Ἀβραάμ* ergänzt werden kann, lediglich die leibliche Abstammung bedeutet, cf oben S. 397 zu 8, 17. Dazu kommt, daß bei dieser Verbindung der Worte *οὐδ᾽ ὅτι — πάντες τέκνα* zu einem Satzgefüge, welches durch *οὐδέ* an das vorangehende *οὐ γὰρ . . οὗτοι Ἰσραήλ* angeschlossen wäre, die Ungleichartigkeit der beiden in Parallele gestellten Satzgefüge sehr befremdlich erscheint. Warum schrieb Pl denn nicht *οὐδὲ πάντες τέκνα οἱ ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ?* Wieviel natürlicher ist es, *οὐδ᾽ ὅτι* an das mit ihm synonyme *οὐχ οἷον δὲ ὅτι* (s. A 83) sich anschließen zu lassen. „Nicht so (will Pl verstanden sein), wie daß Gottes Wort dahingefallen sei; auch nicht so, als ob jene Abrahams Geschlecht seien.“ Das Subjekt zu dem zweiten dieser Sätze ist dem zwischen beide eingeschobenen Begründungssatz zu entnehmen: *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ.* Wenn alle aus Israel hervorgegangenen, von den Patriarchen entstammenden Individuen das Abrahamsgeschlecht bildeten, oder zu demselben gehörten, so wären sie auch sämtlich berufene Erben des diesem Geschlecht verheißenen Segens (Gl 4, 29). Dann könnte man sagen, die ungläubig gebliebenen und um ihres Unglaubens willen jedes Anteils an den dem Abraham und seinem Geschlecht verheißenen Gütern beraubten Juden seien um ihr Recht gekommen; und für einen christgläubigen Juden, der so denkt, könnte es ein Grund tiefen Schmerzes und unablässiger Trauer sein, seine Brüder von all den Gütern ausgeschlossen zu sehen, auf welche sie einen gerechten Anspruch hätten. Aber Pl teilt die Voraussetzung nicht

[87]) Eine Ausnahme macht g: *neque hi sunt semen Abrae,* was die Verbindung mit *non enim omnes . . . hi sunt istrahelitae* fordert, zugleich aber auch die Verbindung mit *omnes filii* ausschließt. Daß dabei *ὅτι* unübersetzt bleibt, entspricht der alten ungenauen Wiedergabe von v. 6ᵃ dg non enim (g + *qui*) excidit etc., Ticonius *non tamen,* S¹ *non autem,* alles ohne Rücksicht auf *οἷον.* Das *qui* von g in v. 6 und ein *qui* in v. 7 (mehrmals bei Aug., in der offic. Vulg. etc.) ist entweder nur Schreibfehler oder unter dem Druck der herrschenden Satzverbindung entstandene Korrektur für *quia* (so d, Ticonius, fuld. amiat.). Vereinzeltes *ὅσοι* bei Orig. in Prov. (Delarue III, 2) in freier Anführung beweist nichts.

und kann daher die darauf beruhende Deutung seiner Trauer ebenso entschieden ablehnen, wie die, welche er in v. 6ᵃ abgelehnt hat. Sowenig er zugeben kann, daß der Unglaube und das Unglück der ungläubigen Juden ein Recht gebe zu der Klage, daß Gottes Wort sich als unwahrer Schein herausgestellt habe, ebensowenig auch zu der anderen Klage, daß die ungläubigen Juden gegen Recht und Billigkeit enterbt worden seien. Die Voraussetzung beider Klagen ist im grunde die gleiche; nur der Gesichtspunkt, unter welchem sie erhoben werden könnte, ist ein verschiedener. Das eine Mal geschieht es unter dem Gesichtspunkt des angeblich gefährdeten Glaubens an Gottes Wortoffenbarung, das andre Mal unter dem Gesichtspunkt des rechtlichen Anspruchs, welchen angeblich alle Nachkommen Abrahams auf die dem Abrahamsgeschlecht verheißenen Erbgüter geltend machen können. Während die Ablehnung der Voraussetzung dort durch ein kurzes aber auch nur vorläufiges Wort begründet wurde (6ᵇ), folgt diesmal eine ausführliche und zwar eine geschichtliche Widerlegung der irrigen Voraussetzung. Sie beginnt mit den Worten (7ᵇ. 8): „Alle (d. h. alle Juden, auch die ungläubigen) sind Kinder, aber ‚nach Isaak soll dir eine Nachkommenschaft genannt werden', das heißt, nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommenschaft gerechnet". Das Wort aus Gen 21, 12 cf 17, 21, in welches Pl seinen Gedanken kleidet,[88]) ohne es als Wort Gottes aus hl. Schrift einzuführen, sagte dem Abraham, als dieser im Widerspruch mit Sarah für Ismael, den Sohn der Hagar, volles Sohnes- und Erbrecht neben Isaak begehrte, daß nur diejenigen seiner Nachkommen, welche zugleich auch Isaaks Nachkommen sein werden, den Namen Abr.'s Geschlecht tragen oder mit anderen Worten Erben der seit Jahren in immer wechselnder Form ihm und seinem Geschlecht verheißenen Güter sein sollen; woneben ausdrücklich anerkannt wird, daß auch Ismael Abr.'s Sohn sei und deshalb Ahnherr eines großen Volkes werden solle (Gen 17, 20; 21, 13). Pl erkennt als Grund dieser Unterscheidung zwischen zwei leiblichen Söhnen Abr.'s den tatsächlichen Unterschied zwischen Ismael, welcher dem Erzvater ohne besondere göttliche Weisung und Verheißung von seiner Magd auf dem natürlichen Wege geboren wurde, und Isaak, welcher auf grund besonderer Verheißung und, wie wir nach Rm 4, 17—21 hinzufügen dürfen, vermöge des Glaubens Abr.'s an

[88]) Abgesehen von dem einleitenden *ὅτι* (כִּי) genau nach LXX, die das Hebr. buchstäblich wiedergibt בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע, was ein an das gebräuchliche קָרָא בְשֵׁם פּ' (Jes 43, 7; 48, 1 cf Gen 48, 6; Ps 49, 12) angelehnter Ausdruck des Gedankens ist, daß nur die nach Isaak als einem ihrer Stammväter zu benennenden Nachkommen Abrahams (Gen 48, 16) als Abrahams Geschlecht angesehen und benannt werden sollen.

Gottes Verheißung und durch wunderbare Einwirkung Gottes auf die leibliche Natur der greisen Eltern (oben S. 237), von Abr. erzeugt und von Sarah geboren wurde. An alles dies wird durch den Gegensatz von *τὰ τέκνα τῆς σαρκός* und *τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* erinnert cf Gl 4, 22 f. 28 f. Nur letzterer Ausdruck wird (v. 9) durch Berufung auf Gen 18, 20 (cf 17, 15—19) als ein Wort der Verheißung in aller Kürze gerechtfertigt. In den für die römischen Christen als Kenner der Thorah (cf 7, 1) hiedurch genugsam gekennzeichneten tatsächlichen Umständen bei der Entstehung des *σπέρμα Ἀ.* findet Pl den typischen Ausdruck des für alle Folgezeit maßgebenden Grundsatzes der göttlichen Geschichtsleitung, daß nicht die leiblichen Nachkommen Abr.'s als solche, sondern diejenigen Nachkommen Abr.'s, deren Recht, sich seine Söhne zu nennen, heilsgeschichtlich und religiös begründet ist, das *σπέρμα Ἀ.* bilden oder, wie der mit dem Begriff *σπέρμα* alternirende Ausdruck *τέκνα τοῦ θεοῦ* besagt, an der dem Volk in seiner Ganzheit widerfahrenen *υἱοθεσία* teilhaben.[89] Während c. 4, 11—16 ähnliche Gedanken zum positiven Beweise für die Abrahamssohnschaft der gläubigen Juden und Heiden dienten, liegt hier, wo es galt zu zeigen, daß die ungläubigen Juden keinen Anspruch auf Zugehörigkeit zu Abr.'s Geschlecht haben, der Nachdruck auf der negativen Seite jenes Grundsatzes. Dagegen konnte aber der Einwand erhoben werden, nur bei dem ersten durch außerordentliche Veranstaltungen Gottes ausgezeichneten Übergang vom Stammvater auf sein Geschlecht, habe es Gott gefallen, nach freier Wahl einen Unterschied zwischen zweierlei Söhnen Abr.'s zu machen, und es sei daraus kein Grundsatz abzuleiten, der auf die Juden anwendbar sei, welche sämtlich dem Gotteswort Gen 21, 12 entsprechen, sofern sie nicht nur in dem Sinn wie Ismael, sondern durch Vermittlung Isaaks, also in demselben Sinn wie Isaak von Abr. abstammen. Diesem Einwand gegenüber zeigt Pl v. 10—13 an dem Beispiel der Rebekka und ihrer Zwillingssöhne, daß auch[90]) bei dem Übergang vom zweiten zum dritten Glied des Stammbaums jener Grundsatz zur Geltung gekommen sei. Dem Abr., welcher

---

[89]) Cf oben S. 431 zu 9, 4. Daß auch die jüdischen Zeitgenossen die Gotteskindschaft als das innere Wesen der Abrahamssohnschaft für sich in Anspruch nahmen, zeigt Jo 8, 41, Bd IV, 415 f.

[90]) Zu dem elliptischen *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί* cf 5, 3. 11; 8, 23. Auch der durch *ἀλλά* eingeleitete Gegensatz bleibt Ellipse. Denn da der mit *μήπω γάρ* beginnende Begründungssatz (11ᵃ) hinter den zwischeneingeschobenen Worten *ἵνα — καλοῦντος* in v. 12 seine regelrechte Fortsetzung und Vollendung findet, kann man nicht von einem durch Einschiebung von Zwischensätzen veranlaßten Anakoluth in grammatischem Sinn reden. Nur sachlich betrachtet bringt v. 11 eine anakoluthische Ergänzung zu v. 10. Das Fehlen einer Angabe der Personen zu *γεννηθέντων* und *πραξάντων* (cf z. B. Lc 12, 36) ist nicht inkorrekt, cf Kühner-Gerth II, 81 A 2.

von zwei Weibern, deren eine nur ein Sklavin ohne Verheißung war, zwei Söhne erhielt, tritt Rebekka gegenüber, als eine, die von einem Manne schwanger war,[91]) und zwar von keinem geringeren, als von dem legitimen Erben der Verheißung, von dem Isaak, welchen Pl in seinem und aller Juden Namen „unseren Vater“ nennt. Da das artikellose *ἔχουσα* uns in den Moment nach der Konception Rebekkas versetzt (s. A 91), ist auch klar, daß Pl schon hier die in v. 12 citirte göttliche Kundgebung an Rebekka im Sinn hat. Wir dürfen daher den elliptischen Satz etwa so ergänzen: „auch Rebekka bekam, wie nach v. 7 Abr., ein Wort Gottes zu hören, welches den Grundsatz proklamirt, daß die leiblichen Nachkommen des Trägers der Verheißung nicht als solche schon einen Anspruch darauf haben, Erben des verheißenen Segens zu sein. Dieses Wort aber spricht den Grundsatz noch viel unmißverständlicher aus als das Wort an Abr., vermöge des Zeitpunktes in welchem es der Mutter Esaus und Jakobs gesagt wurde. Bei der Bevorzugung Isaaks vor Ismael ließe sich denken, daß der bereits zu Tage getretene Charakter des heranwachsenden Ismael Gott dazu bestimmt habe, (cf Gen 21, 9 ff. Bd IX², 241 A 53). Derartiges ist im vorliegenden Fall dadurch, daß das Wort an Rebekka zwischen Konception und Geburt fiel, selbstverständlich ausgeschlossen (11 f.): „Denn da sie noch nicht geboren waren und noch nichts gutes oder schlechtes[92]) getan hatten, wurde, damit der auswahlsmäßige Vorsatz[93]) Gottes (in Kraft) bleibe —

---

[91]) *κοίτη*, Bett, Lager, besonders Ehebett (*κ. τοῦ πατρός σου* Gen 49, 4), daher Beischlaf Rm 13, 13, vom Standpunkt des Weibes *κ. ἄρσενος* oder *ἀνδρός* Num 31, 18. 35, vom Standpunkt des Mannes *κ. σπέρματος* Lev 19, 20; Num 5, 13, eben dies aber auch Lev 15, 16 f. 32; 22, 4 übertragen auf das *semen in concubitu emissum*, ebenso doch wohl auch in der RA *τὴν κοίτην αὐτοῦ διδόναι ἔν τινι* Num 5, 20 oder *πρός τινα* Lev 18, 20. 23. Dem entspricht das hiesige *ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα*, denn in dieser Angelegenheit setzt das *habere* (semen viri) ein *accepisse, concepisse* voraus. Daher obige freie Übersetzung. Da *ἔχουσα* des Artikels entbehrt, ist es Angabe des Zustandes, in welchem Rebekka sich befand, als ihr begegnete, was Pl schon hier im Sinn hat und v. 12 ausspricht. Fritzsche II, 292, der über die Bedeutung von *κοίτη* mit umständlichem Eigensinn handelt, übersetzt falsch *quae cum uno viro complexu venereo jungebatur* oder *concumbebat* und fordert außerdem mit Unrecht Interpunktion hinter *Ἰσαάκ* und unmittelbare Verbindung von *ἑνὸς Ἰσ.* Dies würde *τοῦ ἑνὸς Ἰσ.* erfordern, cf Rm 5, 17 und andrerseits 2 Kr 11, 2; 2 Tm 2, 5.

[92]) Statt des weiter verbreiteten *κακόν* haben ℵAB, 67**, Orig. de orat. 5, 4 *φαῦλον*, ebenso ℵC an der ähnlichen Stelle 2 Kr 5, 10.

[93]) So nach der so gut wie einstimmig überlieferten LA *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ*, deren Sinn durch den nur von wenigen Min bezeugten Text rec. *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν τοῦ θεοῦ πρόθεσις* verdunkelt wird, da dieser mindestens gestattet, *τοῦ θεοῦ* zu *ἐκλογήν* statt zu *πρόθεσις* zu ziehen, wodurch die *πρόθεσις* von einer vor derselben stattgefundenen Auswahl Gottes abhängig dargestellt würde. Dies aber wäre sinnlos, da man nicht eine Person erwählen oder auswählen kann, wenn nicht zuvor ein Zweck, zu

nicht in folge von Werken, sondern von dem Berufenden aus — ihr gesagt: der Größere wird dem Kleineren dienen". Da die Absicht Gottes, aus Abr. ein besonderes Volk von eigenartigem Beruf herzustellen, schon bei dem Übergang von Abr. auf Isaak als eine solche sich gezeigt hat, bei deren Verwirklichung Gott von den beiden leiblichen Söhnen Abr.'s nach freiem Ermessen den Einen zum Träger der zu verwirklichenden Idee wählt, den Anderen aber, für welchen Abr. selbst das Gleiche begehrte, von dieser Stellung ausschließt, so kann als die Absicht, mit welcher Gott zu Rebekka das angeführte Wort sprach, angegeben werden, daß der auf Herstellung des Gottesvolks gerichtete Wille Gottes bleiben sollte, was er von Anfang an war, nämlich eine *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* d. h. ein solcher Vorsatz, wobei Gott es seiner Wahl vorbehält, an welchen und durch welche Personen er ihn verwirklichen will (s. A 93 a. E.). Eben dieser durch *κατ' ἐκλογὴν* äußerst kurz ausgedrückte Gedanke wird durch das grammatisch nachlässig angeschlossene *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* [94])

---

welchem, oder eine Stellung, für welche man die geeignete Person zu suchen hat, bereits besteht. Die *ἐκλογή* kann also nur entweder mit der *πρόθεσις* zeitlich zusammenfallen, oder ihr nachfolgen. Letzteres ist hier das Wahrscheinlichere, weil das dicht daneben stehende *καλοῦντος* jeder Unterlage entbehren würde, wenn es diese nicht an *ἐκλογήν* hätte. *Ἐκλογή* ist also hier wie *ἐκλέγεσθαι* 1 Kr 1, 26—28 mit *κλῆσις* synonym gebraucht cf oben S. 423 A 57 zu 8, 23. Darnach wird mit *κατά* hier nicht wie so oft, z. B. 8, 28 *κατὰ πρόθεσιν*, eine vor der so näherbestimmten Handlung oder Sache bestehende Norm eingeführt, sondern die *πρόθεσις* eigenschaftlich als eine solche charakterisirt, bei welcher es auswahlsweise zugeht d. h. bei deren Verwirklichung eine Auswahl getroffen wird, cf *καθ' ὑπερβολήν* Rm 7, 13, *συγγνώμην* 1 Kr 7, 6, *βάθος* 2 Kr 8, 2, *ἀνάγκην* Phlm 14, auch *κ. χάριν* Rm 4, 4. 16 „geschenkweise", wofür bei einem Subst. auch *χάριτος* stehen kann Rm 11, 5, wie *ἀτιμίας* Rm 1, 26 als Attribut von *πάθη* einem *κατὰ ἀτιμίαν* bei *λέγω* 2 Kr 11, 21 entspricht.

[94]) Da diese Worte nichts von den Werken bestimmter Personen sagen und es auch vorläufig dem Leser zu erraten überlassen, wer der Rufende sei, so liegt hier, wenn nicht alles trügt, eine elliptisch ausgedrückte allgemeine Regel vor, wie in v. 16, cf die elliptischen Sätze 4, 16; 5, 16. 18; 11, 6; Gl 3, 5. Sie ist hier parenthetisch zwischen den Finalsatz und den Nachsatz eingeschoben, gehört aber näher als eine Art Satzapposition zu ersterem als zu letzterem. Denn schon ihres allgemeinen Inhalts wegen können die Worte nicht unmittelbar mit *ἐρρέθη αὐτῇ* verbunden werden. Selbst wenn man mit D*d u. a., auch Orig. tom. II, 31 in Jo. *αὐτῇ* streichen wollte, bliebe ja die Aussage über ein bestimmtes historisches Ereignis; und es bliebe ferner von äußerster Unnatur, daß Gott, welcher als der zu Rebekka Redende mit *ἐρρέθη αὐτῇ* allenfalls in der Form *ὑπό* oder *παρὰ τοῦ καλοῦντος* oder *λαλοῦντος* verbunden werden konnte, statt dessen den Werken gegenübergestellt wäre, die doch mit dem Reden Gottes nichts zu schaffen haben. Ist *οὐκ ἐξ — καλοῦντος* vielmehr eine aus der historischen Erinnerung *(μήπω — φαῦλον)* abstrahirte allgemeine Regel, so ist diese auch eine sachlich angemessene, jedoch außer der Satzkonstruktion stehende Erläuterung zu dem Satz *ἵνα μένῃ*. Damit wird auch die Forderung hinfällig (z. B. Hengels II, 403, welcher übrigens die Worte für einen

noch deutlicher ausgesprochen. Von einer **Berufung** Jakobs im Unterschied von Esau ist weder vorher im Text des Pl, noch in dem Zusammenhang der Erzählung, welcher er das Citat entnimmt, die Rede gewesen. Da es sich aber um die ihren Inhaber auszeichnende Stellung handelt, welche dem Jakob im Unterschied von seinem vor ihm ans Licht gekommenen Zwillingsbruder nach Gen 25, 23, wie Pl die Stelle versteht,[95]) vor der Geburt zugesprochen wurde, so lag es nahe genug, dieses Wort Gottes an Rebekka als eine **Berufung** Jakobs zu seiner bevorzugten Stellung anzusehen.[96]) Aus dem Umstand, daß diese den Einen vor dem Anderen erwählende Berufung erfolgte, ehe sie beide geboren waren, folgt unmittelbar, daß nur in den spontanen Willen des Gottes, der den Jakob berief, nicht in Werken, welche der zu Berufende geleistet, Esau aber zu leisten unterlassen hätte, die Ursache davon lag, daß Gott den Jakob erwählte und berief. Dieser an sich unwidersprechlichen Folgerung des Ap. dient doch zu bedeutsamer Bestätigung, was der letzte Prophet des AT.'s an

---

nicht von Pl herrührenden Einschub zu erklären geneigt war), daß *μή* statt *οὐχ* stehen müsse.

[95]) Nach Gen 25, 22f. hat Gott auf die ängstliche Frage der Rebekka, welche durch die unruhige Bewegung der noch in ihrem Leibe beschlossenen Söhne veranlaßt wurde, so geantwortet, daß er die noch ungeborenen Zwillingssöhne mit ihren Nachkommen zusammenfaßt und geradezu als zwei Völker bezeichnet, von welchen das eine größer und mächtiger als das andere sein, dennoch aber dem kleineren untertänig sein werde. Die Unterscheidung der zukünftigen Völker entspricht aber dem Unterschied, der zwischen den Stammvätern beider besteht, zwischen dem zuerst geborenen und stärker veranlagten Esau und dem nach ihm zur Welt gekommenen und zarter veranlagten Jakob (Gen 25, 24—28). Den Attributen der Völker Israel und Edom רַב *(μείζων)* und צָעִיר *(ἐλάσσων)* in Gen 25, 23 entsprechen die Attribute ihrer Stammväter הַגָּדֹל *(πρεσβύτερος)* und הַקָּטָן *(νεώτερος)* in Gen 27, 15. 42, welche ebensogut durch *ὁ μείζων* und *ὁ μικρότερος* oder *ὁ ἐλάσσων* übersetzt werden konnten, cf Gen 10, 21; 1 Sam 17, 14. Die das Volk mit dem Stammvater zusammenfassende Betrachtungsweise wird auch bei der Segnung durch Isaak festgehalten (Gen 27. 28f. 39f., cf auch den Segen Jakobs Gen 49), und ist in der regelmäßigen Übertragung der Namen Israel und auch Jakob auf das von ihm stammende Volk für israelitische Vorstellungsweise verewigt s. A 96. 97. Man kann daher ebensowenig sagen, Gen 25, 23 oder Mal 1, 2f. handele von den zwei Völkern und nicht von den Zwillingssöhnen der Rebekka, wie zu sagen ist, daß Pl nur von diesen und nicht von dem jüdischen und dem edomitischen Volk rede. Nach dem ganzen Zusammenhang kommen die Einzelpersonen ja nur als Ahnherren und typische Repräsentanten der von ihnen abstammenden Völker in Betracht.

[96]) So Hb 11, 8 von Abr. auf grund von Gen 12, 1. Nach Ex 3, 4ff.; 1 Sam 3, 4ff.; Jes 6, 8ff. geschah die Beauftragung großer Propheten oft durch hörbaren Zuruf Gottes. Aber auch ganz Israel wurde „gerufen" d. h. „berufen" Hosea 11, 1 (Mt 2, 15); Jes 43, 1. 22(?); 48, 12. An eine der drei letzten Stellen, wo dies von Jakob = Israel gesagt wird, mag Pl gedacht haben.

der Spitze seines Buchs von Jakob und Esau gesagt hat. In der Einleitung einer Strafpredigt über seine Volksgenossen und besonders die Priester erinnert Maleachi in Form eines Ausspruchs an die besondere Liebe, welche er diesem Volk zugewandt habe, und läßt auf die Gegenfrage des Volkes: „Womit hast du uns Liebe bewiesen?“ Gott antworten: „War nicht Esau ein Bruder Jakobs? und doch liebte ich Jakob, haßte aber den Esau und machte seine Berge zur Wüste“ usw. Schon hier wie in dem, was weiter folgt, ist deutlich, daß es sich um die bevorzugte Stellung handelt, welche Gott dem Volk Israel, dessen Schöpfer und Vater er ist,[97]) im Unterschied von allen anderen Völkern, beispielsweise von den Edomitern gegeben hat. Diese unterschiedliche Behandlung geht aber zurück auf den Anfang der beiden Völker und wird durch Erinnerung an die beiden Stammväter ausgedrückt, von welchen Gott, obwohl beide als Brüder gleichberechtigt scheinen könnten, den Einen von vornherein zum Gegenstand seiner besonderen Liebe gemacht, den Anderen von dieser Liebe ausgeschlossen hat. Dieser Sinn des *ἐμίσησα* ergibt sich aus dem Gegensatz zu dem Sinn, welchen *ἠγάπησα* durch die Beziehung auf die Geschichte von Jakob und Esau empfängt, womit ja nicht eine sich gleich bleibende Gesinnung, sondern eine als Liebesbetätigung zu beurteilende, in der Geschichte nachweisbare Handlung gemeint ist.[98]) Da aber der Prophet keinerlei außerhalb des frei wählenden Willens Gottes gelegenen Grund für die bevorzugende Liebe Gottes zu Jakob angibt, wie er ja auch aus der Genesis, an welche er erinnert, keinen solchen schöpfen konnte, war Pl wohl berechtigt, das prophetische Wort als Bestätigung seiner Behauptung anzuführen, daß nicht in irgend welchen Leistungen des von Gott Erwählten und Berufenen, sondern lediglich in dem freien Willen Gottes der Grund für die Erwählung Jakobs zu finden sei. Da hier *ἔργα* nicht irgend ein anderes Verhalten des Menschen, wie etwa den Glauben, sondern Gott zum Gegensatz hat, so sind darunter auch nicht die Werke im engeren Sinn, die äußeren Handlungen geschweige denn die *ἔργα νόμου* zu verstehen (cf 3, 28; 4, 2—16), sondern das Gesamtverhalten des Menschen, wozu auch der Glaube gehört, im Gegensatz zu Gottes Wille und Wahl. Dies ergibt sich aus der geschichtlichen

---

[97]) Mal 1, 6; 2, 10. — In Mal 1, 2f., woher Pl sein Citat nimmt, und woran auch im Midrasch r. zu Gen 25, 23 erinnert wird, weisen die je zweimal gebrauchten Namen Jakob und Esau auf die Zwillingsbrüder, wohingegen v. 4f. die Namen Edom und Israel die von ihnen abstammenden Völker zur Zeit des Propheten bezeichnen.

[98]) Cf Rm 8, 37; Gl 2, 20, auch Bd IV, 523 A 9. Zu *μισεῖν* ist auch Mt 6, 24 zu vergleichen, obwohl dort durch das Fut. der Sinn einigermaßen verändert ist Bd I², 291.

Begründung der These οὐκ ἐκ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, welche Pl derselben in v. 11[a] vorangeschickt hat; denn ebenso wenig, wie die noch nicht Geborenen, weil sie als selbstbewußte und sich selbst bestimmende Persönlichkeiten noch gar nicht existirten, irgend eine gute oder schlechte Tat begangen haben, können sie auch gutes oder böses gewollt, geglaubt oder gezweifelt, geliebt oder gehaßt haben. Der Grund zu der hier gemeinten Erwählung und Berufung liegt also nach Pl schlechterdings nicht im Menschen und seinem so oder so gearteten inneren oder äuseren Verhalten, sondern schlechthin in Gott und seiner durch nichts außer ihm liegendes bedingten Auswahl.[99])

Es war ein für die Geschichte der Theologie verhängnisvolles, aber auch nur bei völliger Verkennung des engeren und weiteren Zusammenhangs mögliches Mißverständnis von 11[b], wenn man hier eine Antwort zu finden meinte auf die Frage nach Grund und Bedingung der ewigen Seligkeit der Personen,[100]) oder auf die Frage, welche Menschen zur Seligkeit gelangen. Auf diese Fragen hat Pl c. 1, 16—5, 11 erschöpfende positive wie negative Antwort gegeben. Hier aber ist er von 9, 6 an mit Ablehnung von Mißdeutungen seiner großen Trauer um die ungläubigen Juden und mit Bestreitung der Voraussetzungen beschäftigt, unter welchen allein er solche falsche Deutungen gelten lassen könnte, und zwar von 7[b] an mit Widerlegung der Meinung, daß die ungläubigen Juden wegen ihrer leiblichen Abstammung einen Anspruch auf Zugehörigkeit zu dem Abrahamsgeschlecht oder zu dem Israel haben, welchem Gott eine ausgezeichnete Sonderstellung und einen hohen Beruf unter den Völkern der Erde gegeben hat, und daß darum jene, die sich jetzt durch ihren Unglauben von dem Israel, wie Gott es gewollt und gemeint hat, ausgeschlossen haben, von

---

[99]) Es ist nicht als eine bloße Verdunkelung, sondern geradezu als eine Verneinung des klaren Gedankens des Pl zu beurteilen, wenn man auch hier wieder (s. oben S. 418f. zu 8, 28f.), um ihn sich erträglich zu machen, ihm von altersher manchmal den Gedanken untergeschoben hat, daß die Erwählung durch Gottes Vorherwissen um das zukünftige Verhalten oder den zukünftigen sittlichen und religiösen Charakter der Individuum bedingt sei. Z. B. Theodor p. 70: πρὸ τῆς γεννήσεως τὸν ἑκάστου τρόπον εἰδὼς ἐκλέγεται οὓς ἂν ἀξίους νομίσῃ. Zu noch schlimmerer Mißdeutung ließ Thdrt durch die Furcht vor der prädestinatianischen Deutung sich verleiten, indem er unter der πρόθεσις, nach welcher angeblich die ἐκλογή sich richte (als ob dastünde ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογή), die religiös-sittliche Selbstentscheidung des Menschen verstand.

[100] Daß die aus dem Zusammenhang gerissenen Worte οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τ. καλ. von Pl auf diese Frage angewandt werden konnten, zeigt Eph 2, 8f. cf Tt 3, 5. An diesen Stellen ist aber weder von πρόθεσις noch von ἐκλογή die Rede; und wenn es doch statthaft wäre, solche Sätze mit Eph 1, 4f. in Verbindung zu bringen, so ist doch die Auswahl und Vorherbestimmung, von welcher dort die Rede ist, eine ganz andere Sache, als die Erwählung und Berufung Isaaks und Jakobs vor Ismael und Esau.

einem patriotisch gesinnten Israeliten wie Pl als Leute, denen mit dieser Ausschließung ein großes Unrecht geschehen sei, bemitleidet und beklagt werden müßten. Nachdem der Ap. schon am Beispiel Isaaks und Ismaels die Unrichtigkeit der Voraussetzung nachgewiesen hat, daß leibliche Abstammung von Abr. ein Anrecht auf Anteil an der Sonderstellung Israels gebe (7^b—9), zeigt er (10—13) an dem noch unanfechtbareren Beispiel Jakobs und Esaus außerdem noch, daß auch etwa vorhandene sittliche oder religiöse Leistungen, welche ein Jude vor dem Nichtjuden voraushaben möchte, jenen Anspruch nicht begründen können.[1]) Für Pl hat diese ganze Erörterung mit der Frage nach der Seligkeit der Personen unmittelbar nichts zu schaffen; denn er hat 2, 6—3, 20 mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, nachgewiesen, daß das Endschicksal der Personen, wie es im Weltgericht festgestellt wird, völlig unabhängig sei von der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum jüdischen Volk. Ismael und Esau sind ebensowenig wie die Heiden, von welchen 2, 14—16 die Rede war, darum weil sie keine Juden sind, der Verdammnis verfallen, und die Juden haben daran, daß sie nicht nur Abr.'s, sondern auch Isaaks und Jakobs Nachkommen sind, nicht die geringste Bürgschaft dafür, daß der Weltrichter sie freisprechen werde. Es werden vielmehr alle Menschen aller Zeiten einem unparteiischen Gericht unterstellt werden, in welchem Gott durch Christus nach dem im Ev des Pl völlig offenbar gewordenen, die ganze Menschheit umfassenden Heilswillen Gottes unter billiger Berücksichtigung der sehr verschiedenen geschichtlichen Bedingungen, unter welchen die Menschen gelebt haben, das Urteil sprechen wird (2, 12—16 oben S. 112. 132). Während die Erwählung eines Jakob zum Träger der Idee und des Berufs eines Gottesvolkes, sowie der Ausschluß Esaus von diesem Volk und dem Beruf desselben nach 9, 11 von dem Verhalten dieser beiden Menschen völlig unabhängig ist (*οὐκ ἐξ ἔργων*), wird dagegen in dem über das Endschicksal der Personen entscheidenden Weltgericht Gott „einem jeden vergelten nach Maßgabe seines Verhaltens" (2, 6 *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*), ein Satz, welcher auch durch die Lehre von der Rechtfertigung durch und aus Glauben (3, 21—30) nicht aufgehoben wird. Es bleibt bei jener Regel des göttlichen Gerichts cf 2 Kr 5, 10, ebenso wie bei der Wahrheit des Satzes, daß nur der Gerechte zum Leben gelangen soll (Rm 1, 17 cf 5, 9). Gerade darum hat Pl dem Beispiel von Isaak und Ismael das Beispiel von Jakob und Esau hinzugefügt, weil an diesem unwidersprechlich nachzuweisen war, daß Gottes Erwählung und Berufung bestimmter Personen zu einem

---

[1]) Verwandte Gedanken, nur in umgekehrter Folge liegen schon in 2, 17—24. 25—29 vor s. oben S. 141 ff.

besonderen geschichtlichen Beruf und einer damit gegebenen Sonderstellung unter den Menschen schlechterdings nicht, nämlich auch nicht in dem Sinn, wie es von der Zuteilung der Seligkeit allerdings gilt, von dem Verhalten dieser Menschen abhängig, sondern lediglich in Gottes Willen begründet sei.

Eben hiegegen mußte der Ap. Widerspruch erwarten seitens derselben Juden oder Judenchristen, denen gegenüber er beides gleich notwendig gefunden hatte, sowohl die feierliche Versicherung, daß er nichts weniger als ein herzloser Feind seines eigenen Volkes geworden sei, sondern jederzeit in heißer Liebe und tiefem Schmerz seiner ungläubigen und unglücklichen Brüder gedenke (v. 1—5), als auch die Abwehr von Mißdeutungen dieses Bekenntnisses (v. 6—13). Daß unfromme und unsittliche Juden jedes Anrecht auf die Privilegien Israels verlieren, war für Juden und Judaisten selbstverständlich; daß aber Gott die Entscheidung über die Zugehörigkeit zu seinem privilegirten Volk oder Ausschluß von dessen Vorrechten ohne Rücksicht auf die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Personen treffen oder jemals getroffen haben sollte, war ihnen ein unerträglicher Gedanke. Das widerstritt ihren Vorstellungen von der Verdienstlichkeit des Frommseins und Guthandelns wie von der Gerechtigkeit Gottes. Daher läßt Pl den von jener Seite zu erwartenden Widerspruch gegen das *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* in der ihm so geläufigen Form zu Worte kommen,[2]) daß er fragt, ob er und die ihm zustimmenden Leser etwa genötigt seien, als Konsequenz des vorher Gesagten den lästerlichen Gedanken auszusprechen, daß sich bei oder an Gott Ungerechtigkeit finde.[3]) Die entschiedene Verneinung, welche als Antwort auf die zweite Frage folgt, gilt auch diesmal wie in allen ähnlichen Fällen nicht der in Frageform gekleideten, absurden oder blasphemischen Behauptung an sich, sondern dem Urteil des vorgestellten Gegners, daß die vorangehende Darlegung des Ap. zu diesem für jeden offenbarungsgläubigen Menschen unerträglichem Satz führe. Das Recht des Ap. zu der entschiedenen Abweisung jener angeblichen Konsequenz und somit die Richtigkeit der vorher dargelegten Grundsätze muß jeder anerkennen, der die Erzählungen der hl. Schrift als glaubwürdige Berichte über Gottes Verfahren mit seinem Volk gelten läßt. Ein solcher findet auch im weiteren Verlauf der Geschichte Israels die gleiche Verfahrungsweise Gottes wieder, welche Pl an dem Fall von Jakob und Esau aufgezeigt hat, und er findet auch ausdrückliche Kundgebungen Gottes, wodurch Gott sich zu dem in jenem Fall betätigten Grundsatz bekennt. Im Unterschied von dem *κατὰ ἄνθρωπον λέγω,* womit

---

[2]) Cf 3, 5; 4, 1; 6, 1; 7, 7 (cf 3, 3. 9; 6, 15; 9, 19) s. oben S. 154 A 3.
[3]) Zu *παρὰ θεῷ* cf 2, 11 oben S. 119 A 27.

Pl sich 3, 5 aus gleichartigem Anlaß begnügte, beruft er sich hier auf ein unzweideutiges Wort Gottes (15): „Denn dem Moses sagt er: erbarmen werde ich mich, wessen immer ich mich erbarmen, und Mitleid werde ich haben, mit wem immer ich Mitleid habe“.[4]) Liest man nach überwiegender Bezeugung *τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει*, so fällt auf den Namen des Moses noch stärkerer Ton, als ihm ohnehin durch seine Voranstellung auch bei der LA *τῷ γὰρ Μωϋσεῖ λέγει* zukommt. Selbst ein Moses, der doch gewiß eher als irgend ein Mensch vor Gott Werke aufzuweisen hatte, mußte sich sagen lassen, daß göttliche Hulderweisungen, wie er sich eine von Gott erbeten hatte, lediglich in Gottes freiem Willen begründet sind. Für die Würdigung dieses Citats will der Zusammenhang, dem es entnommen ist, um so mehr beachtet sein, als Pl schon zu 9, 3 wahrscheinlich an Ex 32, 32 sich erinnert und angelehnt hat. Als Moses nach der Aufrichtung des goldenen Kalbes für sein schwer verschuldetes Volk fürbittend vor Gott eintritt und für den Fall, daß Gott dem Volk seine Sünde nicht vergeben wolle, verlangt, daß sein eigener Name aus dem Buch Gottes gestrichen werde, bekommt er zur Antwort, Gott werde den, welcher sich an ihm versündigt habe, aus seinem Buche streichen, also jedenfalls nicht den schuldlosen Moses, welcher vielmehr aufs neue Auftrag erhält, das Volk zu führen und dazu die Verheißung, daß der Engel Jahveh's vor ihm und dem Volk herziehen solle (Ex 32, 31—33, 3). Als aber Moses, hievon unbefriedigt, verlangt, daß Gott zur Bestätigung seiner ihm selbst nie entzogenen, jetzt aber auch seinem Volk wieder zugewandten Gnade in eigener Person die Führung des Volks wieder übernehme, und weiter noch, daß ihm selbst zur Beseitigung jedes Zweifels an seinem Beruf ein Anblick der Herrlichkeit Gottes gewährt werde, wird ihm dies zwar in beschränktem Maße zugesagt (Ex 33, 12—23), zugleich aber auch bezeugt, daß er auf so außerordentliche Gunstbezeugungen Gottes keinerlei Anspruch habe, solche vielmehr der unverdienten Barmherzigkeit und dem Mitleid Gottes mit seiner Schwachheit zu danken habe. Wenn für einen Moses, dem Gott seine Schuldlosigkeit bezeugt und Straflosigkeit zugesichert hatte (Ex 32, 33), solche Erinnerung nicht überflüssig war, da er stürmisch immer neue Zeichen der Gnade Gottes und Bestätigung sowohl seines Volkes in der Stellung als Volk Gottes (Ex 32, 11; 33, 13) als seiner selbst in seinem Beruf als Führer dieses Volkes begehrte, so ergibt sich um so sicherer die Gemeingiltigkeit der Regel (16):

---

[4]) Ex 33, 19 genau nach LXX citirt, welche hier wie an ähnlichen Stellen, z. B. 1 Sam 15, 20; 2 Reg 8, 1 zu dem Relat. im Nebensatz ein *ἄν* oder *ἐάν* setzt, wodurch die Freiheit des göttlichen Willens noch deutlicher als Wahlfreiheit charakterisirt wird, als wenn Indic. ohne *ἄν* stünde wie v. 18 s. dort.

„So ist es also nicht eine Sache des wollenden, auch nicht des laufenden d. h. mit Anstrengung einem Ziel zustrebenden (Menschen),[5]) sondern des sich erbarmenden Gottes.“ Als Subjekt zu dieser wiederum elliptisch ausgedrückten Regel läßt sich aus v. 16 nichts anderes ergänzen, als das Erfahren solcher Gunstbezeugungen und Auszeichnungen, wie sie Moses für sich und sein Volk begehrt hatte. Bei Moses äußerte das *θέλειν* sich in andringendem Gebet; bei anderen, die ähnliches begehren, in dem Streben, durch anstrengende Tätigkeit sich solcher Auszeichnung würdig zu machen. Daran wird durch Beifügung von *οὐδὲ τοῦ τρέχοντος* erinnert und zugleich der aus der Geschichte des Moses geführte Schriftbeweis für das *οὐκ ἐξ ἔργων κτλ.* von v. 11 dem zu beweisenden Satz konformirt. Weniger einleuchtend ist der, wie es scheint, in v. 17 folgende Schriftbeweis für die Regel von v. 16. Während nämlich Moses diese Regel nach der negativen wie nach der positiven Seite mit Worten eingeschärft und tatsächlich zu erfahren bekam, scheint sie auf Pharao in keiner Weise zu passen; denn dieser hat keine Beweise von Gottes Huld empfangen und hat solche auch weder begehrt, noch sich darum bemüht, ist also in bezug auf solche kein *θέλων* oder *τρέχων* gewesen. Andrerseits wird, wie die Anknüpfung durch *γάρ* und die Wortstellung zeigt, Pharao auch weder im Gegensatz zu Moses als Beispiel für eine andere Wahrheit, noch neben Moses als ein zweites Beispiel für die gleiche Regel eingeführt. Es wird durch *γάρ* ein durch die Erwähnung eines Wortes Gottes an Moses nahegelegtes Wort Gottes an Pharao angeschlossen, welches nicht geeignet ist, die aus jenem Gotteswort an Moses sich ergebende negative und positive Regel zu beweisen, wohl aber sie zu bestätigen, sofern es zeigt, daß auch die Erfahrung der Strafgewalt Gottes keineswegs immer durch den Gotte widerstrebenden Willen des Menschen verursacht, sondern unter Umständen nur im Willen Gottes begründet sei. Das Wort, welches Gott durch Moses dem Pharao sagen läßt Ex 9, 16, wird als ein an Pharao gerichtetes Wort der Schrift angeführt,[6]) natürlich nicht in der albernen Meinung, daß Pharao in der Tat durch Vermittlung des über ihn berichtenden zweiten Buchs des Pentateuchs jenes Wort vernommen habe, sondern um auszudrücken, daß dieses an den heidnischen König gerichtete und darum nicht notwendigerweise auch auf die Glieder des Volkes Gottes anwendbare Wort Gottes doch auch in der hl. Schrift, die in allen ihren Teilen von lehrhafter Bedeutung für die Gemeinde ist (cf 4, 23; 15, 4), seine Stelle gefunden habe. Es spricht sich unter anderem

[5]) Auch wo das Bild vom Wettlauf nicht wie 1 Kr 9, 24; Phl 3, 13f.; 2 Tm 4, 7f. ausgeführt ist, liegt es doch dem übertragenen Gebrauch von *τρέχειν* zu grunde Gl 2, 2; 5, 7.

[6]) Cf die noch kühnere Personifikation der Schrift Gl 3, 8 Bd IX², 147.

auch in dieser Redewendung die Empfindung aus, welche den Ap. bestimmte, in diesem ganzen Abschnitt c. 9—11 nicht nur ungewöhnlich viele Tatsachen und Worte des AT's anzuführen, sondern die ihm schmerzlichsten Tatsachen und Urteile nur in der Form ntl Worte auszusprechen. Nach der 6. Plage, welche in einer Menschen wie Vieh befallenden Beulenpest bestand (Ex 9, 8—11), und in bezug auf diese läßt Gott dem König, dessen Trotz dadurch noch nicht gebrochen ist, sagen: er hätte ihn und sein Volk durch diese Seuche wohl vertilgen können, woran sich der von Pl citirte Spruch Ex 9, 16 anschließt, welcher nach dem Hebr. lautet: „Aber (nur) darum habe ich dich am Leben erhalten, um dich sehen zu lassen meine Kraft, und damit man erzähle von meinem Namen auf der ganzen Erde.“ Pl schließt sich in den beiden Absichtssätzen im wesentlichen an die nicht eben wörtliche, aber doch sinngemäße Übersetzung der LXX an.[7]) Im Hauptsatz aber greift er auf den Grundtext zurück, indem er erstens durch genauere Wiedergabe der einleitenden Partikeln den Gedanken des Grundtextes, auf den es ihm ankommt, schärfer hervorhebt, und zweitens statt der passiven Wendung, welche LXX dem Satz selbst gegeben hat (*διετηρήθης*), das hebr. הֶעֱמַדְתִּיךָ durch *ἐξήγειρά σε* wiedergibt. Während aber das hebr. Wort hier wahrscheinlich bedeuten soll: „ich habe dich am Leben erhalten“, statt dich durch die Seuche umkommen zu lassen,[8]) wird Pl es im Sinn

---

[7]) LXX cod. B *καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης* (Lucian + *ἕως τοῦ νῦν*), *ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν* (cod. A *δύναμιν*) *μου καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* In den Nebensätzen weicht Pl nur ab in bezug auf *ὅπως* statt *ἵνα* und *δύναμιν* (das A nur aus Pl genommen hat) statt des genaueren *ἰσχύν.* Dagegen im Hauptsatz entspricht *εἰς αὐτὸ τοῦτο (-ὅπως)* im Vergleich zu der matten Wiedergabe der LXX genauer dem וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת mit folgendem zweiten בַּעֲבוּר.

[8]) Nach עָמַד Ex 21, 21 „am Leben bleiben“ und nach dem allgemeineren Sinn des Hiphil „fortbestehen lassen“ 1 Reg 15, 4. Dies kann *ἐξήγειρα* natürlich nicht heißen; kann aber sehr wohl als eine Übersetzung von הֶעֱמִיד gelten, im Sinn von bestellen, in ein Amt einsetzen (1 Reg 12, 32; 1 Chr 6, 16; 15, 16; 2 Chr 11, 22). Dagegen spricht nicht, daß LXX הֶעֱמִיד weder in dieser noch in anderer Bedeutung durch *ἐξεγείρειν* oder *ἐξεγείρειν* übersetzt; denn Pl hat sich hier eben von LXX emancipirt und übersetzt das hebr. Wort hier ebenso passend mit *ἐξήγειρα,* wie LXX das synonyme הֵקִים durch *ἐγείρειν* (Judc 2, 16. 18; 3, 9. 15) und *ἐξεγείρειν* (Sach 11, 16) cf AG 13, 22 *ἤγειρεν τὸν Δαβὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα,* ähnlich auch Lc 1, 69; Mt 3, 9, *ἐγείρεσθαι* vom Auftreten von Propheten Mt 11, 11; 24, 11. 24; Jo 7, 52; Lc 7, 16 (cod. D *ἐξηγέρθη*). Sehr unwahrscheinlich dagegen ist, daß das *ἐξήγειρα* des Pl heißen sollte: „ich habe dich von der Krankheit genesen lassen“ wie *ἐγείρειν* Jk 5, 15 (cf AG 3, 7, auch das intransit. *ἐγείρειν* und *ἐγείρεσθαι* „sich vom Siechbett erheben“ Mt 8, 15; 9, 5. So war die Übersetzung in g [hier neben *excitavi*] und mehreren Codd. nach Abstr *suscitavi* gemeint, cf cod. Corbei. Jk 5, 15; Horat. sat. I, 1, 82f.). Denn 1) müßte man dann auf die äußerst wahrscheinliche Annahme verzichten, daß Pl העמיד damit übersetzen wollte; denn dies hebr. Wort scheint nie so gebraucht

von „auftreten lassen“ oder „in ein bestimmtes Amt einsetzen“ verstanden haben, so daß damit gesagt ist, Gott habe diesen Pharao zu keinem anderen Zweck zum Könige von Ägypten gemacht, als um ihn, wie bisher, so auch noch weiterhin seine Macht sehen und fühlen zu lassen. Sofern diese Absicht Gottes auf die Zukunft sich bezieht, setzt sie voraus, daß Pharao auch noch weiterhin, wie schon so manchmal vorher, trotz schwerer Plagen, die er sich und seinem Land dadurch zuzog, der Aufforderung Gottes, sein Volk ziehen zu lassen, Trotz bieten und dadurch Gott Gelegenheit zu immer neuen Beweisen seiner Strafgewalt zu geben. Sofern aber nach der Wendung, welche Pl dem Ausspruch Gottes gegeben hat, diese Absicht schon bei der Bestellung Pharaos als König Ägyptens für Gott maßgebend gewesen ist, setzt sie voraus, daß der Charakter dieses Königs ihn von vornherein geeignet machte, dem drohenden Gebot Gottes trotzigen Widerstand zu leisten. Das schließt aber nicht aus, daß Gott vom Anfang der durch Moses und Aaron vermittelten Verhandlungen mit Pharao dessen Herz stark gemacht d. h. in seinem Trotz bestärkt und gegen den Eindruck der Befehle und Strafen Gottes unempfindlich gemacht hat.[9]) Indem Pl diese in Ex 7—11 in wenig abwechselnder Form sehr oft wiederholte Angabe als bekannt voraussetzt, kann er den Ertrag dieser geschichtlichen Erinnerung mit dem der voranstehenden Erinnerung an Moses in den Satz zusammenfassen (18): „Wem er also will, erzeigt er Huld, und wen er will, verhärtet er.“ Daß hier nicht wie v. 15 durch die Satzform[10]) die Freiheit Gottes in der Wahl der Objekte seines so oder so gearteten Handelns, sondern nur die alleinige Bedingtheit seines

---

zu sein. Es fiele damit aber 2) auch jede andere natürliche Erklärung für die Wahl des sehr auffälligen Ausdrucks hinweg. Endlich 3) bot die Erzählung dem Ap. keinen Anhalt für die Meinung, daß Pharao von der Seuche ergriffen worden, aber genesen sei. Nur von den Zauberern wird 9, 11 ersteres berichtet. und aus 9, 14 scheint eher zu folgen, daß Pharao selbst und sein Hofgesinde wenigstens von der letzten vorangegangenen Plage nicht betroffen worden seien.

[9]) So schon in der Ankündigung Ex 4, 21 וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת־לִבּוֹ, *ἐγὼ δὲ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* cf 10, 20; 11, 10. Kal und Piel des Verbums wird auch in gutem Sinn gebraucht. Dafür in fast gleichlautendem Satz 7, 3 אַקְשֶׁה, LXX wieder *σκληρυνῶ,* diesmal mit der Zweckangabe „daß ich viel mache meine Zeichen und Wunder im Land Ägypten“. Ferner, daß Pharaos Herz im einzelnen Fall hart wurde (חזק) 7, 13. 22; 8, 15; 9, 35, oder er selbst sein Herz schwer machte (הכבד) 8, 11. 28; 9, 34. Dasselbe Verb (LXX *ἐβάρυνα*) auch 10, 1 wieder von der Wirkung Gottes auf Pharaos Herz.

[10]) Neben zweimaligem *ὃν θέλει* ist *ὃν ἂν θέλῃ* nur ganz dürftig bezeugt. Cf Bd IV, 291 zu Jo 5, 21. Wie an dieser Stelle und öfter (2 Kr 12, 20) ergänzt sich aus *ἐλεεῖ* der zu *θέλει* erforderliche Infin. Das unausgesprochene Subjekt ist hier selbstverständlich nicht mehr wie in v. 17 die Schrift, sondern wie in *λέγει* v. 15 Gott. So auch in *μέμφεται* v. 19.

Handelns durch seinen eigenen Willen ausgedrückt ist, erklärt sich daraus, daß wenn Moses seine Bitte nicht gewährt bekommen und in folge dessen an seinem Beruf verzweifelt hätte, die Möglichkeit vorgelegen hätte, daß ein anderer an seine Stelle trete cf Ex 4, 13. Dagegen die Zeichen und Wunder, unter welchen Israel aus Ägypten erlöst werden sollte, wären nicht geschehen, wenn nicht der damals regierende Pharao, den Gott schon in Rücksicht auf seinen Charakter zu jener Zeit zum Thron erhoben hatte, von Gott zu seinem schier unglaublichen Trotz stark gemacht worden wäre. Daß es sich auch in diesem Abschnitt über Moses und Pharao durchaus nicht um die persönliche Seligkeit handelt, brauchte nicht noch eigens ausgesprochen zu werden, wenn nicht auch diese Sätze und besonders die Worte *ἐλεεῖν* und *σκληρύνειν* so manchmal in deterministischem Sinn mißdeutet worden wären. Pl müßte den Kreis von Geschichtstatsachen, dem er seine Citate entnimmt, während er Vertrautheit der Leser mit demselben voraussetzt, selbst völlig aus dem Auge verloren haben, wenn er gemeint hätte, *ἐλεεῖν* bedeute eine Zuwendung der Gnade Gottes, auf grund deren der Mensch selig werde, und *σκληρύνειν* eine Einwirkung Gottes auf den Menschen, in folge deren er unfähig werde, das Heil Gottes sich anzueignen, als ob dem Pharao jemals das Heil angeboten worden wäre, und als ob die persönliche Seligkeit des Moses in jenem Moment, in welchen Pl sich und seine Leser schon 9, 3 und wieder 9, 15 versetzt hat, einen Augenblick in Frage gestanden hätte. Was Pl hier sagt, ist lediglich dies, daß der von dem Wollen und Tun des Menschen unabhängige Wille Gottes in der Leitung der Geschichte und der Verwendung der Menschen für die Zwecke des Weltregenten sowohl in den Gnadenerweisungen gegen die Frommen, als auch in den Machterweisungen an den Gottlosen sich verwirkliche. Gegen letzteren Gedanken lag es nahe, aus derselben Erzählung, aus welcher Pl ihn geschöpft hat, die dort gleichfalls bezeugte Tatsache geltend zu machen, daß Pharao wegen seines Ungehorsams von Gott getadelt wird. Sowenig die allgemeine Haltung des Satzes von v. 18 die Beziehung des sonst ganz unvorbereiteten Ausdrucks *σκληρύνει* auf die Geschichte Pharaos verdunkeln kann, ebenso unverkennbar bezieht sich auch *μέμφεται* trotz der Gemeingiltigkeit des Satzes auf dieselbe Geschichte, und gerade daraus erklärt sich der auffallend milde Ausdruck. Von einem Ausbruch heftigen Zornes liest man in Ex 7—11 nichts; der Leser staunt vielmehr über die Langmut, mit welcher Gott den König durch die lange Reihe der 10 Plagen hindurch immer wieder dasselbe Schaukelspiel treiben läßt. Ganz jedoch läßt Gott es nicht an Rüge fehlen.[11]) Aber selbst eine so

[11]) Gott selbst wirft ihm vor Ex 7, 16 Ungehorsam, 8, 25 Betrug,

maßvolle Äußerung des göttlichen Mißfallens, wie ein tadelndes Wort, könnte in jenem wie in jedem ähnlichen Fall unberechtigt, ja unvoranlaßt erscheinen, wenn, wie Pl behauptet, Gott den Bösen in seinem Ungehorsam bestärkt. Da es sich hiebei nicht um eine unberechtigte Folgerung aus Darlegungen des Apostels, sondern um eine zweifellose, in der Schrift vielfach bezeugte Tatsache handelt, führt Pl den daraus zu entnehmenden Einwand auch nicht in der zuletzt v. 14 wieder angewandten dialektischen Form ein, sondern spricht die Erwartung aus, daß der Gegner, dessen in v. 14 erhobener Einwand durch den Nachweis der Schriftgemäßheit der angefochtenen These widerlegt ist,[12]) nun einerseits auf die Schrift gestützt, ihm vorhalten werde: „Warum tadelt er dann noch?[13]) denn wer widersetzt sich seinem Willen“?[14]) Bei dieser Übersetzung bleibt der starke Nachdruck unhörbar, welcher durch die Wortstellung auf *τῷ βουλήματι* liegt. Dem Wort, dem Gebot Gottes widersetzt sich Pharao allerdings und jeder Mensch, welcher sündigt, aber nicht dem Willen Gottes, wenn, wie Pl behauptet, Gott nach seinem freien Willen einen Pharao in seinem Widerstand gegen seine eigenen Befehle bestärkt. Dann kommt der Wille Gottes in seinem Gebot nur scheinbar, wirklich dagegen in seiner verhärtenden Einwirkung auf das Herz des Sünders zum Ausdruck. Dem eigentlichen Willen Gottes also widersetzt sich kein Mensch, auch der trotzigste Sünder nicht, wenn die Regel gelten soll: *ὃν θέλει σκληρύνει.* Während der Gegner sich einbilden mag, eben diese These durch eine nicht unfeine Argumentation

---

10, 3 Trotz gegen Gott. Dazu das Urteil des Erzählers 9, 34 und das Bekenntnis Pharaos 10, 16.

[12]) Der mit *ἐρεῖς οὖν μοι* oder nach ℵABP *ἐρεῖς μοι οὖν* Angeredete brauchte nicht wie 2, 1. 17; 11, 17—24 cf 11, 13 näher charakterisirt zu werden. Der straffe logische Zusammenhang bei dem Übergang von v. 18 zu 19 läßt den Leser nicht daran zweifeln, daß derselbe Jude oder Judenchrist gemeint ist, dessen in v. 14 vorgebrachter Einwand in v. 15—18 widerlegt wurde.

[13]) Mit *τί* (+ *οὖν* BDG) *ἔτι* in logischem Sinn (= auch dann noch, wenn es sich so verhält, wie v. 18 behauptet wurde) ist Rm 3, 7 nicht recht vergleichbar, weil dort zugleich zeitliche Folge vorliegt (= nachdem das Eine geschehen ist, warum dann noch das Andere). Cf aber *οὐκέτι* Rm 11, 6; 14, 15; Gl 3, 18.

[14]) *ἀνθίστασθαι, ἀντιστῆναι, ἀνθεστηκέναι* Rm 13, 2; Gl 2, 11; 2 Tm 3, 8; Jk 4, 7; Mt 5, 39 bezeichnet nicht den erfolgreichen Widerstand, heißt nirgendwo soviel wie *δύνασθαι* oder *ἰσχύειν ἀντιστῆναι* Eph 6, 13; Lc 21, 15; AG 6, 10; und es hier so zu nehmen heißt an die Stelle eines feinen Arguments einen im hiesigen Zusammenhang belanglosen Gemeinplatz einsetzen. — *βούλημα*, statt dessen Pl sonst überall das unklassische *θέλημα* gebraucht, ist hier doch wohl gewählt in Rücksicht auf die klass. Unterscheidung zwischen *βούλεσθαι* (das aus eigener Initiative hervorgehende Wollen) und *θέλειν* (die aus Rücksicht auf den Wunsch anderer oder die Umstände vorhandene Geneigtheit).

widerlegt zu haben, weist Pl ihn in unsanftem Ton ab (20ª): „O Mensch, vielmehr (ich frage dich),[15]) wer bist du, der du Gott widersprichst“! Da der so Angeredete eine in der biblischen Erzählung vom Auszug Israels aus Ägypten so häufig und deutlich bezeugte und von Pl nur in biblischen Worten ausgedrückte Wahrheit leugnet und durch Hervorhebung eines dort viel weniger hervortretenden göttlichen Urteils widerlegen will, indem er den Gott, wie er in Geschichte und Schrift sich offenbart hat, in unehrerbietigem Ton eines Selbstwiderspruchs zeiht, so würdigt ihn Pl keiner sachlichen Widerlegung, sondern rückt ihm nur seine Anmaßung auf. Sofort aber schließt er hieran eine zweite Frage, welche mehr als eine Zurechtweisung des vorgestellten Gegners ist, sich überhaupt nicht auf dessen eigene Person bezieht, sondern auf den Menschen, als dessen Anwalt jener gegen den Satz von v. 18 protestirt hat. Die Worte *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι,* welche die Frage *τί με ἐποίησας οὕτως* einleiten, sind wörtlich aus Jes 29, 16 entlehnt,[16]) wo sie die Rede des Gebildes einleiten: „du hast mich nicht gemacht“, woneben im folgenden Halbvers die Parallele tritt: *ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι* als Einleitung der Rede: „er versteht es nicht“ oder nach LXX: „nicht in verständiger Weise hast du mich gemacht“. Es geht aber voran: „O eure Verkehrtheit! Soll denn der Töpfer dem Thon gleichgeachtet werden?“ Auch bei Pl, welcher das Bild vom Töpfer erst in v. 21 mit voller Deutlichkeit verwendet, liegt es doch schon den Worten *τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι* zu grunde. Denn nur auf grund der Erzählung in Gen 2, 7 cf 2, 19, wonach die Erschaffung des Menschen durch Gott der Tätigkeit des Töpfers bei Herstellung von Gefäßen, Geräten oder Bildern gleicht, sind

---

[15]) *μενοῦνγε* hinter *ὦ ἄνθρ.* א* AB (dieser ohne *γέ,* das auch Lc 11, 28; Phl 3, 8 nicht einstimmig überliefert ist) und Orig. de princ. III, 6. 20. 21, cf cod. Ath. im Text (Goltz S. 58 und Facsimile); dagegen vor *ὦ ἄ.* KLP etc., om. D*G u. alle Lat (auch 10, 18 om. Gd*g, dort aber *et quidem* Abstr, Vulg, besser *immo* Hil.). Die Verpönung der Stellung von *μὲν οὖν* an der Spitze des Satzes durch die Atticisten (Phryn. ed. Lobeck p. 342) mochte die Überlieferung unsicher machen. Es bringt auch hinter einer Frage, wie hier und 10, 18 nicht eine eigentliche Antwort auf die Frage, sondern eine berichtigende Gegenäußerung, cf Lc 11, 28; Kühner-Gerth II, 158. Bei Plato, Gorgias p. 470 antwortet einer auf eine Frage des Sokrates: *σὺ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἀπόκριναι [τοῦτο] τοῦτο* d. h. gib vielmehr du die Antwort, die du von mir forderst. — Mit einer überhaupt unhaltbaren Auslegung des Abschnitts hängt es zusammen, daß Thdr hier und 10, 18 *μενοῦνγε* im Sinne von *καὶ μήν* „allerdings“ gefaßt haben wollte p. 80. 88.

[16]) LXX nach B + *αὐτό,* om. אAQ. Im Hebr. steht das Versglied, worin von Bildner und Gebilde die Rede ist, hinter dem, wo dafür Macher und Machwerk gesagt ist; umgekehrt in LXX. Wie hier sind auch sonst יָצַר, עָשָׂה, בָּרָא, *πλάσσειν, ποιεῖν, κτίζειν,* auch *κατασκευάζειν* völlig synonym gebraucht Jes 43, 1. 7; 45, 7. 18. Aus der nächsten Umgebung des hiesigen Citats stammen auch die Citate in Rm 11, 18; 1 Kr 1, 19; Mt 15, 8.

jene Worte und ihre hebräischen Äquivalente (יָצַר, יוֹצֵר, יֵצֶר) Bezeichnungen für Gottes Schaffen, Schöpfer, Geschöpf geworden,[17]) was dann wiederum häufig zum Anlaß wurde, die Schöpfertätigkeit Gottes, insbesondere in bezug auf den Menschen, mit derjenigen eines Töpfers zu vergleichen.[18]) Hienach steht von vornherein fest, was durch v. 21 wo möglich noch unwidersprechlicher wird, daß die Frage *τί με ἐποίησας οὕτως,* welche der als Gebilde eines Töpfers vorgestellte Mensch an Gott seinen Bildner zu richten geneigt sein möchte, sich auf seine Erschaffung bezieht und in bezug hierauf Gott zur Rede stellt (s. die Belege in A 16—18). Mit jenem *σκληρύνειν,* welches dem Pharao nach v. 18 widerfuhr, hat dieses *ποιεῖν* also nichts zu schaffen, geschweige denn, daß durch beides Gotte die willkürliche Herstellung der sittlichen Beschaffenheit der Menschen zugeschrieben werde. Ebensowenig wie Moses durch jene besondere Hulderweisung Gottes ein frommer und sittlich guter Mensch geworden ist, ist auch Pharao durch jene Wirkung Gottes auf seinen Willen und seine Nerven, vermöge deren er Kraft gewann, dem Eindruck der Strafgerichte Gottes immer aufs neue Widerstand zu leisten, sittlich schlechter geworden, als er vorher war, oder unsittlicher als ein Neurastheniker, welcher an seiner Stelle in feiger Furcht sofort unter den Drohungen und Strafen Gottes allen Widerstand aufgegeben hätte. Aber weder mit dem richtig noch mit dem falsch verstandenen *σκληρύνειν* von v. 18 ist das *ποιεῖν* in v. 20f. gleichbedeutend. Nachdem der Gegner, der nicht gelten lassen will, daß Gott nach seinem freien Ermessen Menschen wie Pharao in ihrem Widerstand gegen seine Befehle bestärke (18^b^), mit seinem Einwand, daß Gott dann einen solchen Menschen auch nicht tadeln dürfe (19), kurz abgefertigt ist (20^a^), erhebt er gegen dieselbe These des Pl gleichsam als Anwalt eines Pharao den viel weiter greifenden Einwand, daß Gott dann einen solchen Menschen gar nicht hätte ins Dasein rufen sollen. Daß der Redende mit dem *οὕτως* hinter *ἐποίησας* auf seine am Tage liegende unerfreuliche Beschaffenheit hinweisen sollte, ist schon sprachlich unwahrscheinlich, da Pl doch wohl *τί με τοιοῦτον ἐποίησας* geschrieben haben würde.[19]) Es fehlt aber auch im Zusammenhang an jeder Unterlage für die Vorstellung einer bestimmten beklagenswerten Beschaffenheit des Gebildes. Es

---

[17]) Ps 94, 9; 104, 26; Jes 27, 11; 43, 1; 44, 2; 49, 5; 1 Tm 2, 13; Barn. 6, 12; 19, 2; 20, 2.

[18]) Außer Jes 29, 16 cf Jes 45, 9 *(μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ· τί ποιεῖς κτλ.)* —11; 64, 7; Jer 18, 2—12. Im Ausdruck berührt sich Pl besonders mehr mit Sap 15, 7.

[19]) Kaum vergleichbar wäre *οὕτως εἶναι, μένειν, γεννᾶσθαι* 1 Kr 7, 26. 40 (cf v. 7. 8); Mt 19, 12. In diesen Fällen bietet der Zusammenhang eine deutliche Vorstellung von dem Zustand oder der Beschaffenheit, auf welche *οὕτως* hinweist.

wird sich also *οὕτως* auf die Art der Tätigkeit des Bildners beziehen, deren Ergebnis das redend eingeführte Gebilde ist, ebenso wie bei dem Propheten, an dessen Worte Pl sich anlehnt, das thönerne Gefäß dem Töpfer, der es angefertigt, den Vorwurf zu machen sich erdreistet (Jes 29, 16 LXX): *οὐ συνετῶς με ἐποίησας*. Allerdings sind solche Vorwürfe des Menschen gegen seinen Schöpfer nur denkbar, wenn der Mensch entweder mit seinem Dasein oder mit seinem Sosein unzufrieden ist. Da aber jeder Hinweis auf eine bestimmte unerfreuliche Beschaffenheit fehlt und auch in dem mit v. 20 verbundenen v. 21 nur von verschiedenen Zweckbestimmungen, nicht von verschiedenen Beschaffenheiten des einen und des anderen der aus dem gleichen Thon hergestellten Gefäße die Rede ist, so wird das Erstere der Fall sein, d. h. *οὕτως* weist auf die Umstände oder Voraussetzungen hin,[20]) unter welchen Gott Menschen wie den hier Redenden ins Dasein gerufen hat. Zu den Umständen aber, welchen ein planmäßiges Schaffen entsprechen muß, um richtig befunden zu werden, gehören vor allem gute Zwecke, welchen die zu schaffenden Dinge dienen sollen. Der Sinn des Vorwurfs ist also der: Gott hätte unter diesen Umständen, d. h. unter der durch die bestrittenen Sätze (v. 17—18) ausgedrückten Voraussetzung, daß gewisse Menschen dem weltregierenden Willen Gottes zu ihrem Verderben als willenlose Werkzeuge dienen müssen, solche Menschen gar nicht ins Dasein rufen dürfen. So aber könnten Menschen wie Pharao oder Kajaphas oder vielmehr einer, der in ihrem Namen und als ihr Anwalt die Sätze des Pl (17—18) bestreitet, nur dann reden, wenn (v. 21) der Töpfer nicht freie Verfügung über den Thon hätte, um aus einem und demselben Teig das eine Gefäß oder Gerät als ein zu ehrenvollem, das andere als ein zu nicht ehrenvollem Zweck bestimmtes Gerät herzustellen.[21]) Die durch das Gleichnis vom Töpfer dargebotene Bezeichnung der Menschen als *σκεύη* [22]) war im hiesigen Zusammenhang besonders willkommen, weil die Menschen in der Tat als Werkzeuge in Betracht kommen, deren Gott in der Leitung der

[20]) Zu *οὕτως* als abgekürztem Ausdruck für mancherlei Nebensätze (*quo facto, quae cum ita sint, essent, si res ita se habet* = Mt 19, 10 *εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία κτλ.*) cf Rm 11, 26; 1 Kr 11, 28; 14, 25; Gl 6, 2; 1 Th 4, 17; AG 20, 11; 27, 17; 28, 14; Kühner-Gerth II, 4, 83.

[21]) Cf Sap Sal 15, 7 von wirklichen Töpferarbeiten *τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία.* 2 Tm 2, 20 f. übertragen auf Glieder der Gemeinde.

[22]) AG 9, 15 Pl soll für Christus ein *σκεῦος ἐκλογῆς* für die Ausbreitung seines Namens sein; 2 Tm 2, 20 f. Die nach Begabung, sittlicher Reinheit und Brauchbarkeit für den göttlichen Hausherrn verschiedenen Hausgeräte in dem großen Hause der Gemeinde; Mt 12, 29 die Besessenen als Hausgeräte und Werkzeuge Satans; Jerem 50, 25 (cf Jes 13, 5) *σκεύη ὀργῆς* die von Gott aus der Rüstkammer hervorgeholten Waffen, wodurch er seinen Zorn an den Feinden betätigt.

Geschichte zu verschiedenen Zwecken sich bedient. Das Bild wird auch weiterhin v. 22f. festgehalten, nur daß die Menschen, welche Gott als Werkzeuge zur Verwirklichung seines gnädigen oder zornigen Willens gebraucht, zugleich als solche vorgestellt werden, welche er seinen Zorn oder seine Gnade erfahren läßt. Denn nur dies kann nach dem Zusammenhang der Sätze v. 22—23 der Sinn sein, in welchem dort *σκεύη ὀργῆς* und *σκεύη ἐλέους* unterschieden werden.[23]) Die von jeher beklagte Dunkelheit der Satzanordnung[24]) in v. 22—23 hindert nicht so wesentlich, wie man denken sollte, das Verständnis des Gedankens, und es empfiehlt sich, zunächst den Sinn der einzelnen Aussagen, abgesehen von ihrer Verknüpfung durch *εἰ δέ* und *καί* nach Möglichkeit festzustellen. Es ergibt sich als ein erster in sich vollständiger Satz; „In der Absicht, den Zorn an den Tag zu legen und zu zeigen, was er vermöge, trug Gott in großer Langmut Zornesgefäße, die zum Untergang fertiggestellt waren". Aus dem Präsens der theoretischen Erörterung (v. 18—21) kehrt Pl hiemit zur geschicht-

[23]) Nicht vergleichbar sind AG 9, 15; Jerem 50, 25 s. vorige A. auch nicht *τὸ ποτήριον τῆς ὀργῆς* Ap 14, 10; 16, 19, *κεράμιον ὕδατος* Mr 14, 13, mit Zorn, Wasser u. dgl. gefüllt; denn obwohl Gefäße unter den Begriff der *σκεύη* fallen, bedeutet *σκεῦος* doch nicht ein Hohlmaß. Cf vielmehr *τέκνα ὀργῆς* Eph 2, 3, *ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν* Dan 10, 11 Theod.

[24]) Z. B. Orig. z. St. nach einigen Bemerkungen *de incompositis locutionibus apostoli defectibusque earum*, wovon hier *εἰ δέ* (Rufin. mit anderen Lat *quodsi*), dem kein Nachsatz entspricht, ein Beispiel liefert, meint, der Sinn werde nur klarer, wenn man jene Partikeln streiche oder ignorire. Er hat sie doch im Text stehen lassen (Philoc. c. 27, 10). Nach einem Scholion des Ath. (Goltz S. 58) ist wahrscheinlich er es, der zu *εἰ δέ* aus v. 20 *σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ* ergänzt haben wollte. Jedenfalls aber ist Orig. der älteste Zeuge für einen Text ohne *καί* an der Spitze von v. 23. So nicht nur nach Rufin z. St. p. 176. 177, sondern auch griechisch hom. in Jerem. ed. Klosterm. S. 215 und nach einem Scholion im Ath. S. 59 im 3. Buch seiner Strom. Da im Text des Ath. *καί* steht, wird der Schreiber es wohl auch im Text des Orig. zu Rm 9, 22f. (= Rufin S. 176, aber nicht 177?) gefunden haben. Es fehlt ferner in B, 67**, wenigen Min, Vulg (gegen die älteren Lat). Für Kopt schwankt die Überlieferung. Blaß Gr. S. 291 meinte, durch Streichung desselben jede Schwierigkeit zu beseitigen. Wer aber sollte es zugesetzt haben? Es stand der Neigung des Orig., unter Beseitigung von *εἰ δέ* eine vollständige Periode zu gewinnen, hinderlich im Wege. — Thdr, dem Thdrt folgt, faßte *εἰ δέ* für sich als eine Ellipse im Sinn von: „wenn du aber nach dem Grunde fragst, warum" etc. und behandelt dann die Worte *θέλων — εἰς δόξαν* als einen vollständigen Satz, das *καί*, wie es scheint, als ein „auch" fassend *(ταὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν διαπράττεται)*. — Auf jeden Versuch, ein vollständiges Satzgefüge zu gewinnen, scheinen schon die lat. und syr. Übersetzer verzichtet, also das Fehlen eines Nachsatzes als Aposiopese aufgefaßt zu haben. So in allerlei Variation die meisten Neueren. Man verglich AG 23, 9 (Buttmann S. 339 a. E.; Winer 6. Aufl. 503. 529) oder den klassischen Gebrauch, bei *εἰ μέν — εἰ δέ* die Apodosis zum ersten Bedingungssatz fortzulassen (Blaß 301. 291 cf Kühner-Gerth II, 484f.).

lichen Betrachtung zurück und knüpft in bezug auf die Wahl der Ausdrücke an v. 17 wieder an. Dem dortigen *ὅπως ἐνδείξωμαι* entspricht das hiesige *θέλων ἐνδείξασθαι,* dem *τὴν δύναμίν μου* hier das synonyme [25]) *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ.* Neu ist die Voranstellung von *ὀργήν* als des nächsten Objektes der beabsichtigten Kundgebung Gottes; aber es verstand sich von selbst, daß der Wille Gottes, den Pharao seine Macht erfahren zu lassen, ein Zorneswille gewesen ist. Auf Pharao paßt also auch die Objektsbezeichnung des Hauptsatzes; er war ein *σκεῦος ὀργῆς,* und zwar ein solches, welches zum Gericht reif war; denn dies sagt von den Zornesgeräten das Attribut *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν,* und nicht etwa, daß sie zum Verderben bestimmt waren oder dafür zubereitet wurden.[26]) Pharao zeigte sich von anfang an entschlossen, der Forderung Gottes nicht zu gehorchen (Ex 5, 2 ff.), und wenn er unter dem Druck der Gerichte Gottes sich für einen Augenblick einmal zur Nachgibigkeit geneigt zeigte (Ex 8, 4—11. 22—28), so bedeutete das keine moralische Besserung. Ist oben S. 450 f. das von Pl mit Bedacht gewählte *ἐξήγειρα* richtig gedeutet, so setzt der Ap. voraus, daß Pharao schon bei seiner Bestellung zum König ein trotziger Verächter Gottes war. War ferner an der in v. 17 citirten Stelle nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung die hinausgeschobene Erweisung der Macht Gottes als Zweck davon genannt, daß Gott den König am Leben erhalten hatte, statt ihn sofort zu vernichten, so konnte auch von Pharao gesagt werden, daß Gott ihn in großer Geduld, also auch eine geraume Zeit lang getragen, geduldet habe. Langmut ist dieses Lebenlassen der Bösen und ihre Verwendung als Werkzeuge nicht in dem Sinne, als ob damit Bekehrung und Begnadigung der Sünder bezweckt wäre; dieser Zweck ist vielmehr dadurch ausgeschlossen, daß sie als fertig zum Untergang bezeichnet werden; sondern nur insofern, als Gott an sich hält und das Gesicht hinausschiebt, anstatt seinem Zorn alsbald freien Lauf zu lassen und die Sünder zu vernichten, sobald sie für das Gericht reif sind.[27]) Dieses Verhalten Gottes bildet auch nicht etwa einen Gegensatz dazu, daß Gott an ihnen seinen Zorn auslassen und seine Macht beweisen will, so daß man *θέλων* übersetzen dürfte: „obwohl er

---

[25]) Nicht völlig gleichbedeutend; denn nach Analogie von 8, 3 (oben S. 378 A 50) wird *τὸ αὐτῷ δυνατόν* zu grunde liegen.

[26]) *καταρτίζειν* Mt 4, 21 zum sofortigen Gebrauch fertigstellen; *κατηρτισμένος εἶναι* fertig, vollendet sein Lc 6, 40; 1 Kr 1, 10; auch Ign. Eph 2, 2; Smyrn. 1, 1; Phld. 8, 1 vom ausgeprägten Charakter; LXX Ps 89, 36 *εἰς τὸν αἰῶνα.* Cf *κατάρτισις* 2 Kr 13, 9; *καταρτισμός* Eph 4, 12, ebenso *ἀπαρτισμός* Lc 14, 28.

[27]) Cf 2, 4 *μακροθυμία* neben *ἀνοχή,* auch 3, 26 oben S. 109. 194. Man muß nicht vergessen, daß *μακρόθυμος* regelmäßige Übersetzung von אֶרֶךְ אַפַּיִם ist Ex 34, 6.

will oder wollte"; denn nach v. 17 (= Ex 9, 16; 7, 3 f.) ist ein um so großartigeres Gericht und eine um so wunderbarere Erweisung seiner Macht der Zweck gewesen, den Gott damit verfolgte, daß er einem Pharao immer wieder die Möglichkeit des trotzigen Widerstandes ließ. Es paßt demnach der ganze Inhalt von v. 22 auf Gottes Verhalten gegen Pharao, wie Pl es auf grund der biblischen Erzählung ansieht; nur das, was mit dem Worte *σκληρύνει* v. 18 kurz angedeutet war, ist in v. 22 nicht ausdrücklich wieder berücksichtigt.[28]) Daß aber v. 22 nicht von Pharao selbst handelt, verbürgt der Pluralis *σκεύη κτλ.* ebenso sicher, wie der Aorist *ἤνεγκεν* zeigt, daß der Satz auch nicht eine von dem Fall Pharaos abstrahirte Regel, sondern ein einzelnes, in der Geschichte nachweisbares Verfahren Gottes beschreibt. Wenn nun in v. 23 gewissen Zornesgefäßen eine Klasse von Barmherzigkeitsgefäßen gegenübergestellt und in v. 24 diese mit der nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden berufenen christlichen Gemeinde identificirt wird, so ergibt sich, daß unter den Zornesgefäßen die im Unglauben verharrende Mehrheit des jüdischen Volkes zu verstehen ist. Pl ist also wieder zu dem Ausgangspunkt der ganzen an 9, 1—5 sich anschließende Erörterung (v. 6—21) zurückgekehrt, und von der Judenschaft, welche den ihr gesandten Messias verworfen hat und das Ev beharrlich von sich stößt, sagt er v. 22, daß Gott, obwohl sie längst zum Gerichte reif ist, doch bisher sie in großer Geduld getragen und das längst angekündigte Gericht über sie hinausgeschoben habe in der Absicht, sie seinerzeit seinen Zorn und seine Macht fühlen zu lassen.[29]) Aber dieser Aufschub des Gerichts über das ungläubige Judenvolk hat nach v. 23 einen darüber hinausliegenden höheren Zweck. Mag das voranstehende *καί* echt sein oder nicht (s. A 24), jedenfalls findet das folgende *ἵνα* im vorigen nichts anderes, woran es sich anschließen könnte, als die Hauptaussage *ὁ θεὸς . . ἤνεγκεν — εἰς ἀπώλειαν*. Es ist also gesagt, Gott habe das Gericht über das ungläubige Judenvolk bis jetzt zu dem Zweck hinausgeschoben, um den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun über Barmherzigkeitsgefäße, welche er im voraus zur Herrlichkeit bereitete. Dem *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* entspricht hier *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*; es will aber nicht nur der ausschließende Gegensatz von Verderben und Herrlichkeit, sondern auch die Verschiedenheit der Verba gewürdigt sein. Der passive Ausdruck in v. 22 ließ es auf sich beruhen, wodurch die ungläubigen Juden in den damit

---

[28]) Dies geschieht erst in Rm 11, 7 f. 25.

[29]) An das von Jesus geweissagte Gericht über das zeitgenössische jüdische Volk wird auch 1 Th 2, 16 erinnert, cf Rm 3, 8; AG 2, 40; 6, 13 f.; 13, 40 f.; 28. 25—28. Cf auch den Rückblick auf die 40 Jahre vor dem Untergang Jerusalems Hb 3, 7 ff., Einl II³, 131. 142.

bezeichneten Zustand geraten, oder von wem sie in denselben versetzt worden sind; von den Barmherzigkeitsgefäßen dagegen wird gesagt, daß Gott sie dazu gemacht. Aber auch die Bedeutung der Verba ist eine merklich verschiedene; *ἑτοιμάζειν* heißt nicht wie *καταρτίζειν* etwas unfertiges fertig machen, etwas angefangenes vollenden (s. A 26), sondern bereiten und bereitstellen, entweder herstellen und herbeischaffen, was noch nicht vorhanden ist, oder etwas bereits vorhandenes in die für einen bestimmten Zweck erforderliche Verfassung bringen, eine Unterscheidung, die jedoch manchmal nicht mit Sicherheit vollzogen werden kann.[30]) Auch hier ist nicht das Eine mit Ausschluß des Andern gemeint; denn Barmherzigkeitsgefäße werden die Menschen, oder mit a. W. *σκεύη ἐλέους* entstehen erst dadurch, daß Gottes Barmherzigkeit auf sie einwirkt. Dadurch werden sie aber auch für die ihnen zugedachte Herrlichkeit vorbereitet und in die Verfassung versetzt, in welcher sich der ganze Reichtum der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes über sie ergießen kann. Ist nun unter der Herrlichkeit, für welche Gott die *σκεύη ἐλέους* bereitet, die zukünftige, den Kindern Gottes als Vollendung ihres dermaligen Heilsstandes zugedachte, zu verstehen[31]) so bestimmt sich dadurch auch der Sinn von *προητοίμασεν* im Unterschied von *ἡτοίμασεν*. Gott bereitete die *σκ. ἐλ.* in der Zeit bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes an ihnen auf diese Herrlichkeit vor. Der Zuteilung der vollen *δόξα* an die *σκ. ἐλ.* geht die dazu bereitende und darauf vorbereitende Tätigkeit Gottes selbstverständlich voran. Ebenso sicher ergibt sich aber auch aus dem Zusammenhang, daß dieses *προητοίμασεν* mit dem *ἤνεγκεν* gleichzeitig ist. Hätte Gott das Gericht über die ungläubigen Juden, welches in der Anschauung der ältesten Kirche mit der Wiederkunft Christi und dem Ende des Weltlaufs innig verbunden war,[32]) wenige Jahre nach dem Tode Jesu eintreten lassen, so wäre nicht Raum geblieben, die meisten der seither aus Israel und der Heidenwelt hervorgegangenen Christen zu *σκεύη ἐλέους* zu machen und für die zukünftige Herrlichkeit vorzubereiten. Um

---

[30]) Mt 3, 3 = Jes 40, 3 *ὁδόν*, im Parallelglied: eine Straße **machen**; Jo 14, 2 f. *τόπον* Bd IV, 544 A 13; Lc 1, 17 *λαόν*, Lc 2, 31 geradezu schaffen; Lc 12, 20 anschaffen, erwerben.

[31]) Cf 8, 17—29. An 8, 30 werden wir hier v. 24 durch *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* wohl nicht ohne die Absicht des Ap. erinnert. Zu *γνωρίσῃ . . . ἐπὶ σκεύη ἐλ.* cf 8, 18 *ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* und zu dem Wechsel der Präpositionen 3, 22 *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας*. Das Verhältnis der Herrlichkeit Gottes, die sich von oben her über die *σκ. ἐλ.* offenbart, zu der Herrlichkeit, womit diese dadurch bekleidet werden, ist nach Analogie von Rm 6, 4 zu denken.

[32]) Bd I², 654 f. — Ähnliche Gedanken in bezug auf den Aufschub des Weltgerichts und des Ungestraftlassens der Sünden vor Christus blicken Rm 3, 25 f. durch s. oben S. 196.

dies möglich zu machen, hat Gott mit seinem Zorn an sich gehalten, das Gericht hinausgeschoben und die längst für das Gericht reifen ungläubigen Juden bisher immer noch in zuwartender Geduld getragen. Was nun die Satzanordnung anlangt, kann keiner der bereits angeführten Versuche,[33]) ein Ausbleiben des Nachsatzes zu dem mit *εἰ δέ* eröffneten Vordersatz zu erklären, uns befriedigen; denn die einzige Aussage, aus welcher der Leser das Fehlende ergänzen könnte — etwa in Form der Frage: „was wirst du dann sagen? wirst du auch dann noch bei deinem Widerspruch beharren?“ — müßte in v. 14 gefunden werden, liegt aber viel zu weit zurück und ist von v. 22f. durch viel zu gewichtige Aussagen getrennt, als daß dem Leser ein Rückgriff auf jenen Einwand zugemutet werden könnte. Es wird also doch wohl mit einer Minderzahl von Auslegern [34]) v. 22 als Vordersatz zu dem in v. 23 folgenden elliptischen Nachsatz zu fassen sein. Zu dem letztern ergänzt sich aus dem vorangehenden Bedingungssatz unschwer die fehlende Apodosis; und die offenbar beabsichtigte Parallelisirung des Verhaltens Gottes gegen die Zornesgefäße und gegen die Barmherzigkeitsgefäße kommt durch *καί,* welches dann natürlich ein „auch“ sein muß, zu angemessenen Ausdruck. Wenn Gott in der Absicht, dereinst seinen Zorn und seine Macht an Gegenständen seines Zornes kundzutun, bisher mit dem Gericht über die ungläubigen Juden gezögert hat, so hat er es auch zu dem Zweck getan, der sonst nicht hätte erreicht werden können, während derselben Zeit Barmherzigkeitsgefäße den Reichtum seiner Herrlichkeit erfahren zu lassen und sie für die ihnen zugedachte zukünftige Herrlichkeit zu bereiten. Man soll über jener Absicht Gottes in bezug auf das ungläubige, schweren Gerichten entgegengehende jüdische Volk (cf 11, 9), den hocherfreulichen Zweck nicht vergessen, welchen Gott nur auf diesem Wege erreichen konnte: die Herstellung und Zubereitung einer aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinde. Für die Empfindung eines christgläubigen Juden, der das freie Walten des gerechten und barmherzigen Gottes in der Leitung der Geschichte so versteht, wie Pl v. 6—21 es dargestellt hat, wird die trübe Aussicht in die nächste Zukunft seines Volkes überwogen von der dankbaren Freude an der Barmherzigkeit Gottes, welche viele Juden, wie er selbst einer ist, in Gemeinschaft mit

---

[33]) S. oben A 24. Sie alle lassen die unnatürliche Trennung der beiden von *ἤνεγκεν κτλ.* abhängigen Sätze, des Participialsatzes *θέλων — δυνατὸν αὐτοῦ* und des Finalsatzes *ἵνα — εἰς δόξαν* durch die Hauptaussage unerklärt. Auch der Participialsatz drückt ja eine bei dem Verhalten Gottes gegen die Zornesgefäße obwaltende Absicht, also einen Zweck Gottes aus.

[34]) So H. Ewald, Schott, Hofmann, Die Ellipse ist nicht härter, wie die elliptische Form sowohl des Hauptsatzes als des Nebensatzes 4, 16 *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν,* cf auch 2, 28f.; 5, 16. 18; 11, 6.

gläubig gewordenen Heiden erfahren haben und noch erfahren werden. Der lose angehängte Relativsatz [35]) sagt nicht bloß, was kaum nötig gewesen wäre, daß unter den Barmherzigkeitsgefäßen die Christen zu verstehen seien, sondern erinnert auch an die für alles weitere grundlegende Tat, wodurch Gott seine gnädige Absicht an ihnen zu verwirklichen angefangen hat, das ist die Berufung durch das Ev, wodurch sie, da sie es im Glauben annahmen, dem Bereich des Zornes und dem Gerichte Gottes entnommen wurden, sowohl dem über allen Menschen von jeher, als dem insonderheit über dem jüdischen Volk seit seiner Verwerfung des Messias lastenden Zorn und drohenden Gericht, cf 5, 9. 18.

Eines **Beweises** bedurfte die offenkundige Tatsache, daß die Christenheit aus Juden und Heiden gemischt sei, überhaupt nicht, am wenigsten für die römische Gemeinde, in welcher neben einer jüdisch geborenen Mehrheit, welche Pl, wie schon 6, 16—7, 6; 8, 15, auch 9, 1—11, 12 zunächst im Auge hat, eine heidnisch geborene Minderheit vorhanden war cf 11, 13—32; 15, 5—13. Ebenso wenig bedurfte die Berufung der Heiden einer **Rechtfertigung**, selbst für die engherzigsten Judaisten. Denn nur über die Bedingungen, unter welchen die Heiden in die Gemeinde aufzunehmen seien, gab es in der damaligen Christenheit Meinungsverschiedenheiten. Sofern solche auch unter den römischen Christen vorhanden sein oder an sie herangebracht werden mochten (16, 17—20), hatte der Ap. in 1, 16—3, 30; 4, 9—25 gründlich nachgewiesen, daß in bezug auf den Weg zum Heil zwischen Juden und Heiden keinerlei Unterschied bestehe. Selbst wenn er 9, 23f. dieses Urteil wiederholt oder seine Richtigkeit behauptet hätte, was offenbar nicht der Fall ist (cf dagegen 10, 12), wäre ein Schriftbeweis hiefür hier nicht nur sehr überflüssig, sondern auch übel angebracht gewesen; denn es handelt sich ja seit 9, 1 nicht um die Frage, welche und was für Menschen ein Recht darauf

---

[35]) v. 24. An Stelle des *ἅ* v. 23 tritt das dem Sinn nach berechtigte *οὕς* erst hier, wo an die Stelle des bildlichen Ausdrucks *σκεύη* die eigentliche Benennung der Personen *ἡμᾶς* tritt. Es sind die beiden Gedanken zusammengefaßt: „und diese *σκεύη* sind wir" (cf 1 Kr 3, 11. 17; Rm 2, 29; 3, 8) und: über diese hat er nicht nur **den** Reichtum seiner Herrlichkeit **ausschütten wollen**, sondern **hat** sie **auch berufen**, cf 8, 30 *τούτους καὶ ἐκάλεσεν*, was nach jener Stelle der Anfang der schon diesseits beginnenden Verherrlichung ist s. oben S. 419. Die ganz vereinzelt durch P bezeugte LA *τῆς χρηστότητος* statt *τῆς δόξης* v. 23 beruht auf dem Befremden darüber, daß von Offenbarung nur der Herrlichkeit und nicht vor allem der Barmherzigkeit Gottes an den Christen die Rede ist. Dies war aber durch deren Bezeichnung als *σκεύη ἐλέους* entbehrlich gemacht; denn daß eine Offenbarung der Herrlichkeit, welche über Gegenstände des Erbarmens Gottes sich ergießt, nichts anderes als eine Betätigung der Barmherzigkeit Gottes sei, war durch jene Benennung außer Frage gestellt. Cf übrigens 1 Kr 7, 25; 1 Tm 1, 13.

haben, der christlichen Gemeinde anzugehören, sondern um die Stellung des Pl zu den ungläubigen Juden und zwar bis 9, 29 um Abwehr von Mißdeutungen seines großen Schmerzes um diese seine Brüder. Die Anknüpfung prophetischer Worte durch *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει* (25), an welche sich v. 27—29 noch mehrere Aussprüche des Jesaja anschließen, und die besonders große Freiheit, mit welcher Pl diese Prophetenworte anführt, machen auch nicht den Eindruck, als ob ein förmlicher Schriftbeweis für eine vorangehende Behauptung geführt werden solle. Nur eine lehrreiche Vergleichung ist damit angekündigt.[36]) Welches Moment im vorigen mit den aus dem Buch Hosea geschöpften Worten Gottes verglichen und dadurch bestätigt werden soll, läßt sich nicht im voraus bestimmen. Auf Gottes Geheiß muß Hosea eine Tochter, welche ihm sein Weib schenkt, לֹא רֻחָמָה, d. h. „Ungeliebt“, und darauf einen Sohn לֹא עַמִּי d. h. „Nicht mein Volk“ nennen, um den Beschluß Gottes auszudrücken, daß er dem Volk des Zehnstämmereichs fernerhin nicht mehr als seinem Volk Gnade erweisen werde (Hos 1, 6. 9), während er dem weniger tief gesunkenen Volkes des Reiches Juda seine Liebe und Hilfe weiterhin erzeigen will (1, 17). Im Gegensatz zu dieser Ankündigung zunächst bevorstehender Strafgerichte ist der Ausdruck für die Verheißung späterer Wiederannahme des gestraften und bekehrten Volkes an den zwei Stellen Hos 2, 1 und 2, 25 gewählt, welche Pl in umgekehrter Folge citirt. Am Schluß einer solchen tröstlichen Weissagung spricht Gott nach Hos 2, 25: Ich werde lieben die „Ungeliebt“ und werde zu dem „Nichtmeinvolk“ sprechen: „mein Volk bist du“, und es wird sagen „mein Gott (bist du)“. Pl stellt die beiden Satzglieder um, konformirt sie einander und bewegt sich überhaupt dem hebr. wie dem griech. Text gegenüber sehr frei.[37]) Hiemit verbindet er den verwandten Spruch aus Hos 2, 1^b in der Form, welche er in cod. A der LXX hat, während in cod. B und wahrscheinlich ursprünglich in LXX statt *ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ κτλ.* steht *κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ κτλ.*

[36]) Bei Pl kein anderes Beispiel von Einführung eines Citats durch *ὡς καί* (so im NT nur AG 13, 33) oder *ὡς* (so nur Mr 6, 7 u. vielleicht Mr 1, 2), was viel weniger sagt, als *καθὼς γέγραπται* (14 mal im Rm), *γέγραπται γάρ* u. dgl. Es dient sonst zur bloßen Vergleichung von Tatsachen und Verhältnissen Eph 5, 23: Hb 3, 2, ohne *καί* 2 Kr 11, 3. — Zu der Bezeichnung des Buchs durch den bloßen Namen des Verfassers oder des darin redenden Propheten cf Hb 4, 7; Mr 1, 2 mit der umständlicheren Formel Lc 3, 4. — Subjekt von *λέγει* ist wie v. 15 Gott, da es sich hier wie dort um Aussagen Gottes in eigener Person handelt.

[37]) LXX übersetzt וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה nach cod. B, wesentlich mit Pl übereinstimmend, *καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην*, cod. A u. a. *καὶ ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην*, wie auch B mit den anderen 1, 6 und 2, 3 dasselbe Verbum wiedergibt.

Während das *καὶ αὐτοὶ* im Hinblick auf die v. 2 geweissagte Wiedervereinigung der Söhne Israels und der Söhne Judas zu einem einigen Volk unter einem einzigen Oberhaupt (cf Hos 3, 5) sagen will, daß auch die ersteren wieder zu Gnaden werden angenommen werden, bestimmt *ἐκεῖ* das mehrdeutige בִּמְקוֹם אֲשֶׁר[38]) (*ἐν τῷ τόπῳ οὗ*) in örtlichem Sinn näher. Ist *ἐκεῖ* wahrscheinlich von Pl zugesetzt und erst aus Rm 9, 26, wie so manches andere aus den ntl Citaten in den cod. A der LXX eingedrungen, so legt Pl eben darauf Gewicht, daß Israel an dem Orte, wo es „Nichtmeinvolk" geheißen hat, den Namen von Söhnen des lebendigen Gottes wieder bekommen wird. Und nur darum hatte es einen Zweck, dieses Wort aus Hos 2, 1 neben das aus Hos 2, 25 zu stellen; denn ohne die Ortsangabe bringt das zweite keinen neuen Gedanken zum ersten hinzu. Man kann schwanken, auf welchen Ort Pl oder auch Hosea selbst damit hingewiesen haben wollte, ob auf das Heimatland Israels, wo die drohende Weissagung über das Volk ausgesprochen wurde, im Gegensatz zu der Fremde, in welche das Volk verbannt werden sollte und verbannt worden ist und aus welcher es wieder in die Heimat zurückgeführt werden soll, oder auf die Länder der Heiden, in welche es für eine Zeit lang verbannt und zerstreut werden sollte. Wahrscheinlicher ist das Letztere; denn *ἐρρέθη αὐτοῖς* wäre ein sehr unnatürlicher Ausdruck für die unmittelbar vorangehende (Hos 1, 6. 9) in der von Gott anbefohlenen Benennung der Kinder des Propheten liegende Ankündigung zukünftiger Absetzung Israels von der Würde des Gottesvolkes. Dagegen entspricht es dem biblischen Sprachgebrauch, daß die Benennung mit einem Namen oder Titel die Versetzung in den entsprechenden Zustand bedeutet oder doch mit einschließt.[39]) Also das zur Strafe seiner Untreue gegen Gott aus der Heimat vertriebene, unter die Völker verstoßene, der Würde des Volkes Gottes beraubte Israel wird, während es sich noch in der Verbannung und der gesamten, damit gegebenen Lage befindet, vermöge der sich ihm wieder zuwendenden barmherzigen Liebe Gottes in die Würde des Gottesvolkes und einer Gemeinde von Söhnen Gottes (cf 9, 5) wieder eingesetzt werden. Die alte, noch immer nicht ausgestorbene Meinung, daß Pl diese auf Israel be-

---

[38]) Ob der hebr. Ausdruck soviel wie „anstatt oder dafür daß" *ἀνθ' οὗ, ἀνθ' ὧν* heißen könne, ist hier wie Jes 33, 21; 1 Reg 21, 19 strittig. Aram. באתרא ד״ (wie Targ. Hos 2, 1 übersetzt) und syr. ברוכתא mögen so gebraucht werden. Das griech. *ἐν τῷ τόπῳ οὗ* mit folgendem *ἐκεῖ* kann nur nachdrückliche Ortsbestimmung sein. Targ. übersetzt: An dem Ort, wohin sie werden verbannt werden, zu den Söhnen der Völker, dafür daß sie das Gesetz übertreten haben, und (wo) ihnen gesagt werden wird: „nicht mein Volk seid ihr", werden sie sich bekehren und mehren und wird ihnen gesagt werden: „Söhne des lebendigen Gottes".

[39]) Mt 5, 9. 19; 1 Jo 3, 1; Ap 2, 17; Jes 4, 3 Bd I^2, 191.

züglichen Sätze gegen den klaren Wortsinn und Zusammenhang auf die Berufung der Heiden bezogen habe,[40]) ist weder aus dem Zusammenhang mit v. 24 zu rechtfertigen (s. vorhin S. 462), noch durch Vergleichung mit 1 Pt 2, 10, wo ja nur ebenso wie 1 Pt 2. 9 Würdetitel Israels auf die Heidenchristen Kleinasiens übertragen werden. Sie verträgt sich auch nicht mit der Form, in welcher Pl v. 27 zu einer Weissagung Jesajas übergeht. Hätte er geglaubt, in v. 25—26 eine Weissagung von der Berufung der Heiden angeführt zu haben, so hätte er zu der nach ihrem klaren Wortlaut und nach seiner eigenen Meinung auf Israel bezüglichen Weissagung Jes 10, 22f. nur etwa mit Worten wie *ὑπὲρ* (oder richtiger *περὶ*) *δὲ τοῦ Ἰσραὴλ Ἡσαΐας κράζει* den Übergang machen können. Hat dagegen Pl die Worte Hoseas so verstanden, wie sie gemeint waren, so ist auch nicht schwer zu erkennen, was ihre Anführung im Zusammenhang mit v. 22—24 bedeuten soll. Weder der vorangestellte (22) noch der angehängte Nebensatz (24), sondern die Hauptaussage (23) bietet eine mit den Worten Hoseas vergleichbare Aussage des Ap. An Barmherzigkeitsgefäßen wollte Gott den Reichtum seiner Herrlichkeit offenbar machen, und über solche wollte er ihn ausschütten. Von den Heiden, die er zum Heil beruft, versteht sich von selbst, daß, wenn sie zu Heil und Herrlichkeit gelangen, sie dies nur der Barmherzigkeit Gottes verdanken (cf 15, 9). Daß dies aber, wie Pl v. 23f. gesagt, von allen Christen, also auch von den Juden, die sich bekehren, gelte, steht in bestem Einklang mit Hoseas Weissagung von der schließlichen Wiederannahme des zeitweilig verstoßenen Israel. Dieselbe Weissagung konnte aber ganz gegen die Absicht des Apostels dahin mißverstanden werden, daß allen Israeliten ohne Unterschied die gnädige Wiederannahme als Gottessöhne und Gottes Volk verheißen sei; zumal in demselben Vers, dessen zweite Hälfte Pl zuletzt angeführt hatte, von der Zahl der Israeliten gesagt war, daß sie unzählbar und unermeßlich wie der Sand am Meere sein werde (Hos 2, 1ª). Dadurch konnte der Grundsatz von 9, 6ᵇ wieder in Frage gestellt zu sein scheinen. Aber gerade jenes nicht mitangeführte Wort Hoseas bildet die Brücke zu einem Spruch des Jesaja, an dessen Spitze es wiederkehrt,[41]) und welcher geeignet ist, den Wahn zu widerlegen, daß die Summe der Individuen,

---

40) So schon Orig., Abstr u. die meisten. Unter den alten macht eine rühmliche Ausnahme Thdr, dem sich Thdrt anschließt (Chrys. läßt daneben die Deutung auf die Juden nur eben auch gelten; Ephr. ist nicht ganz deutlich), unter den Neueren besonders Hofm.

41) Daß die Erinnerung an Hos 2, 1 für Pl das Band der Ideenverbindung war, zeigt sich auch darin, daß er von dorther *ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* statt *ὁ λαός* (mit oder ohne *σοῦ*) *Ἰσραήλ* gegen Grundtext und LXX in Jes 10, 22 einsetzt.

aus welchen das jüdische Volk der Endzeit, bestehen wird, eine Aussicht oder gar einen Anspruch darauf hätte, das Heil zu erlangen. Als ein von Jesaja mit lauter Stimme gerufenes Wort wird das neue Citat eingeleitet im Gegensatz dazu, daß gerade das, was den Kern dieses jesajaischen Ausspruchs ausmacht, an den vorher angeführten Stellen des Hosea höchstens zwischen den Zeilen zu lesen ist, und als ein zu gunsten Israels gesagtes, in einer Heilsverheißung enthaltenes Wort wird der Spruch des Jesaja eingeführt im Gegensatz zu der Meinung, daß so etwas nur in einer Strafandrohung seinen Platz finden oder nur von einem Feind Israels gesagt werden könne.[42]) In der Tat ist es einer für das wahre Israel überaus trostreichen Weissagung (Jes 10, 20—27) entnommen. Deutlich ist der Sinn des ersten der so eingeleiteten Sätze (v. 27 = Jes 10, 22): „Wenn die Zahl der Kinder Israels[43]) wie der Sand des Meeres ist (oder sein wird), wird (doch nur) der Rest gerettet werden". Es ist ein auch im Namen eines Sohnes Jesajas *Schᵉar jaschub* (Jes 7, 3; 8, 18) ausgedrückter Grundgedanke dieses Propheten, daß nicht die Masse des Volkes, sondern ein Bruchteil, der, wie es unmittelbar vor dem von Pl citirten Spruch (Jes 10, 20f.) heißt, auf Jahveh in Wahrheit sich stützt und zu dem starken Gott sich bekehrt, auch aus allen Gerichten gerettet hervorgehen wird. Was weiter im Hebr. folgt, hat offenbar schon den alexandrinischen Übersetzern große Schwierigkeiten bereitet, und das Verhältnis des paulinischen Citats zu ihrer kaum verständlichen Übersetzung ist dunkel. Aber der gut bezeugte kürzere Text von v. 28: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*[44]) kann kaum anders übersetzt werden,

---

[42]) *κράζει* nur hier im NT von einem atl Prophetenwort; ähnlich *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* 10, 20. — *ὑπέρ* könnte an sich ohne deutlichen Unterschied von *περί* gebraucht sein (so schon klass. cf Kühner-Gerth I, 487; 548, häufig bei Polyb.), was aber hier sinnlos wäre, da Israel im Citat selbst genannt ist und ein Gegensatz zu *ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν*, wie oben gesagt, durch die Wortstellung ausgeschlossen ist. Also ist *ὑπέρ* im Gegensatz zu *κατὰ τοῦ Ἰσρ.* betont wie 8, 31; 2 Kr 13, 8 cf auch Rm 9, 3; 10, 1.

[43]) Über diese Abweichung vom Hebr. und LXX s. A 41. Für *γένηται* der LXX gibt Pl *ᾖ*; statt *κατάλειμμα* der LXX für שְׁאָר das gleichbedeutende *ὑπόλειμμα* (so LXX Mal 2, 15 und für שְׁאֵרִית Mich 4, 7; 5, 6f.). Für יָשׁוּב, „er wird sich bekehren oder zurückkehren, wiederhergestellt werden", gibt er mit LXX *σωθήσεται* und läßt das בּוֹ (= im Volk, vom Volk) dahinter, wie manche Hss der LXX (cod. Bℵ dafür sinngemäß *αὐτῶν*) unübersetzt.

[44]) So ℵ*AB, 67**, 47 u. Ath. im Text (s. Goltz S. 33); also wohl sicher Orig.; ferner Eus. dem. II, 3, 55 (anders II, 3, 44), S[1] (frei: „ein Wort hat er festgesetzt und abgekürzt und tuen wird es der Herr auf der Erde"), Kopt, auch Aug mehrmals. Die übrigen schieben zwischen *συντέμνων* und *ποιήσει* nach LXX *ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον* ein. An sich könnte der Ausfall dieser Worte durch Abirren des Auges von *συντεμνων* zu *συντετμ.* erklärt werden. Wenig glaublich aber ist, daß Pl, der in v. 27 sich durchaus nicht enge an LXX anschließt, in v. 28 einen

als: „denn Rechnung abschließend und kurz zusammenfassend wird der Herr auf Erden verfahren“.[45]) Damit hat Pl auf dem Umweg einer abkürzenden und korrigirenden Benutzung der LXX den Gedanken des Originals im wesentlichen wieder erreicht. Es wird nicht für immer dabei sein Bewenden haben, daß Gott, das Gericht hinausschiebend, die ungläubigen Juden in Langmut trägt und, obwohl sie ein Gegenstand seines Zornes sind, als seine Werkzeuge gebraucht, um während dieser Wartezeit aus Juden und Heiden eine ganz auf seine Barmherzigkeit gegründete Gemeinde zu sammeln, sie durch das Ev zu berufen und für die ihr zugedachte Herrlichkeit zu bereiten, sondern es kommt ein Tag, da er dem verworrenen Lauf der Geschichte ein kurzes und klares Ende macht, welches den Zornesgefäßen das längst verdiente Strafgericht, den Barmherzigkeitsgefäßen aber die ihnen zugedachte Herrlichkeit bringen wird. Dann wird sich aber auch zeigen, daß Gott sein dem Volk Israel gegebenes Wort einlöst, wie er es von Anfang an gemeint hat cf 9, 6 f., d. h. nicht so, daß die auf die leibliche Abstammung von Abraham gegründeten, also in der Tat grundlosen Ansprüche der ungläubigen Juden erfüllt werden, sondern so, daß ein Kern dieses Volkes, der sich aufrichtig zu dem Gott seiner Väter bekehrt und auf ihn allein traut (cf Jes 10, 20 f.), als das wahre Israel Gottes den Reichtum der Barmherzigkeit Gottes zu erfahren bekommt. Die mit 9, 6 begonnene Darlegung findet ihren Abschluß (v. 29) in einem letzten Prophetenwort,

---

grammatisch so undurchsichtigen Satz aus LXX sollte abgeschrieben haben. Der weitere Text ist also durch Interpolation aus LXX entstanden; umgekehrt wahrscheinlich aus Rm 9, 28 *γάρ* hinter *λόγον* in manche Hss der LXX (אAQΓ, nicht B) eingetragen. Es kann hier nicht ein Kommentar zur LXX gegeben werden. Nur soviel scheint klar, daß zweimaliges *λόγον*, was im masor. Text keine Unterlage hat, aus מִלָּה (2 Sam 23, 2 u. öfter, LXX *λόγος*) entstand, wie der Übersetzer statt des masor. כלה und כליון las, und daß *συντέμνων* mit masor. חרוץ und נחרצה zusammenhängt, während *συντελῶν* vielleicht aus einer Variante כלה neben מלה entstand.

[45]) Cf Hofm., besonders auch in seiner Widerlegung falscher Deutungen. Das artikellose und jeder Näherbestimmung entbehrende *λόγον* kann jedenfalls nicht wie *τὸν λ. αὐτοῦ* oder *τὸν ἑαυτοῦ λ.* das Wort Gottes bedeuten, sei es das verheißende oder das gebietende. In Verbindung mit diesem Objekt würde *συντελεῖν* nur den Sinn ergeben: „seinem Reden ein Ende machen“ cf Mt 7, 28 v. l., *συντέμνειν* aber die noch seltsamere Vorstellung einer von Gott selbst veranstalteten Epitome seiner vielen und langen Reden. Niemand wird den Alten folgen wollen, welche an die Reduktion der vielen Gebote des AT's auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe oder auch an das Taufsymbol dachten. Ersteres Iren. in der arm. Epideixes c. 87; beides Orig. z. St. p. 184; unbestimmter Abstr die *fides* im Gegensatz zu den vielen Gesetzeswerken. — Es wird das artikellose *λόγος* vielmehr Rechnung heißen wie in den RAen *λόγον συναίρειν* (Mt 18, 23; 25, 19 Bd I², 577 A 45 a. E.), *ἀποδιδόναι* (Mt 12, 36; Lc 16, 2), *διδόναι* (Rm 14, 12), *τιθέναι* (Clem. strom. I, 3), cf auch Phl 4, 15. 17.

welches zeigt, wie die für jeden echten Juden betrübende Gegenwart seines Volkes doch schon den Keim der verheißenen Wiederannahme Israels in sich birgt. Dadurch, daß Pl die aus Jes 1, 9 anzuführenden Worte durch *καί* als etwas weiteres ans Vorige anschließt, dann aber zwischen die anknüpfende Partikel und die damit bereits angekündigten Worte des Propheten noch ein *καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας* einschiebt, gibt er auch zu verstehen, daß ihm die Worte Jesajas nicht als ein Beweis für vorher Gesagtes, sondern als Einkleidung seines eingenen Gedankens dienen sollen.[46]) Darnach bestimmt sich auch der Sinn von *προείρηκεν*. Damit soll jedenfalls nicht gesagt sein, daß Jesaja, dessen Buch das Citat in v. 27—28 entnommen war, an einer früheren Stelle, nämlich gleich im Eingang desselben Buchs dieses andere Wort geschrieben habe, was die völlig belanglose Bemerkung eines Buchgelehrten wäre. Noch weniger kann Pl die nach Form und Inhalt rein historische Aussage des Propheten über den Zustand des Israel seiner Zeit durch dieses Wort für eine Voraussage zukünftiger Ereignisse erklärt haben wollen. Der Apostel macht vielmehr darauf aufmerksam, daß er sein eigenes Urteil über das Israel seiner Gegenwart in Worte kleide, welche schon vor mehr als 7 Jahrhunderten Jesaja von dem Israel seiner Zeit gebraucht hat.[47]) Wie Jesaja sich mit seinem unglücklichen Volk zusammenfassend, spricht jetzt Pl: „Wenn nicht Jahveh Zebaoth uns einen Samen übriggelassen hätte, wären wir wie Sodom geworden und würden Gomorrha gleichen".[48]) Durch eigene Schuld und Gottes Gerichte ist Israel in der Gegenwart so heruntergekommen, daß man es mit den durch ihre völlige Zerstörung zur Strafe für ihre Gottlosigkeit zum Sprichwort gewordenen Städten am Salzsee vergleiehen könnte,[49]) wenn Gottes Barmherzigkeit seinem Volk nicht einen kleinen Rest gelassen hätte, ein *ὑπόλειμμα,* in welchem Israel als Gottes Volk noch fortexistirt und aus welchem es als aus einem Samenkorn

---

[46]) Cf 1 Kr 1, 30 *ἵνα καθὼς κτλ.*, 1 Kr 2, 9; Rm 15, 21 *ἀλλὰ καθὼς κτλ.* Sachlich ähnlich Rm 2, 24 ein hinter einem in Schriftworte gekleideten eigenen Gedanken nachfolgendes *καθὼς γέγραπται.*

[47]) Eine indirekte Weissagung mag man im Sinn des Pl das Wort gleichwohl nennen, cf Mt 2, 15 Bd I², 103f. In diesem Sinn hat Jesus selbst gerade den Jesaja als einen auf ihn weissagenden Typus betrachtet Mt 13, 14 Bd I², 476, worin ihm der 4. Evangelist gefolgt ist Jo 12, 37ff. Bd IV, 516ff.

[48]) So wörtlich nach LXX, welche für שָׂרִיד (Überbleibsel, geretteter Rest) mit nachfolgendem כִּמְעַט (nur ein weniges, beinah) *σπέρμα* setzt, vielleicht in bewußter Rücksicht auf Jes 6, 13, wo das mehrfach gesichtete Israel einem Wurzelstock verglichen wird, der allein noch von einer gefällten Eiche übriggeblieben ist, aber doch ein זֶרַע קֹדֶשׁ genannt wird, weil neue Schößlinge aus ihm hervorwachsen können und werden cf Jes 11, 1.

[49]) Nach der Zerstörung Jerusalems wird die Metropole des Judentums wirklich, ohne ein einschränkendes *εἰ μή* Sodom genannt Ap 11, 8 cf Einl II².

(*σπέρμα*) neu aufsprießen kann und wird. Nur in atl Worten und nur erst vorläufig ist damit die Hoffnung auf eine Wiederannahme und Wiederherstellung Israels ausgesprochen, und zwar passender Weise schon hier am Schluß des Abschnittes, worin Pl sich gegen Mißdeutungen seiner Trauer um die ungläubigen Brüder verwahrt (9, 6— 29), weil diese Hoffuung ihn vor der Trauer derjenigen Juden und Judenchristen bewahrt, die ohne Hoffnung sind. Er wird in c. 11 darauf zurückkommen. Vorher aber muß er erklären, was denn wirklich der Grund seiner tiefen und unablässigen Betrübnis sei, welcher er 9, 1—5 so ergreifenden Ausdruck gegeben hat.

Dazu macht er den Übergang mit der schon so manchmal im Rm angewandten Frage *τί οὖν ἐροῦμεν* (v. 30). Diesmal aber folgt nicht wie zuletzt noch 9, 14, eine zweite Frage, welche verneint sein will und sofort entschiedene Verneinung findet, sondern eine positive Antwort.[50]) Nachdem Pl so ausführlich gesagt hat, was nicht seine Meinung sei, fragt er aus eigenem Antrieb: „Was haben wir nun zur Erklärung unserer Betrübnis über den Unglauben und das Unglück des jüdischen Volks wirklich zu sagen“? Die Antwort lautet: „Daß Heiden, die (als solche) nicht nach Gerechtigkeit streben,[51]) Gerechtigkeit erlangten, Gerechtigkeit aber die aus dem Glauben (kommt); Israel dagegen, während es einem Gerechtigkeitsgesetz nachstrebte, zu Gesetz nicht gelangte“. Auch der Israel betreffende Satz hängt von *ὅτι* ab und gerade auf diesen Satz zielt *ὅτι* vor allem ab; denn daß Heiden durch Glauben an das Ev Gerechtigkeit erlangten, ist an sich für den Ap. nichts schmerzliches, sondern der hocherfreuliche Lohn seiner Lebensarbeit. Ein großer Schmerz dagegen ist es für ihn zu sehen, daß während Heiden so ungesucht das höchste Gut gewinnen, Israel desselben verlustig geht. Das ist in der Tat tragisch für den, welcher so wie Pl nicht nur aus natürlichem Herzensdrang mit Liebe an seinem Volk hängt, sondern auch durchdrungen ist von den Vorzügen, welche dieses Volk in sittlicher und religiöser Beziehung vor den anderen Völkern voraushat.[52]) Ein solcher

---

[50]) Ct 8, 31, wo zwar eine Frage folgt, aber nur eine solche, welche eine inhaltreiche Antwort des Schriftstellers selbst enthält.

[51]) Zu artikellosem *ἔθνη* mit determinirtem Particip dahinter cf 2, 14 Nicht die Heiden, sondern einzelne Heiden, gleichviel ob wenige oder viele, sind auch hier gemeint. Anders ist es mit Israel, denn das Volk nicht nur in seiner Mehrheit, sondern auch als Volk hat sein Ziel nicht erreicht. Es hätte hinter *Ἰσραήλ* auch *ὁ διώκων* stehen können; da statt dessen nur *διώκων* geschrieben wird, ist dies nicht als charakteristisches Attribut, sondern im Sinn eines Umstandssatzes gemeint. Übrigens wird Pl die Anrede an Israel Jes 51, 1 *οἱ διώκοντες τὸ δίκαιον* (צֶדֶק) *καὶ ζητοῦντες τὸν κύριον* im Sinn gehabt haben.

[52]) Rm 3, 1f.; Gl 2, 15; Eph 4, 17; 1 Kr 5, 1 cf 1 Pt 1, 18; 4, 3.

mag fragen, ob es denn ganz vergeblich sein soll, daß in diesem Volk Sünden und Laster, welche bei den Heiden nicht einmal als solche beurteilt zu werden pflegen, von jeher als verabscheuungswürdig gegolten haben, und dagegen die Verehrung des einen Gottes und eine dem geoffenbarten Gesetz dieses Gottes entsprechende Lebenshaltung der wesentliche Inhalt des Nationalstolzes gewesen ist cf 2, 17 ff. Unter dem *νόμος δικαιοσύνης*, welchem die Juden als dem Ziel ihres Lebens nachjagen und zustreben, kann, da sie nie nach einem anderen Gesetz als nach dem mosaischen verlangt haben, auch nur dieses verstanden werden. Damit ist dann auch gegeben, daß durch *δικαιοσύνης* das betreffende Gesetz nicht etwa als ein Gerechtigkeit mit sich bringendes, verleihendes bezeichnet werden soll, was vom mos. Gesetz ja nicht gilt (Gl 2. 21; 3, 11. 21), sondern wie anderwärts in gleicher Verbindung durch *ἔργων, πίστεως* (3, 27) als ein solches, welches von seinen Untertanen Gerechtigkeit fordert (cf 10, 5, zur Sache auch Eph 2, 15). Die Erfolglosigkeit des jüdischen Strebens beschreiben die Worte *εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*, denn daß hinter diesem zweiten *νόμον* nicht wieder *δικαιοσύνης* zu lesen ist, darf schon nach der äußeren Bezeugung als sicher gelten. Der Zusatz verdirbt aber auch den Gedanken; denn das Betrübende ist nicht dies, daß Israel mit seinem gesetzlichen Streben nicht zu dem von ihm angestrebten Ziel gekommen ist, sondern daß es nicht zu dem Ziel gekommen ist, welches die sich bekehrenden Heiden ohne sonderliche Anstrengung erreicht haben. Dieses läßt sich mit jenem unter den allgemeinen Begriff *νόμος* zusammenfassen; denn es ist ein *νόμος πίστεως*, welchen Heiden wie Juden erfüllen, die sich bekehren cf 3, 27. Was *φθάνειν εἰς νόμον* bedeute, bemißt sich nach dem Sinn von *νόμον διώκειν*. Wie letzteres nicht heißen kann: sich darum bemühen, daß man ein Gesetz bekomme — da es den Juden ja keineswegs an einem solchen fehlt, und sie, wie schon bemerkt, nie nach einem anderen begehrt haben —, sondern darnach streben, daß man mit dem Gesetz im Einklang stehe, es in sich trage und sich in ihm bewege und lebe, so heißt auch *εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*, daß es Israel überhaupt nicht gelungen sei, mit einem Gesetz, selbstverständlich einem von Gott gegebenen Gesetz in Einklang zu kommen oder *ἔννομοι θεοῦ* (cf 1 Kr 9, 21) im vollen Sinne zu werden.[53]) Die Frage, warum das (so gekommen sei), beantwortet Pl (v. 32) mit den Worten: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων*. Da dem „warum“ der Frage das *ὅτι* der Antwort als ein „darum

[53]) Ob *εἰς τι* in Verbindung mit *φθάνειν* (Phl 3, 16; Dan 4, 17. 19; 6, 24 Theod.) heißt „bis an etwas heran“ oder „bis in etwas hinein“, hängt von der Natur des Zieles oder dem Sinn und Zweck des Hinstrebens zu demselben ab.

weil" genau entspricht,[54]) kann die Antwort sich nicht in *προσέκοψαν κτλ.* fortsetzen, so daß *ὅτι* einen Vordersatz zu dem folgenden Hauptsatz einleiten würde. Ist ferner die Frage *διὰ τί* aus dem vorigen durch *Ἰσρ. . . εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν* zu vervollständigen, so ist auch die notwendige Ergänzung der Antwort gleichfalls aus v. 31 zu holen. Dazu eignet sich aber nur das dortige *διώκων νόμον δικαιοσύνης.* Es ist also gesagt: Israel hat weder das von ihm angestrebte noch ein andres heilsames Ziel erreicht, weil es nicht vom Glauben aus nach seinem Ziel strebte, sondern als von Werken aus. Deutlich ist zunächst die negative Grundangabe. Israel sollte dem ihm gegebenen Gesetz nachstreben und hätte zum Ausgangspunkt dieses pflichtmäßigen Strebens von vornherein den Glauben nehmen sollen. Wie die durch Moses ihnen gebrachte Offenbarung an die den Patriarchen gegebene Verheißung anknüpft (Ex 3, 15; 6, 3f.), und der Dekalog auf die gnädige Erlösung des Volks aus Ägypten alle seine Gebote gründet (Ex 20, 2), so hätte Israel auch wie seine Väter den Glauben an Gottes Gnadenverheißungen und Gnadentaten als die Grundlage seines Verhältnisses zu Gott und als Ausgangspunkt seines Strebens nach gottwohlgefälligem Verhalten festhalten sollen. Statt dessen gingen die Juden je länger je mehr von der irrigen Voraussetzung aus, daß Werke, welche sie zu leisten hätten, das Fundament ihrer Religion wie ihrer bevorzugten Stellung und das Wesen des von Gott geforderten Wohlverhaltens seien.[55]) Die ungesunde Fortentwicklung von der Glaubensreligion der Patriarchen und Propheten zu der gesetzlichen Richtung, welche die jüdische Frömmigkeit in Theorie und Praxis eingeschlagen hat, ist der Grund, warum Israel weder das von ihm angestrebte, noch das im Ev ihm vorgesteckte Ziel erreicht hat. Für letzteres ist es nur ein anderer, positiver Ausdruck, welchen Pl unverbunden[56]) hinzufügt: „Sie

---

[54]) Cf 2 Kr 11, 11 (obwohl die Antwort selbst wieder eine Frage ist); Epict. I, 2, 17; 28, 2; cf auch Mt 17, 19.

[55]) Als eine bloß in den Köpfen der Israeliten existirende Voraussetzung ist das *ἐξ ἔργων* durch *ὡς* eingeführt. Vor *ἐκ πίστεως* war ein *ὡς* mindestens überflüssig, weil nicht verneint werden sollte, daß sie in der gebotenen richtigen Meinung dem Gerechtigkeit fordernden Gesetz nachtrachten, sondern vielmehr, daß sie tatsächlich den Glauben nicht gehabt und nicht zum Ausgangspunkt ihres religiösen und sittlichen Strebens gemacht haben. Hofm.'s Erörterung der St. S. 422f. bekenne ich nicht recht zu verstehen; auch nicht das Gewicht, welches er darauf legt, daß *νόμου* hinter *ἐξ ἔργων* (mit ℵ*ABG, Orig. [auch nach Ath. und dem Text von 47 s. Goltz S. 33], 67**, g Vulg u. meisten Lat, Kopt) zu streichen sei. Denn die Werke, von welchem aus die Juden das Ziel zu erreichen meinten, waren doch tatsächlich die vom mos. Gesetz geforderten.

[56]) Dieselben Zeugen, welche kein *νόμου* hinter *ἔργων* haben (s. A 55), haben auch kein *γάρ* hinter *προσέκοψαν*; nur kommen diesmal noch D*d, Goth hinzu.

stießen sich an dem Stein des Anstoßes". Wie eine bekannte Größe wird *ὁ λίθος τοῦ προσκόμματος* eingeführt, was nur geschehen konnte, wenn damit in einer für jeden Leser sofort verständlichen Weise daran erinnert wurde, daß die Person Christi es war, an welcher das jüdische Volk in der Art Anstoß genommen hat, daß es darüber zu Fall kam, anstatt sich an ihm aufzurichten und in gläubigem Vertrauen auf ihn zu stützen.[57]) Der Ausdruck stammt aus Jes 8, 14, wo von Gott selbst, welcher für die Frommen der einzige Gegenstand der Furcht sein soll, gesagt wird, daß er für die beiden israelitischen Reiche ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Strauchelns[58]) sein werde, über welchen viele zu Fall kommen werden. Diese Doppelbezeichnung nimmt Pl v. 33 in den Spruch Jes 28, 16 auf anstatt der dort vorliegenden Beschreibung eines kostbaren Steines, welchen Gott in Zion als Eck- und Grundstein legen wird, und von welchem nach LXX gerühmt wird: „wer auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden".[59]) Das ist nach christlicher wie jüdischer Deutung der verheißene Messias. Hiemit ist gesagt, was für Pl der wirkliche Grund seiner tiefen Trauer um seine ungläubigen Volksgenossen sei.

Bei dieser läßt Pl es aber nicht bewenden; es regen sich in seinem schmerzerfüllten Herzen (cf 9, 2) noch ganz andere Gefühle, wenn er jener Brüder nach dem Fleisch gedenkt. Dazu geht er 10, 1 ohne syntaktische Anknüpfung über. Wenn er statt einer solchen hier, zum ersten Mal wieder seit 8, 12 und dann

[57]) 1 Kr 1, 23; Gl 5, 11 speciell von dem gekreuzigten Christus. Daß dies einem Teil des jüdischen Volks widerfahren werde, wurde nach Lc 2, 34 schon bald nach der Geburt Jesu seiner Mutter geweissagt. Die ev Tradition bestätigt dies vollauf; auch dadurch, daß nach Mt 11, 2—6 selbst der Täufer in dieser Gefahr schwebte. Nach Mt 21, 24f., noch deutlicher nach Lc 20, 17f. hat Jesus selbst im Anschluß an Ps 118, 22 von sich unter dem Bilde eines Bausteins gesprochen, welchen zu ihrem Verderben die Baumeister in Israel zu verwerfen im Begriff stehen.

[58]) So Pl genau nach dem Hebr., sowohl die erste der Bezeichnungen für sich in v. 32, als beide zugleich in v. 33, wohingegen LXX durch die Umstellung *λίθον προσκόμματι* und *πέτρας πτώματι* den Gedanken verdunkelt hat. Auch die Nazaräer deuteten die Stelle auf Christus und verstanden unter den „zwei Häusern Israels" die Schulen Schammais und Hillels Hier. zu Jes. 8, 14 Vall. IV, 122f.

[59]) Statt des masor. יָחִישׁ (wird fliehen) las LXX יֵבוֹשׁ *(ἐπαισχυνθήσεται)*. Ob LXX auch schon das sinngemäße *ἐπ' αὐτῷ* zugesetzt hat (om. cod. B), oder ob die Hss der LXX, die es bieten (אAQ), es aus Rm 9, 33 geschöpft haben, mag zweifelhaft sein. Übrigens aber mündet das Citat des Pl erst in diesem Schlußsatz, welcher 10, 11 noch einmal citirt wird, in die Textform der LXX ein, während in v. 33ª, abgesehen von der Aufnahme der Worte aus Jes 8, 14, *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών*, eine von LXX *(ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω* [al. *ἐμβαλῶ*] *εἰς τα θεμέλια Σιών)* unabhängige genauere Übersetzung des Hebr. vorliegt. Daß das Citat in 1 Pt 2, 6 von Rm 9, 33 abhängt, ist nicht hier zu beweisen. Auch das Targ. deutet Jes 28, 16 auf „einen starken König", den Gott auf Zion einsetzen wird d. h. auf den Messias.

erst wieder 11, 25, eine Anrede der Leser als Brüder eintreten läßt, so wird darin die Empfindung zum Ausdruck kommen, daß die weitläufige und schwierige Erörterung seit 9, 5 mit ihrem reichen biblischen Beweismaterial den Schein hervorrufen konnte, daß es sich dabei um eine Lehrfrage handele, welche jeden über die Rätsel der göttlichen Geschichtsleitung sinnenden Christen, aber auch nur einen solchen interessirt, während es vielmehr für die römischen Christen selbst und für ihr Verhältnis zu Pl von praktischer Bedeutung ist, daß sie seine Stellung zu den ungläubigen Juden richtig auffassen und vollständig kennen lernen. Sie sollen wissen, daß der Wille seines Herzens und sein Gebet zu Gott für jene ist und auf ihr Heil gerichtet ist. Daß *εὐδοκία* hier nicht die abgeleitete und kaum irgendwo genau zutreffende Bedeutung „Wohlgefallen an einer Person oder Sache" hat, ergibt sich schon aus der Konstruktion mit *ὑπέρ* und aus dem Umstand, daß die ungläubigen Juden dem Ap. durchaus nicht wohlgefallen. Vielmehr die Richtung und der Inhalt seines Wollens und Beschließens[60]) ist es, wovon er sagt, daß sie ebenso wie sein an Gott gerichtetes Gebet nicht gegen, sondern für die ungläubigen Juden seien,[61]) und zwar in dem Sinn, daß sie auf Rettung abzielen. Durch das *μέν* vor *εὐδοκία,* welchem kein *δέ* entspricht, ist ausgedrückt, daß die Verwirklichung seines für die Juden günstigen Willens und Wunsches nicht vom Ap. allein abhänge, und durch das stark betonte Possessivum *ἐμῆς* vor statt eines *μοῦ* hinter *καρδίας,* ähnlich wie durch *αὐτὸς ἐγώ* 9, 3, daß er, den man vielfach für einen herzlosen Verräter seines Volkes erklärt, seinerseits es nicht an Liebe zu demselben fehlen lasse, daß also die Schuld an dem nicht zu leugnenden Mißverhältnis zwischen ihm und jenen (11, 28) nicht auf seiner, sondern auf ihrer Seite liege. Von dem, worin sein auf die Rettung der Juden gerichteter Wille sich betätigt, nennt er hier nur erst die Fürbitte für sie.[62]) In dieser wird er auch das geltend zu machen gewohnt gewesen sein, womit er in v. 2 seine freundliche Gesinnung und Fürbitte für sie motivirt: „Denn ich bezeuge ihnen, daß sie einen Eifer um Gott[63]) haben". So hat er es nach AG 22, 3 dem mit wildem

---

[60]) Eph 1, 5. 9; 2 Th 1, 11; Mt 11, 26 Bd I², 438 A 45; 144 A 66.

[61]) S. oben S. 466 A 42 zu 9, 27. Das *ὑπὲρ αὐτῶν,* wozu die antioch. Réc. ein stillschweigend zu ergänzendes *ἐστίν* hinzufügt (Abstr *fit* vor *ad deum,* Aug. u. Vulg *fit* vor *pro illis*) ist nicht Attribut zu *δέησις,* sondern Prädikat sowohl zu *εὐδοκία* als zu *δέησις.* Daneben tritt *εἰς σωτηρίαν* als eine erläuternde Näherbestimmung von *ὑπὲρ αὐτῶν.* Cf die beiden von *γενομενου* abhängigen Adverbialien 1, 3 oben S. 38. — Für *αὐτῶν,* welches sich auf die seit 9, 1 in Rede stehenden ungläubigen Juden bezieht, setzte die ant. Rec. der Deutlichkeit halber *τοῦ Ἰσραήλ* ein s. auch unten A 63.

[62]) Cf andrerseits 11, 13f.; 1 Kr 9, 20, auch Rm 1, 5. 14 oben S. 48f.

[63]) Da *ζηλοῦν* den Gegenstand, um welchen man sich eifrig oder eifer-

Geschrei seinen Tod begehrenden Volk von Jerusalem bezeugt. Auch in dem fanatischen Haß, mit dem er verfolgt wird, erkennt er noch die Religiosität als Beweggrund; und darum stehen seine jüdischen Feinde seinem Herzen näher als die Gleichgiltigen, die nicht nach Gott fragen. Sofort aber stellt er dieser seiner Anerkennung das Urteil gegenüber, daß diese ihre Religiosität nicht durch völlige Anerkennung dessen, was wahr ist, bestimmt sei. Mit *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* ist mehr gesagt, als mit *κατὰ ἄγνοιαν* (AG 3, 17, *ἀγνοῶν* 1 Tm 1, 13; AG 13, 27); denn *ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις* gebraucht Pl überall in dem ursprünglichen, vollen Sinn eines mit Willen und Bewußtsein auf seinen Gegenstand gerichteten Erkennens, cf besonders Rm 1, 28. 32. Ob wir als Objekt der den Juden fehlenden Erkenntnis und Anerkennung Gott (Kl 1, 10), was durch das vorangehende *ζῆλον θεοῦ* nahegelegt scheinen könnte, oder die Wahrheit (1 Tm 2, 4) vorstellen sollen, hat Pl unentschieden gelassen. Es handelt sich um die Erkenntnis dessen, was erkannt und anerkannt sein will, damit man zu Gott in das richtige Verhältnis komme. Dazu gehört aber alles, worin Gott seinen Willen und sein Wesen offenbart, also, vom christlichen Standpunkt angesehen, vor allem Christus (Eph 4, 18). Daß der Mangel an solcher *ἐπίγνωσις* nicht aus Schwäche des Erkenntnisvermögens, sondern aus einer falschen Willensrichtung hervorgeht, zeigt die Rechtfertigung des vorstehenden Urteils in v. 3: „Denn, indem sie die Gerechtigkeit Gottes verkannten und die eigene Gerechtigkeit [63a]) aufrichten wollten, unterwarfen sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht". Auf grund der früheren Ausführung über die *δικαιοσύνη θεοῦ* 1, 17; 3, 21—30 und vermöge des Gegensatzes zu einer Gerechtigkeit, welche der Mensch von sich aus herzustellen vergeblich versucht, konnte Pl trotz der formalen Zweideutigkeit, welche dem determinirten *τὴν* (*τῇ*) *τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην* (*-νῃ*) anhaftet, mit Sicherheit auf das richtige Verständnis rechnen, daß nämlich die von Gott herrührende, in Christus verkörperte, im Ev den Menschen dargebotene und durch den Glauben anzueignende Gerechtigkeit gemeint sei (s. oben S. 172 ff.). Daß die Ablehnung

---

süchtig bemüht, im Akk. zu sich nimmt 1 Kr 12, 31; 2 Kr 11, 2; Gl 4, 17, wird *θεοῦ* hier Objektsgenitiv sein, wie im Citat Jo 2, 17, cf *ζηλωτής* c. Gen. Gl 1, 14; AG 21, 20; 22, 3.

[63a]) Ob hinter *ἰδίαν* noch einmal *δικαιοσύνην* zu lesen sei, ist nach der äußeren Bezeugung nicht sicher zu entscheiden, aber auch nicht wichtig, da es sich um eine nur stilistische Verschiedenheit handelt. Marcion, welcher von 8, 12—9, 33 beinah nichts aufnahm, hat in 10, 1 wahrscheinlich *ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ* gelesen, weil durch seine Textverkürzung *ὑπὲρ αὐτῶν* ganz unverständlich geworden war (s. A 61 a. E.), dann aber hinter dem unveränderten v. 2 in v. 3 geschrieben: *ἀγνοοῦντες γὰρ τὸν θεὸν καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες κτλ.* cf GK II, 518. So auch Ambrosius zu Lc 5, 32 p. 183, 8.

dieser größten Gabe Gottes (cf 5, 17) seitens der Juden eine auf selbstverschuldeter Verkennung der Offenbarung Gottes und auf dem falschen Streben nach selbsteigener Gerechtigkeit beruhende Auflehnung gegen Gott sei, soll der Satz rechtfertigen (v. 4): „Denn Gesetzes Ende ist Christus zum Zweck von Gerechtigkeit für jeden, welcher glaubt". Aus dem Zusammenhang mit dem voranstehenden Urteil, daß die Ablehnung der in Christus erfolgten Offenbarung, durch die Juden in einer vorher bei ihnen bereits vorhandenen falschen Willensrichtung begründet sei (cf auch 9, 32), aber auch aus dem Wortlaut erhellt, daß hiemit nicht gesagt ist, Jesus habe die Geltung des mosaischen Gesetzes, sei es durch Lehre und Beispiel, sei es durch seinen Tod aufgehoben. Artikellosem *νόμος* gegenüber ist auch artikelloses *Χριστός* nicht abgekürzte Benennung der geschichtlichen Person, welche die Christen als den verheißenen Messias erkennen, sondern begriffliche Bezeichnung des von den Juden erwarteten Messias (cf v. 6. 7 und dagegen v. 14). Schon das Citat 9, 33 hatte gesagt, daß, wenn der Verheißene von Gott gesandt sei, das Heil von dem Glauben an ihn oder dem Vertrauen auf ihn abhängen werde, ein Gedanke, der 10, 11—13 noch eingehender aus den Propheten begründet wird. Darum hätten die Juden, statt eigensinnig auf ihrem gesetzlichen Irrtum und selbstgerechten Streben zu beharren und deshalb den in Jesus erschienenen Messias zu verwerfen, vielmehr an diesen glauben und dadurch von ihrem Irrtum, daß man auf gesetzlichem Wege zur Gerechtigkeit gelangen könne, sich abbringen und zur wahren Gerechtigkeit verhelfen lassen sollen. Denn, wo der Christ vorhanden ist, da hört nach dem Zeugnis schon der Propheten und des ganzen AT's (3, 21) das nebenher hereingekommene mos. Gesetz (5, 20) und damit alles Gesetz auf. Daß dieser Satz nicht ohne Einschränkung zu verstehen sei, liegt auf der Hand.[64]) Denn erstens behauptet Pl im Rm, wie überall sonst, daß auch im Leben des Christen noch Gesetz gelte (3, 31; 8, 4; 1 Kr 7, 19; 9, 21; Gl 6, 2). Zweitens ist tatsächlich die Beobachtung des mos. Gesetzes in der Muttergemeinde und den ihr gleichartigen, wesentlich aus geborenen Juden bestehenden Christengemeinden die Regel gewesen, welche auch Pl niemals als mit dem Christenglauben unvereinbar beurteilt hat. Der Satz von v. 4 kann also nur in bezug auf die seit 9, 30 wieder zur Sprache gebrachte Frage, wie der Mensch vor Gott gerecht werde, gemeint sein. Von dem mos. und irgend einem andern Gesetz als einem Mittel der Rechtfertigung kann da nicht mehr die Rede

[64]) Ganz ohne Anhalt im Kontext war die Meinung des Chrys., ähnlich auch Thdrt und annähernd schon Orig., *τέλος* bezeichne hier den Zweck des mos. Gesetzes.

sein, wo der Messias vorhanden ist. Diese Einschränkung des Satzes ergibt sich auch aus der beigefügten Zweckangabe: *εἰς δικαιοσύνην παντὶ*[65]) *τῷ πιστεύοντι.* Der Sinn, in welchem der Messias der bisherigen Herrschaft des Gesetzes in Israel ein Ende machen sollte, ist dadurch bestimmt, daß er gesandt wurde, um jedem, welcher glaubt, Gerechtigkeit zu bringen. Und nur in diesem Sinne war es gemeint, daß die jüdisch geborenen Christen durch ihre Beteiligung an dem Tod Christi aus der Gebundenheit an das Gesetz befreit sind (7, 1—6) und, wie alle Christen, nicht mehr unter Gesetz, sondern unter Gnade stehen (6, 14. 15; 5, 20 f.; 8, 15).

Die Unverträglichkeit des mit der Erscheinung des Messias eröffneten Weges zur Gerechtigkeit mit dem von den Juden mit ebenso großem Eifer wie trotzigem Unverstand verfolgtem Wege zur Gerechtigkeit wird in v. 5—9 dargelegt durch eine Gegenüberstellung dessen, was Moses von der aus dem Gesetz zu erhoffenden Gerechtigkeit schreibt, und was die aus dem Glauben herrührende Gerechtigkeit in der Gegenwart sagt. Nach der durch ihre weitere Verbreitung, ihre stilistische Schwierigkeit und sachliche Angemessenheit sich empfehlenden LA[66]) heißt es v. 5: „Denn Moses schreibt von derjenigen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt

---

[65]) Bei *παντί,* das in dem Citat 9, 33 keine Unterlage hat, denkt Pl an die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Juden und Heiden cf 1, 16; 3, 30; aber ausgesprochen wird der Gedanke erst wieder v. 12, nachdem v. 11 in das dort wiederholte Citat aus Jes 28, 16 ein *πᾶς* eingetragen ist.

[66]) Es stehen sich, von kleineren, teilweise sinnlosen Abweichungen abgesehen, zwei mehr stilistisch als sachlich verschiedene LAen gegenüber: I) *γράφει ὅτι τὴν δικ. τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἀνθρ. ζήσεται ἐν αὐτῇ.* So ℵAD* (dieser *αὐτοῖς* a. E.), 67**, Orig. (nach Rufin p. 196. 198; ob auch nach Ath. u. 47?), Kopt (nach der neusten Edit. wohl zweifellos), Vulg. — II) *γράφει τὴν δικ. τὴν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἀνθρ. ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* So B (aber om. *τοῦ* u. hat a. E. *αὐτῇ*) GKLP, Korrektoren von ℵD, Masse der Min, S¹S³, dg u. alle älteren Lat, auch Abstr (ed. Ben. 86, irrige Angabe bei Tschd.). Wenn II verdächtig erscheint, weil in alte Hss (ℵD) erst nachträglich eingeführt, spricht doch für ihre Ursprünglichkeit 1), was D anlangt, der parallele lat. Text d und der Umstand, daß D am Schluß das zu LA II gehörige *αὐτοῖς* bietet, was auch die Korrektoren nicht angetastet haben. — 2) Die seltene Bedeutung „beschreiben" oder „über etwas schreiben", welche *γράφειν* c. acc. nach LA II hier hat, mußte befremden, da doch nach LA II Worte folgen, welche der Schriftsteller Moses wirklich „geschrieben" hat cf Mr 12, 19. — 3) Die Satzkonstruktion von II ist in jeder Beziehung ungefüge, besonders dadurch, daß *αὐτά* und *αὐτοῖς* der Unterlage entbehren; die Konstruktion von I ist in bezug auf die Wortstellung zwar gesucht, übrigens aber tadellos. 4) Der Ausdruck *ποιεῖν τὴν ἐκ νόμου δικαιοσύνην* ist dem Pl schwerlich zuzutrauen; denn das vom AT herrührende *ποιεῖν (τὴν) δικαιοσύνην* 1 Jo 3, 7. 10; Mt 6, 1 ist doch nur scheinbar analog, auch bei Pl nicht zu finden. — 5) In bezug auf Verbreitung ist II der LA I weit überlegen und — aus allen diesen Gründen vorzuziehen.

(cf zum Ausdruck Jo 1, 45), daß (oder „beschreibt sie damit, daß er sagt“) der Mensch, der sie (d. h. Gottes Satzungen) getan hat, durch dieselben leben wird“.[67]) Also vollendete Gesetzeserfüllung (zumal nach der aus der LXX herübergenommenen Tempusform *ποιήσας* statt eines dem Hebr. mindestens ebensogut entsprechenden *ποιῶν*) ist nach dem Zeugnis des Gesetzgebers selbst Bedingung des Lebens. Daß eine solche Gesetzeserfüllung keinem Sterblichen je gelingen werde, war Rm 3, 4—20 gründlich dargelegt; aber auch ohne Wiederholung der dortigen Urteile sagt jedem Menschen die alltägliche Erfahrung, daß eine aus dem Gesetz zu gewinnende Gerechtigkeit, welche ebenso wie das durch die Gerechtigkeit des Menschen bedingte Leben von vollendeter Gesetzesbeobachtung abhängen soll, mindestens eine äußerst problematische Sache ist. Dagegen beweist die aus Glauben entstehende Gerechtigkeit schon dadurch, daß sie als eine zu dem Menschen redende Person eingeführt werden kann (v. 6—9), ihre lebendige Existenz. Wenn Pl für die der personficirten Glaubensgerechtigkeit in den Mund gelegte Rede ohne jede Citationsformel Worte verwendet, welche Moses nach Deut 30, 11—74 dem Israel seiner Zeit sagt, so will er damit selbstverständlich nicht behaupten, daß die Glaubensgerechtigkeit schon durch Moses so geredet habe, wie Pl sie jetzt zu den noch ungläubigen Juden reden läßt.[68]) Er stellt ja vielmehr das, was die Glaubensgerechtigkeit in der Gegenwart sagt, in scharfen Gegensatz zu dem, was Moses in seinem Buch schreibt, und zwar nicht von der Glaubensgerechtigkeit, sondern von der Gesetzesgerechtigkeit. Mit vollem Bewußtsein darum, daß Moses noch gar nicht sagen konnte, was er selbst die Glaubensgerechtigkeit sagen läßt, verwendet er mosaische Worte zum Ausdruck seines eigenen, auf die Gegenwart bezüglichen Gedankens, wie er 9, 29 Worte des Jesaja sich angeeignet hat (oben S. 468); nur kann er das hier mit viel größerer Freiheit tun, weil er nicht wie dort, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß er Worte eines Boten Gottes aus alter Zeit wiederhole. Nach Rekapitulation des schon

[67]) Lev 18, 5 im Hebr. ein unbequem ins Griech. zu übersetzender, von חֻקֹּתַי und מִשְׁפָּטַי abhängiger Relativsatz, in LXX *ἃ ποιήσας αὐτὰ* (om. AB) *ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Pl mußte die ihrem Zusammenhang entnommenen Worte hier wie Gl 3, 12, wo er sie ohne Citationsformel sich aneignet, verselbständigen, indem er *ἃ* in *ὁ* verwandelte, welches aus den paulinischen Citaten auch in Hss der LXX eingetragen wurde.

[68]) Die sinnlose LA des cod. A in v. 5 *τὴν δικ. τὴν ἐκ πίστεως* statt *νόμου* wird nicht bloßer Schreibfehler sein, sondern einer auf v. 6—9 bezüglichen exegetischen Erwägung ihre Entstehung verdanken. Schon Orig. z. St. p. 200 gibt als Meinung des Ap., daß Christus, welcher die Glaubensgerechtigkeit in Person ist, an jener Stelle des Deuteronomiums rede. Auf derselben Linie liegen Thdrt's Bemerkungen vor v. 5 und zu v. 6, auch die Interpolation von *ἡ γραφή* hinter oder vor *λέγει* in v. 8.

am Sinai gegebenen Gesetzes (Deut 28, 69) und eindringlichsten Mahnungen zur pünktlichen Beobachtung desselben (29, 1—30, 10) wird dem versammelten Volk von Moses gesagt: „Dieses Gebot, welches ich dir heute gebiete, ist nicht zu wunderbar für dich und ist nicht fern. Nicht im Himmel ist es, daß man sagen müßte: wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen, und es uns holen und es uns hören lassen, daß wir es tun? Und nicht jenseits des Meeres ist es, daß man sagen müßte: wer wird für uns übers Meer fahren und es uns holen und es uns hören lassen, daß wir es tun? Denn sehr nahe bei dir ist das Wort, in deinem Mund und deinem Herzen, es zu tun." Damit ist keineswegs gesagt, daß die Erfüllung des Gesetzes eine leichte Sache sei, sondern daß Israel, nachdem es eine vollständige und deutliche Offenbarung des göttlichen Willens empfangen hat, keinen Grund zur Klage über die Unfindbarkeit oder Unerkennbarkeit des Willens Gottes habe und sich damit nicht entschuldigen könne, wenn es denselben nicht tut. Daß Israel das Gesetz vielmehr in Mund und Herz hat, sagt auch nichts von einer besonderen Willigkeit, es zu erfüllen, sondern nur daß es darum weiß und davon redet; und dies gilt von diesem Volk für alle Folgezeit, wenn es auch nur äußerlich dem Befehl nachkommt, für die Erhaltung und Fortpflanzung der Gesetzeskunde Sorge zu tragen (Deut 6, 6—9. 20—25), eine Voraussetzung, welche zur Zeit des Apostels in bewundereswerter Weise erfüllt wurde. Die Väter redeten eben davon mit den Söhnen, und diese lernten die Gebote auswendig, wie die Franzosen sagen, *par coeur*, und jeder jüdische Mann, der noch etwas auf sein Judentum hielt, recitirte täglich zweimal die Worte aus Deut 6, 4—9, den Anfang des sogenannten *Schᵉma*. Während nun Deut 30, 11 ff. gesagt ist, daß Israel keinen Grund habe, jene unbeantwortlichen Fragen zu tun und sich wegen Nichterfüllung des Gesetzes damit zu entschuldigen, läßt Pl die Glaubensgerechtigkeit jedem Israeliten seiner Zeit verbieten, solche Fragen in seinem Herzen aufkommen zu lassen. Von der ersten derselben behält er (v. 6) den Anfang *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν* bei, nur ein *ἡμῖν*, das sich von selbst ergänzt, unterdrückend. Die zweite Frage aber *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* ersetzt er durch die ganz andere *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, weil nur diese, nicht jene in die Rede der Glaubensgerechtigkeit paßt. Dies ergibt sich aus der völligen Verschiedenheit des Sinnes und Zwecks der Fragen in Deut 30, 12 f. und der teilweise im Wortlaut mit ihnen übereinstimmenden Fragen in der Rede der Glaubensgerechtigkeit. Dort wird vorgestellt, daß Israel, als ob es nicht Gottes Gesetz besäße, nach einem Boten frage, der ihm aus dem Himmel, wo Gott wohnt, oder aus einem fernen jenseits des Meeres gelegenen Land und von einem unbekannten Volk, wo vielleicht Kenntnis des

Willens Gottes zu finden wäre, diese Kunde bringen könnte. Der Sinn aber der Fragen, welche zu tun die Glaubensgerechtigkeit den Juden der Gegenwart verbietet, bezeichnet Pl in kürzester Form durch die erklärenden Zusätze *τουτέστιν Χριστὸν καταγαγεῖν* und *τουτέστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.* Selbstverständlich kann *τουτέστιν* nicht eine Erklärung der Handlung des Hinauffahrens und Hinabfahrens an sich oder gar des Aussprechens jener Fragen sein. Denn damit, daß einer gen Himmel hinauf oder in den Abgrund hinab fährt, ist nicht einmal gegeben, daß er von dort auch zurückkehren, geschweige denn daß er von dort irgend etwas mitbringen werde; und noch weniger ist dies damit gegeben, daß einer nach einem Boten fragt, den er dorthin senden könnte; fragt es sich doch sogar, ob er einen solchen Boten finden wird. Es bringt *τουτέστιν* hier also nicht wie Mr 7, 2; Gl 10, 20 eine Deutung, oder wie 1 Pt 3, 20 Näherbestimmung eines einzelnen noch undeutlichen oder unbestimmten Begriffs, sondern, entsprechend den von Pl dadurch ersetzten, den Zweck des Hinauffahrens und Hinüberfahres ausdrückenden Sätze in Deut 30, 12 f., eine Erläuterung der Fragsätze durch Angabe der Meinung und Absicht, in welcher jemand die Fragen aussprechen könnte.[69]) Die nicht an Jesus gläubigen, aber auf einen zukünftigen Messias hoffenden Juden sollen nicht, als ob der Messias noch nicht erschienen wäre, jene Fragen tun in dem Sinn, als ob der Messias erst noch aus der himmlischen Welt herab oder aus der Totenwelt heraufgeholt werden müßte.[70]) Das wäre eine unverantwortliche Verkennung der tatsächlich erfolgten und ihnen zunächst zu teil gewordenen Offenbarung Gottes, ebenso wie die ähnlichen Fragen Israels nach Empfang der Gesetzesoffenbarung. Da die Rede der Glaubensgerechtigkeit an die ungläubigen Juden der Gegenwart oder vielmehr die einzelne Person dieses Kreises sich selbstverständlich ebensoweit erstreckt, wie die Anrede mit „du", wenn sie auch durch erläuternde Zwischenbemerkungen des Ap. unterbrochen wird, also v. 6—9 umfaßt, so kann schon deshalb das besonders im Abendland teils hinter *ἀλλὰ τί λέγει,* teils vor *λέγει* eingedrungene *ἡ γραφή* nicht wohl echt sein.[71])

---

[69]) Häufig bei Epiktet *τουτέστιν* oder *τοῦτο δέ ἐστιν* zur Erläuterung ganzer Sätze I, 17, 26; 25, 14; III, 1, 25 (= II, 10, 1 was heißt ein Mensch sein?), manchmal durch Aufdeckung der eigentlichen Meinung II, 1, 25; Enchir. 38, 10.

[70]) Diese Deutung empfängt *ἄβυσσος* (in LXX regelmäßig für תְּהוֹם, wo daneben der Himmel oder auch die Erde und das Meer genannt werden z. B. Sir 16, 18; 24, 5 (al. 8), die unterirdische Welt) hier durch das *ἐκ νεκρῶν* in der beigefügten Erläuterung cf Lc 8, 31; Ap 11, 7 (= *ᾅδης* Mt 16, 18); Ap 20, 1. 3.

[71]) Es hängt dies mit falscher Auslegung zusammen s. A 68. Es fehlt in ℵAB, KLP, den meisten Min, S¹S³, Goth, einigen Hss der Vulg und ist auch wegen seiner schwankenden Stellung (D hinter, G vor *λέγει*)

Da vorher mit λέγει· μὴ εἴπῃς nicht nur ein Verbot der personficirten Glaubensgerechtigkeit ausgesprochen, sondern auch eine Verneinung der falschen Voraussetzung jener Fragen ausgedrückt ist, kann mit einem „sondern was sagt sie" ihre positive Darstellung der Sachlage eingeführt werden. Diese kleidet Pl in die Form von Deut 30, 14: „Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und deinem Herzen".[72]) In welchem Sinn dies den ungläubigen Juden der Gegenwart gelte, wird wiederum durch einen mit τουτέστιν beginnenden Satz erläutert: „Das ist das Wort des Glaubens, welches wir predigen". Diese Wendung des Gedankens ist überraschend. Denn gegenüber den unzulässigen Fragen vorher, welche von der Voraussetzung ausgehen, daß der Messias noch nicht auf Erden erschienen, sondern eher vom Himmel oder aus der Unterwelt zu erhoffen und zu holen sei, möchte man erwarten, daß gesagt werde, daß und wo er auf Erden erschienen sei. Statt dessen wird auf die apostolische Predigt verwiesen, welche von dem in menschlicher Natur erschienenen Messias handelt (cf 1, 3). Dies geschieht aber nicht darum, weil Pl durch eine wenig passend zum Ausdruck seines Gedankens gewählte atl Stelle genötigt gewesen wäre, dem Wort des Gesetzes, von welchem jene Stelle handelt, ein gleichfalls von Gott kommendes Wort, das Ev Gottes (cf 1, 1) gegenüberzustellen. Es ist vielmehr in der Natur der Sache begründet, und diese hat den Ap. veranlaßt, sich an jene Stelle des Deuteronomiums anzulehnen. Denn der in Jesus erschienene Messias existirt für die Juden, die noch nicht an ihn glauben, aber zum Glauben an ihn aufgefordert werden, nicht anders wie andere gestorbene Menschen in der Totenwelt; auf Erden aber ist er für sie nur in dem Wort der christlichen Predigt zu finden, welches ihnen Christum nahebringt. Diese wird durch τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως nicht als das Wort vom Glauben bezeichnet; denn die Apostel predigen nicht über den Glauben oder über das Glauben, sondern sie predigen Christum und reden von Christus. Es kann τῆς πίστεως also nicht anders gemeint sein, als da, wo das Ev im Gegensatz zu dem mos. Gesetz als einem νόμος ἔργων ein νόμος πίστεως genannt wird.[73]) Es ist ein Glaubenswort, sofern es als Verkündigung von Tatsachen und zwar von Gottes Taten zum Zweck der Erlösung durchaus Glauben und nichts als Glauben

---

verdächtig. Dazu kommt, daß zu dem stark adversativen ἀλλά kein genügender Anlaß vorläge, wenn nicht der vorigen negativen Aussage der δικαιοσύνη eine gegenteilige Aussage derselben gegenüberträte.

[72]) Nach LXX, nur ohne das dem Hebr. entsprechende σφόδρα und, wenn in LXX nach cod. B ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα urspr. ist, in der Wortstellung abweichend.

[73]) S. oben zu 3, 27, auch die ausführliche Erörterung von ἀκοὴ πίστεως Gl 3, 2 und andere Verbindungen von (τῆς) πίστεως Bd IX², 140f.

fordert und, wo es diesen nicht findet, für die Hörer ein leerer Schall ist. So bildet es einen Gegensatz zu dem mos. Gesetz, von welchem die verwertete atl Stelle handelt; denn als Gesetz fordert dieses Werke, welche die Menschen leisten sollen. Aber auch vom Glaubenswort kann die Glaubensgerechtigkeit sagen, was dort Moses von seinem Gesetz gesagt hat, daß es den Hörern nichts weniger als fern und unerreichbar ist. Im Gegenteil gilt dies von der apostolischen Predigt in gesteigertem Grade. Denn der Weg vom Hören und äußerlichen Kennen eines aus vielen Geboten bestehenden Gesetzes bis zum Tun der Werke, auf welche das Gesetz abzielt, ist erfahrungsmäßig ein weiter Weg; der Weg vom Hören des Ev zum Glauben und Bekennen ist kurz. Es legt sich selbst dem Hörer, der es nicht von sich weist, so nahe wie möglich und legt ihm damit das Heil und den Heiland in Herz und Mund. „Denn wenn du mit deinem Munde Jesum als Herrn [74]) bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckte, wirst du gerettet werden“ (v. 9). Das ist das letzte Wort welches die personificirte Glaubensgerechtigkeit dem noch nicht glaubenden Juden in der Gegenwart sagt; denn die folgenden, nicht mehr in Form der Anrede gehaltenen Worte (v. 10): „Denn mit dem Herzen wird geglaubt, (was) zu Gerechtigkeit (verhilft), mit dem Munde aber wird bekannt, (was) zum Heil (führt)“ bringen offenbar ebenso wie die drei durch *τουτέστιν* eingeschobenen Sätze in v. 7—8 eine Erläuterung des Ap. Während in v. 9 die durch Deut 30, 14 dargebotene Ordnung von Mund und Herz innegehalten war, gibt Pl in v. 10 als Interpret der Rede der Glaubensgerechtigkeit, die der Wirklichkeit entsprechende Ordnung, wonach das Ev zuerst im Herzen den Glauben und dann erst im Munde das Bekenntnis bewirkt. Die Verteilung aber der heilsamen Wirkungen von beidem, daß nämlich der Erwerb der Gerechtigkeit dem Glauben, die Rettung oder die schließliche Seligkeit dem Bekenntnis zugeschrieben wird, ist zwar wohl vergleichbar mit den Formen des rhythmischen Parallelismus, welche die hebräische Poesie liebt, entbehrt aber doch nicht ganz des sachlichen Grundes. Denn während es nach den Darlegungen in 3, 21—30; 5, 1 f. dem Pl darauf ankommt, daß die *δικαίωσις* als ein in und mit dem Glaubensakt vor sich gehendes Erlebnis vorgestellt werde, ist ihm die *σωτηρία* zunächst ein eschatologischer Begriff, bezeichnet die endgiltige Erlangung des Lebens im Gegensatz zur endgiltigen Verdammnis (5, 9 f. 21; 6, 22 f.; 8, 10 f. 13; 13, 11; 1 Kr 1, 18), diese aber ist eine Folge des im Leben bewährten Glaubens; und der grundlegende Anfang der Glaubensbewährung ist das offene Bekenntnis des

[74]) Objekt ist *Ἰησοῦν*, Objektsprädikat *κύριον* cf 1 Kr 12, 3; Phl 2, 11. Aus letzterer Stelle stammt das vereinzelt durch B Kopt Clem. strom. IV, 99 bezeugte *ὅτι κύριος Ἰησοῦς*, B u. Clem. + *τὸ ῥῆμα* vor *ἐν τῷ στόματι*.

Mundes zu Jesus als dem Herrn. Als Inhalt des Glaubens aber wird hier, wo es sich um die noch nicht glaubenden Juden handelt, für welche Jesus ein im Tod gebliebener Pseudomessias ist, besonders passend die Auferweckung Jesu angegeben.[75])

Daß es in der Endzeit, in welche nach apostolischer Anschauung die Welt mit der Erscheinung Christi eingetreten ist (1 Kr 10, 11; 1 Pt 1, 20; Hb 1, 1; 1 Jo 2, 18), in der Tat auf nichts anderes als Glaube an den Erlöser und Bekenntnis zu ihm ankommt, wird, da es sich um Beurteilung des auf einer gegenteiligen Grundansicht beruhenden Unglaubens der Juden handelt (cf 9, 32; 10, 3), in v. 11—13 auch noch aus der Schrift begründet. Was den Glauben anlangt, dient als Beweis (11) der Schluß des bereits 9, 33 vollständiger angeführten Spruches Jes 28, 16. Wenn Pl diesmal durch Einfügung von *πᾶς* vor *ὁ πιστεύων* die universelle Geltung des Grundsatzes für die ganze Menschheit betont und eben diesen Gedanken durch den Satz bestätigt (12[a]): „Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche", so gewinnt dies durch den hiesigen Zusammenhang den Sinn: „ebensowohl der Jude wie der Heide, wird nur dann, wenn er ein an den erschienenen Messias Glaubender ist, nicht zu Schanden werden, sondern gerettet werden", nicht wie 9, 24; 3, 29f. umgekehrt „der Heide ebensowohl wie der Jude". Daß dieser nationale und zugleich religionsgeschichtliche Unterschied für die Bedingungen des Heils gleichgiltig sei, begründet ein Hinweis auf das, was die aus Juden und Heiden zusammengesetzte Gemeinde der an Jesus Gläubigen an ihm hat (12[b]): „Denn ein und derselbe ist ein Herr aller, welcher sich reich zeigt in der Richtung auf alle, die ihn anrufen". Die Anrufung Jesu, d. h. die an ihn gerichtete Bitte um seine Gnade und Hilfe[76]) ist die am regelmäßigsten zur Anwendung kommende Form des Bekenntnisses zu ihm als dem *κύριος*, dem nicht nur über seine Knechte (1, 1), sondern über alles, was für sie in Betracht kommt, Macht gegeben ist. Und diese Anbetung Jesu als *θεὸς εὐλογητός* (9, 5) ist das Einheitsband der ganzen Christenheit.[77]) Auch mit dieser Betonung des im Gebet der

[75]) Cf AG 1, 22; 2, 32; 3, 13—15; 4, 2; 13, 27—39 23, 6. Selbstverständlich kann auch ohne Rücksicht auf den Gegensatz zu den Juden die Auferstehung Jesu in den Vordergrund des christlichen Bekenntnisses und der Predigt gestellt werden, weil ein Toter nicht *σωτήρ* sein kann cf Rm 4, 23; 1 Kr 15, 12—20.

[76]) Dies der Sinn von *ἐπικαλεῖσθαι* fast überall, wo nicht *ἐπικαλεῖν* in der Bedeutung „einen Beinamen geben" zu grunde liegt, Ps 50, 15; 99, 6; Jer 11, 14; AG 7, 59, indirekt auch da, wo es von der Provokation auf den Kaiser AG 25, 11 oder von der Anrufung eines Zeugen 2 Kr 1, 23 gebraucht wird.

[77]) Cf 1 Kr 1, 2 (2 Tm 2, 22); AG 9, 14. 21; 22, 16 cf Skizzen[3] S. 271ff. 385ff.

Christenheit laut werdenden Bekenntnisses zu Jesus weiß sich Pl einig mit dem AT und deutet dies für schriftkundige Leser an (cf 7, 1), indem er (13) den Spruch aus Joel 3, 5 (al. 2, 32) *πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται* zur Bestätigung seiner Aussage über die Anrufung Jesu mit *γάρ* anschließt. Er weiß natürlich, daß das artikellose *κύριος* der LXX ein Ersatz für den Jahvehnamen ist[78]) und tut nichts dazu, etwa durch Einsetzung eines *τοῦ* vor *κυρίου*, das unzweideutig von einer Anrufung des Gottes Israels handelnde Prophetenwort im Sinn seiner Anwendung auf Jesus umzugestalten. Es war aber auch unnötig, diese Übertragung umständlich zu rechtfertigen; denn es kam jetzt nicht darauf an, die Frage zu beantworten, wen man anzubeten habe, oder ob es dem Israeliten gestattet oder geboten sei, neben Gott dem Vater auch den Messias anzubeten, sondern darauf, zu zeigen, daß schon die Propheten wie Jesaja und Joel, wo sie von der schließlichen Errettung Israels reden, nicht eine selbsterworbene und aus dem Gesetz gewonnene Gerechtigkeit, sondern der Glaube und das Gnade begehrende Gebet als Bedingung der persönlichen Rettung angeben. Daß Pl über alle dem nicht seine ungläubigen Volksgenossen aus dem Auge verloren hat, zeigt der folgende in sich geschlossene Abschnitt v. 14—21.

Zunächst zwar folgen Sätze allgemeiner Natur, welche an die Voraussetzungen erinnern, unter welchen allein es zu einer Anrufung Jesu kommen kann und zwar vom Standpunkt der Gegenwart in bezug auf die Zukunft. Die durch *πάντας* v. 12 und *πᾶς* v. 13 gegebene Vorstellung einer Vielheit von Menschen, welche nach der Weissagung von der Endzeit und nach der gegenwärtigen Wirklichkeit durch Anrufung des Herrn gerettet werden, läßt es noch natürlicher erscheinen, als es auch ohnehin wäre, daß ohne Nennung eines bestimmten Subjektes in der Mehrzahl von den Menschen geredet wird, welche anrufen sollen.[79]) „Wie sollen sie

[78]) Cf die Citate Rm 4, 8; 9, 28. 29 *(κύριος Σαβαώθ)*; 10, 66; 11, 3. 34; 14, 11; auch wo er wie 15, 11 im Anschluß an LXX Ps 117, 1 *τὸν κύριον* schreibt, ist es nicht anders gemeint. In Anführung von Joel 3, 5 am Schluß des umfangreicheren Citats AG 2, 17—21 hat cod. D ein *τοῦ* eingeschoben, sicherlich gegen die Absicht des Schriftstellers; denn in der folgenden Anwendung bis AG 2, 39 steht nichts von Anbetung Jesu.

[79]) Unserem „man“ entsprechend, wie Mt 5, 15; 9, 17. An sich wäre nicht unmöglich, daß an die bestimmte Menschenklasse, von der seit 9, 1 immerfort direkt oder indirekt die Rede war, als Subjekt der Verba v. 14f. zu denken sei, cf 10, 1 *ὑπὲρ αὐτῶν*, rückgreifend auf *προσέκοψαν* 9, 32 und dies wieder auf *Ἰσραήλ* 9, 31, cf auch 10, 18. Aber durch die Verbalformen ist ausgeschlossen, daß hier von der Stellung die Rede sei, welche die ungläubigen Juden zu der Anbetung Jesu und deren Voraussetzung genommen haben. Sachlich so gut wie ohne Bedeutung ist, ob die fünf von *πῶς* abhängigen Verba als Conj. aor. oder Ind. fut gelesen werden, welche letztere Form nur für *ἀκούσονται*, allerdings neben der v. l. *ἀκούσουσιν* und *ἀκούσωσιν* überwiegend bezeugt ist, cf Blaß § 64, 6.

nun den anrufen, an den sie nicht gläubig wurden? wie aber sollen sie an den gläubig werden,[80]) welchen sie nicht hörten? wie aber werden sie hören ohne einen, der predigt? wie aber sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden?" Schwierigkeiten macht die zweite Frage. Denn was man ausgedrückt zu finden erwartet, daß man nicht zum Glauben an Christus kommen kann, ohne von ihm gehört, eine Kunde über ihn erhalten zu haben, kann durch *οὗ οὐκ ἤκουσαν* nach biblischem wie nach gemeinem Sprachgebrauch nicht ausgedrückt werden.[81]) Die von Hofmann bevorzugte örtliche Fassung aber (*οὗ* = wo cf 5, 20) schafft einen ebenso wunderlichen Ausdruck wie einen hier unangemessenen Gedanken. Die Frage: „wie sollen die Menschen zum Glauben kommen an einem Ort, wo sie nicht gehört haben?" scheint den Gedanken ausdrücken zu sollen, welcher in v. 17 kürzer und deutlicher durch *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* ausgedrückt wird. Dieser Gedanke würde aber durch Verquickung mit der Frage nach der Art der Örtlichkeit, wo die Menschen sich befinden, daß sie sich nämlich an einem Ort befinden könnten, wo nichts von Christus zu hören wäre,[82]) völlig verdunkelt. Der Gedanke aber der allgemeinen Verbreitung der Kunde von Christus, welche es allen Menschen an allen Orten der Erde möglich macht, zum Glauben zu gelangen, wird erst v. 18 aus Anlaß einer historischen Frage zur Sprache gebracht. Hier dagegen handelt es sich um die überall und unter allen Umständen unerläßlichen Voraussetzungen, unter welchen allein es zu der Anbetung Jesu kommen kann. Erste Voraussetzung ist, daß die Menschen zum Glauben an den anzubetenden Herrn gelangen; dies aber hängt davon ab, daß sie diesen Herrn reden gehört, sein Wort vernommen haben oder ver-

---

[80]) Faßt man *οὗ* persönlich (s. folgende A), so setzt es eine entsprechende Ergänzung von *πιστεύσωσιν* voraus, und als solche bietet sich aus der vorigen Frage *εἰς τοῦτον*, nicht *τούτῳ*. Auch zu *ἀκούσονται* ist das Objekt hinzuzudenken, denn ohnedies wäre der Satz sehr unrichtig.

[81]) Dafür ist die regelmäßige Form *ἀκούειν περί τινος* Mr 5, 27 (v. l. mit *τά* davor); 7, 25; Lc 7, 3; Gen 41, 15; Dan 5, 16; Clem. II Cor. 1, 2; cf *φήμη, ἀκοή* Lc 4, 14. 37, entsprechend dem *λαλεῖν, λέγειν, ἀπαγγέλλειν, κατηχεῖσθαι περί τινος*) eine seltenere *ἀκ.* c. acc. Mt 11, 2; Gl 1, 13; Eph 4, 21; 1 Reg 5, 14ᵇ (cod. A); 2 Reg 19, 11. Eine gewisse Unsicherheit zwischen den Konstruktionen von *ἀκ.* c. gen. und c. acc. in bezug auf die Person, die man reden hört oder auf die man hört, und auf Laut oder Rede, die man mit dem Ohr vernimmt (cf Bd IV, 296 A 56; Blaß § 36, 8), erstreckt sich doch nicht auf den sachlichen oder persönlichen Gegenstand, über den man etwas hört, von dem man Kunde empfängt. Kein alter Übersetzer hat *οὗ* im Sinn von *περὶ οὗ* oder von *ὅπου* verstanden cf S^1S^3 (White übersetzte auf eigene Gefahr *de quo non audierunt*), Kopt, alle Lat *ei* (selten ohne *ei*) *quem non audierunt*.

[82]) Etwa *ὅπου οὐδὲν ἀκούεται* (oder *οὐκ ἔξεστιν ἀκούειν*) *περὶ αὐτοῦ* oder *ὅπου οὐκ ὠνομάσθη Χριστός* cf Rm 15, 20.

nehmen.[83]) Wie man zum Glauben an Gott nicht kommt, ohne Gottes Wort zu hören oder gehört zu haben, so auch zu dem Glauben, um welchen es sich hier handelt, zu dem Glauben an Jesus als den anzubetenden Herrn, nicht ohne Hören des Wortes Jesu, des *ῥῆμα Χριστοῦ,* wie alle christliche Predigt v. 17 bezeichnender Weise nach ihrem ersten Verkündiger genannt wird.[84]) Denn *πιστεύειν εἴς τινα* (s. A 80) bedeutet ein Vertrauen auf die Person, ein sich Verlassen auf dieselbe (cf v. 11); ein solches ist aber überall nur Folge und Widerhall einer von dem Glaubenden selbst erfahrenen Selbstbezeugung der Person und kann nicht ersetzt werden durch Erzählungen anderer, welche solche Erfahrung gemacht haben. Nun erhebt sich aber in Anbetracht der offenkundigen Tatsache, daß nur verhältnismäßig wenige Menschen und fast nur Juden Jesu eigene Selbstbezeugung gehört haben, die Frage, wie denn die Regel, die doch für die ganze Menschheit und für alle Zeiten bis zum Tage des Gerichts aufgestellt wurde, daß gläubige Anrufung Jesu die Bedingung der endgiltigen Rettung sein soll (v. 11. 13), aufrechterhalten werden kann, wenn das Hören der Rede Christi eine unerläßliche Voraussetzung der gläubigen Anrufung Jesu sein soll. Wie sollen dann, zumal wenn man wie Pl hier vom Standpunkt der Gegenwart, beinah 30 Jahre nach dem Tode Jesu, in die Zukunft blickt, die Menschen insgemein zum Hören der Rede Jesu kommen? Die Antwort auf diese Frage liegt in der dritten Frage des Ap.: „Wie werden sie hören ohne einen Predigenden?" Wenn es scheinen könnte, daß auch da, wo ein *κηρύσσων* vorhanden ist, abgesehen von denen, welchen Jesus selbst gepredigt hat,[85]) dadurch noch keineswegs ein Hören des eigenen Wortes Jesu ermöglicht sei, so ist zu bedenken, daß ein Herold[86]) nicht ein bloßer Berichterstatter ist, dem man Glauben schenken oder verweigern mag, sondern ein Sprachrohr des Höheren, dessen Gedanken und Willen er laut verkündigt. Durch seine Herolde ruft Christus, was er seiner Zeit

---

[83]) Es könnte statt *οὗ οὐκ ἤκουσαν* ebensogut stehen *ἐὰν μὴ ἀκούωσιν* (weniger deutlich wäre *ἀκούσωσιν* wie v. 15 *ἀποσταλῶσιν*): denn das durch *ἐπίστευσαν, πιστεύσωσιν* ausgedrückte Gläubigwerden vollzieht sich in und mit dem rechten Hören, welches darum Gl 3, 2. 4 *ἀκοὴ πίστεως* heißt cf Bd IX², 140 ff. Dies entspricht auch der Anwendung von Deut 30, 14 auf die apostolische Predigt hier v. 8 f.

[84]) Cf oben S. 57 A 8 zu 1, 9; ferner 16, 25; auch Hb 1, 1; 2, 3 und dazu Einl II³, 142 f. A 8.

[85]) Cf 16, 25 *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ,* Jesus als *κηρύσσων* Mt 4. 17. 23; 9, 35; 11, 1; Lc 4, 18 f.; 8, 1; 1 Pt 3, 19. — Jo gebraucht das Wort überhaupt nicht.

[86]) Daß Pl das Bild gegenwärtig hat, zeigt 1 Kr 9, 24—27. Ähnlich ist die Vorstellung von *πρεσβευτής,* welcher nicht nur im Interesse Christi, sondern in Vertretung Christi predigt, so daß Christus oder Gott durch ihn redet 2 Kr 5, 20; 13, 3 und überhaupt in Wort und Tat wirkt Rm 15, 18, cf Mt 10, 40.

seinem Volk gepredigt hat, aller Welt zu, damit alle seine Stimme und seine Rede hören. Darum kann alle apostolische, überhaupt alle echte christliche Predigt „Wort, Zeugnis, Ev“ Christi heißen (s. A 84. 86). Das wäre nicht möglich, wenn die Fortpflanzung des Glaubens an Christus darauf angewiesen wäre, daß solche, die durch das Zeugnis Christi selbst zu solchem Glauben geführt wurden, nun aus eigenem Antrieb durch Berichte über ihre Erlebnisse und Aussprache ihrer sie beseligenden Überzeugung für ihre neue Religion Propaganda machen. Ein Herold Christi im vollen Sinne des Wortes ist der, welcher im Auftrag Christi die von Christus selbst begonnene Predigt fortsetzt. Daher die letzte Frage: „Wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden?“ oder deutlicher: „Woher sollen Herolde kommen, wenn nicht solche gesandt werden? gemäß dem Schriftwort: Wie lieblich sind die Füße derer, welche das Gute verkündigen?“ [87]) Der in voller Unabhängigkeit von LXX, im wesentlichen genau, nur abgekürzt, nach dem Grundtext citirte Spruch aus Jes 52, 7 will sagen, daß, was nach der letzten Frage geschehen mußte, damit es zum Hören des Wortes Christi komme, nach der Weissagung auch kommen sollte. Aus den mancherlei Prophetenworten, welche verheißen, daß das Kommen Gottes zu seinem Volk zum Zweck der schließ-

---

[87]) Der kürzere Text *τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά* (ABC, Orig. [lat. z. St., griech. tom. I, 8 in Joh., ohne *τά*, so auch 47 u. Ath. s. Goltz S. 33]. Sah Kopt) oder *τὰ ἀγαθά* (א* Clem. strom. II, 25) könnte zwar aus dem vollständigeren, welcher *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* davor hat, durch Abirren des Auges entstanden sein. Aber teils die Vergleichung von Eph 2, 17, teils die Rücksicht auf die Grundstelle legte auch nahe es zuzusetzen. Trotz ihrer verworrenen Übersetzung bot LXX neben und vor *ἀγαθά* das Wort *εἰρήνη*. Aus der Zahl der Zeugen ist Tert. Marc. III, 22; V, 2 u. 5 auszuscheiden; denn dieser citirt nicht den Rm (Marcion hatte das Citat samt der ganzen Umgebung gestrichen cf GK II, 518 nach Tert. V, 14), sondern den Jesaja, wenn gleich in Erinnerung und Anlehnung an Rm 10, 15. Verdächtig ist der Zusatz auch wegen der Unsicherheit der Stellung, bei Iren. III, 13, 1 (Tert. V, 5); Hilar. zu Ps 65 § 19 u. a. hinter *bona*, bei den meisten nach LXX vor demselben. Ephr. p. 34 *salutem et pacem* scheint statt *ἀγαθά* aus LXX auch *σωτηρίαν* aufgenommen zu haben. — Das *τῶν* vor dem zweiten *εὐαγγ.* ist hart und macht, da es ganz überwiegend bezeugt ist (om. G), auch dieses und somit die ganze längere LA verdächtig. — LXX (nach אABQΓ im Anschluß an vorangehendes *πάρειμι*) *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ κτλ.* Hebr. wörtlich: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des gute Botschaft Bringenden (Sing., aber kollektiv gemeint), der Friede hören läßt, Gutes (Sing.) meldet, Heil hören läßt, indem er zu Zion spricht: König (geworden) ist dein Gott“. Der Anfang ist ähnlich Nah 2, 1 zu lesen, eine Stelle, an die Pl jedoch schwerlich mitgedacht hat, da ihr Sinn zu weit abliegt. Abstr führte nur Nahum an, ebenso verkehrt wie zu 10, 13 den Micha. — Es fragt sich, ob nicht mit B *καθάπερ* zu lesen ist, was auch an den beiden anderen Stellen des NT's, wo es besser bezeugt ist, von namhaften Zeugen durch das gewöhnliche *καθώς* verdrängt wurde, Rm 4, 6 von DG, 11, 18 von allen Hss außer אB.

lichen Erlösung eingeleitet und begleitet sein wird von einer Botschaft Gottes, welche durch seine Boten über die Berge und Täler getragen werden wird, hebt Pl nur ein ganz kurzes heraus; er wird aber bei seiner Schriftkenntnis den Zusammenhang, dem er es entnimmt (Jes 51, 17 — 52, 10) gegenwärtig gehabt und auch an die anderen prophetischen Aussagen verwandten Inhalts gedacht haben, auf die er schon 1, 2 hingewiesen hatte.[88]) Daß an jenen Stellen von einem Kommen nicht des Messias, sondern Gottes die Rede ist, stört ihn ebensowenig, wie er sich in v. 13 abhalten ließ, Joels Wort von der Anrufung Jahvehs auf die Anrufung Jesu zu beziehen (cf Bd I², 123). Es entspricht auch nur der letzten Absicht seiner Fragen in v. 14—15, daß dort überall von einer an Israel und Jerusalem ergehenden Gottesbotschaft die Rede ist. Denn, wie allgemein gehalten die Sätze lauten, so handelt es sich doch nach dem Zusammenhang mit v. 3—13 darum, in Form der vier Fragen daran zu erinnern, daß für Israel sogut wie für die Heiden die Voraussetzungen, unter welchen allein es zu einer gläubigen Anrufung Jesu als des Messias kommen kann, in der Gegenwart erfüllt sind. Schon die Tatsache, daß einer, der sich v. 8 (cf 1, 5, oben S. 43 f.) mit den andern von Christus beauftragten κηρύσσοντες zusammenfassen konnte, die Fragen tut, beweist dies. Es war also nicht zuviel gesagt, wenn der Ap. v. 6—10 die Glaubensgerechtigkeit in der Gegenwart allen, welche die apostolische Predigt hören, vor allem aber den noch ungläubigen Juden sagen ließ: der verheißene Christ ist da, und alle Mittel und Wege, um zum Glauben, damit aber auch zur Gerechtigkeit und Seligkeit zu gelangen, sind von seiten Gottes beschafft und bereitet. Man sollte meinen, daß alle, die mit einem nach Gott fragenden und nach Gerechtigkeit und Seligkeit verlangenden Herzen das Wort Christi, welches sie in Gestalt der apostolischen Predigt zu hören bekommen, mit freudigem Glauben und Bekenntnis zustimmen müßten. Dem steht nun aber die Tatsache gegenüber, daß nicht alle, welche bisher das Ev gehört haben, sich demselben im Glaubensgehorsam unterworfen haben (v. 16ᵃ). Daß dies insbesondere von den Juden gelte, die doch nach Gott fragen und nach Gerechtigkeit streben (9, 31; 10, 2 f.), bildet ja das Thema der ganzen Erörterung von 9, 1 an und war 10, 3 mit ganz ähnlichen Worten wie hier v. 16 von ihnen gesagt: τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν Sie sind auch hier in erster Linie gemeint, obwohl sie aus der Masse der bisherigen Hörer des Ev nicht besonders hervorgehoben werden. Diese Tatsache des Unglaubens der meisten Juden scheint[89]) die vorangehende Schilderung

[88]) S. oben S. 34, cf Jes 40, 1. 3. 6. 9; 44, 26 etc.

[89]) Als Einwand gegen die vorige Ausführung verstand schon Thdr v. 16ᵃ; nur hätte er darum nicht fordern sollen, daß der Satz im Frageton zu lesen sei.

der Gegenwart als einer Zeit des Heils, des mühelosen Glaubens und Seligwerdens und der alle erfreuenden, von Gott gesandten Botschaft (v. 6—15) Lügen zu strafen. Aber auch sie entspricht der atl Weissagung: „Denn Jesaja (53, 1) spricht: Herr, wer glaubte dem, was wir gehört haben“?[90]) Diese Worte bilden den Anfang eines reumütigen Bekenntnisses, welches Israel in der Zukunft ablegen wird, da der früher erniedrigte und verachtete Knecht Jahvehs erhöht sein und auch von den Völkern und Königen der Erde ehrfurchtsvoll betrachtet werden wird (Jes 52, 13—15). Im Gegensatz zu diesen Heiden, die vorher nichts von dem, was sie dann verwirklicht sehen, verkündigt worden ist, muß Israel bekennen, daß es solche Kunde empfangen und mächtige Tatoffenbarungen Gottes gesehen, aber nicht daran geglaubt, sondern den Knecht Gottes und sein Lebenswerk völlig verkannt hat (53, 1—3). Indem der Prophet dies im Namen des Israel der Endzeit bekennt, weissagt er auch, daß sein Volk der durch den Knecht Jahvehs, d. h. nach gemeinapostolischer Anschauung Jesus den Christ erfolgenden Offenbarung Gottes zunächst den Glauben verweigern und erst spät zu reumütigem Glauben und Bekenntnis kommen werde. Weit entfernt also, daß der dermalige Unglaube der Mehrheit des jüdischen Volks der in v. 6—15 gegebenen Beschreibung der Gegenwart als der mit der Erscheinung des Messias angebrochenen Zeit des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit widerspräche, entspricht diese Tatsache vielmehr der atl Weissagung, und diese bestätigt zugleich einen Hauptzug in dem vorher entworfenen Bilde der Gegenwart als der verheißenen Heilszeit. Da nach dem citirten Prophetenwort das Israel der Endzeit sich anklagen wird, daß es der Kunde, die es über den Knecht Jahvehs, vor allem aber auch aus dem Munde dieses Knechtes selbst (Jes 44, 26; 49, 5f.; 61, 1—3) empfangen hatte, keinen Glauben geschenkt hat, solange er noch nicht vor aller Welt verherrlicht war, kann Pl aus dem Wort des Jesaja als eine darin vorausgesetzte Wahrheit folgern (17): „Also entsteht der Glaube aus der gehörten Kunde; diese aber entsteht durch Rede Christi“.[91]) Damit

[90]) Cf die gleichartige Verwendung von Jes 53, 1 in Jo 12, 38 Bd IV, 515. Das der Unterlage im Hebr. ermangelnde *κύριε*, welches Pl wie Jo aus LXX beibehält, erleichterte die Auffassung des Satzes als eines vor Gott abgelegten Bekenntnisses. — *ἡ ἀκοὴ ἡμῶν* = שְׁמֻעָתֵנוּ heißt nach Wortbedeutung und Zusammenhang nichts anderes als „die Kunde, die wir gehört haben“ und nicht „die Predigt, die wir gepredigt haben“, cf Bd IX², 140 A 83. Sachlich fällt beides in diesem Fall und vielen anderen zusammen; aber der Standpunkt der Betrachtung ist bei *κήρυγμα* der des Predigers, bei *ἀκοή* der des Hörers der Predigt; und auf letzteren stellt sich der Prophet als Glied des Volkes im ganzen Kapitel Jes 53.

[91]) Statt des überwiegend bezeugten *Χριστοῦ* schlich sich *θεοῦ* (z. B. in א und D erst durch jüngere Korr. eingetragen) in Erinnerung an Stellen wie Eph 6, 17; Hb 6, 5; 11, 3; Lc 3, 2; Jo 3, 34 leicht ein, zumal *ῥῆμα*

wird auf v. 14 zurückgewiesen, wo als bedingende Voraussetzung des Gläubigwerdens das Hören der Rede Christi genannt und unter diesen Begriff auch die Predigt der von ihm ausgesandten Boten gefaßt war. Damit wird aber zugleich auch an v. 8 erinnert, zumal die dem Pl sonst nicht geläufige Bezeichnung der Predigt Jesu und der christlichen Predigt als *ῥῆμα,* welche durch Deut 30, 14 dargeboten war, hier wiederkehrt. Zwei neue Einwände gegen die vorige Darlegung werden durch ein zweimaliges *ἀλλὰ λέγω* v. 18 und 19 eingeleitet[91a]) und in Form von zwei zu verneinenden Fragen vorgebracht, die Pl selbst stellt, um sie kurz und bündig zu erledigen. Die erste lautet: „Haben sie (es) etwa nicht gehört"? Da dies eine historische Frage und nicht wie v. 14 eine Frage nach den gemeingiltigen Voraussetzungen gewisser Vorgänge ist, kann auch das unausgesprochene Subjekt nicht ein unbestimmtes „man, die Leute" sein, sondern nur die bestimmten Personen, von denen seit 9, 1 die Rede ist, die noch ungläubigen Juden (s. oben S. 483 A 79). Wenn die Frage bejaht werden müßte, so ließe sich das Urteil nicht aufrechterhalten, daß die Juden der höchsten und letzten Offenbarung Gottes sich in Ungehorsam widersetzt haben (v. 3 cf v. 16). Aber sie kann, ja sie muß in Anbetracht der offenkundigen Tatsache, welche Pl in Worten aus Ps 19, 5 ausspricht, verneint werden: Vielmehr „in die ganze Welt ist ihr Klang und bis an die Grenzen der bewohnten Erde sind ihre Worte hinausgedrungen". Das *μενοῦνγε* ist auch hier, wie 9, 20 (s. oben S. 454 A 15), nicht ein ironisch aufzufassendes „allerdings" und daher auch nicht als selbständige Antwort durch Interpunktion vom folgenden zu trennen, sondern ein *immo vero*, wodurch die in Psalmworte gekleidete Tatsache der weiten Verbreitung des Ev der in der Frage ausgesprochenen Möglichkeit mit ausschließender Kraft gegenübertritt. Pl hat es nicht verschuldet, daß man ihm die törichte Absicht zuschrieb, wogegen schon Thdr ihn zu schützen nötig fand, Worte, die unzweideutig von der Verkündigung der Ehre Gottes durch die von ihm geschaffene Welt handlen, für eine Weissagung auf die Ausbreitung der christlichen Predigt auszugeben. Er führt sie überhaupt nicht als Schriftworte an, geschweige denn als Schriftbeweis für eine gar keines Beweises bedürftige Tatsache. Unverändert, wie LXX sie ihm bot, ohne auch nur das zweimalige *αὐτῶν,* das im Psalm auf den Himmel und die Erscheinungen am

(statt *λόγος, κήρυγμα, μαρτύριον, μαρτυρία*) *Χριστοῦ* nur hier im NT zu lesen ist. Es ist aber bei sprachrichtiger Deutung von v. 14 geradezu geboten.

[91a]) Das wiederholte *ἀλλά* fügt wohl etwas Neues steigernd hinzu, koordinirt aber doch die Sätze cf 1 Kr 6, 11; 2 Kr 7, 11; Kühner-Gerth II, 283 A 1; Blaß S. 274.

Himmel sich bezieht, durch einen deutlichen Hinweis auf das *ῥῆμα Χριστοῦ* zu ersetzen, benutzt er die schwungvollen Worte zum Ausdruck seines eigenen Gedankens oder vielmehr zu einer symbolischen Beschreibung des Umfangs, in welchem schon zur Zeit des Rm das Ev über einen großen Teil der damaligen Kulturwelt sich verbreitet hatte.[92]) An wichtigste Wohnsitze der jüdischen Diaspora war es gekommen, und überall wiederholte sich, was im Mutterland das Ergebnis der christlichen Predigt war, daß nur eine verhältnismäßig kleine Minderheit der Judenschaft sich für das Ev entschied, die Mehrheit aber in einem erbitterten Widerspruch dagegen beharrte; und auch auf die noch unentschiedenen jüdischen Kreise wirkte dies ansteckend (AG 28, 22). Eine zweite an sich denkbare Entschuldigung könnte der jüdische Unglaube darin finden, daß durch den geschichtlichen Gang der Messiaspredigt das geschichtlich begründete Vorrecht des jüdischen Volks verletzt worden wäre. Daher fährt Pl fort (19): *ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος*; d. h. hat etwa Israel nicht zuerst (von allen Völkern das Ev) kennen gelernt? Es ist schwer verständlich, daß die alleinige Richtigkeit dieser Wortverbindung, seitdem sie einmal vorgeschlagen worden ist,[93]) und die Unmöglichkeit der altherkömmlichen Verbindung von *πρῶτος* mit dem folgenden *Μωϋσῆς* nicht sofort allgemein anerkannt worden ist. Faßt man *ἔγνω* im Sinn von „Kenntnis von etwas bekommen, erfahren" (cf Mt 9, 30; Jo 4, 53) so würde die Frage ohne Hinzuziehung von *πρῶτος* mit der Frage von v. 18 völlig gleichbedeutend sein. Faßt man es aber im Sinn von „erkennen, begreifen", so durfte die Frage ohne *πρῶτος* nicht durch *μή* als eine sicherlich zu verneinende, eingeführt werden; denn daß Israel in diesem Sinn das Ev nicht erkannt hat, ist ja eben die beklagenswerte Tatsache, mit welcher sich Pl seit 9, 1 unter mehrfach wechselnden Gesichtspunkten beschäftigt. So unentbehrlich *πρῶτος* als Bestandteil der Frage ist, so sinnlos wird es durch die Verbindung mit dem Namen des Moses. Denn daß Moses ein erster in einer Reihe von Propheten gewesen ist, die gleiches oder ähnliches gesagt haben sollen,

[92]) Cf Rm 15, 19; Kl 1, 6; aus erheblich späterer Zeit 2 Tm 4, 17. Über den Begriff der *οἰκουμένη* Einl II³, 422.

[93]) So vermutete m. W. zuerst R. Bentley, Crit. sacra ed. Ellis p. 20 *Forte distinguendum οὐκ ἔγνω πρῶτος; Sic lat. Ms. M.* Welche Hs dies sein mag? Es folgte Wettstein, ohne von Bentley zu wissen. Mit eingehender Begründung trat Hofm. dafür ein. Die falsche Auffassung, welche in lat. Texten ohne Interpunktion nicht zum Ausdruck kommen konnte, verursachte die Umstellung *μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραήλ* in der antioch. Rec., auch S¹; denn dadurch sollte *ἔγνω* so stark betont werden, daß eben dies, ob Israel das Ev etwa nicht e r k a n n t habe als Gegenstand der Frage erschien. Zu der weitaus stärker bezeugten Wortfolge (1. Subjekt, 2. Prädikat, 3. *πρῶτος* als prädikative Apposition zum Subjekt = als erster) cf Jo 20, 4.

ist völlig belanglos, und was v. 20 von Jesaja gesagt wird, weist auf einen ganz anderen Unterschied zwischen diesen beiden Propheten, als den der zeitlichen Folge. Die Frage ist also, ob Israel etwa nicht, wie doch mit Recht zu fordern war, vor den Heidenvölkern das Ev gepredigt bekommen und kennen gelernt habe. Nach der unvergleichlich besser bezeugten LA (s. A 93) ist einerseits *Ἰσραήλ*, andrerseits aber auch *πρῶτος* betont. Aus ersterem folgt nicht, daß in v. 18 noch nicht von den ungläubigen Juden, sondern von den Ungläubigen insgemein die Rede war (so Hofm. 451 f.). Denn erstens ist dem Ap. Israel etwas anderes als die ungläubigen Juden, mögen sie so zahlreich sein wie sie wollen cf 9, 6. Zweitens aber war erst hier, wo es sich um den Vorrang Israels vor den Heidenvölkern handelt, Anlaß, die jüdische Nation in ihrer Ganzheit auch mit dem durch ihre Vorgeschichte geheiligten Namen zu benennen. Einer Antwort bedarf die Frage nicht. Diese Frage stellen, hieß auch sie beantworten; denn der mit dem Gang der Geschichte noch so unzufriedene Jude oder Judenchrist konnte nicht leugnen, daß das Ev von Jesus selbst und den älteren Aposteln seinem Volk gepredigt worden war,[94]) ehe den Heiden mehr davon zu Teil wurde, als einige von der reich besetzten Tafel des Hauses Israel zu Boden fallende Brosamen, und daß selbst Pl, der Heidenapostel, grundsätzlich und regelmäßig überall, wo er Juden fand, diesen zuerst das Ev nahezubringen sich bemüht (AG 13, 46; 18, 6; 28, 25—28). Dagegen fühlen nicht wenige jüdische Christen sich d a d u r c h beschwert, und die nicht an Christus gläubig gewordenen Juden machten gegen das Christentum und seine Prediger, vor allem gegen Pl, die Tatsache geltend, daß das Ev den Heiden gepredigt werde und zwar so, daß es bei den Heiden leichten Eingang finde, während es in gleichem Maße und gerade durch die großen Erfolge der Heidenmission jedem echten Juden immer unannehmbarer wurde.[95]) Die unbestreitbare zeitliche Priorität der Predigt des Ev an Israel schien um ihre Bedeutung gebracht zu sein durch die Wendung von Israel zu den Heiden, welche die Mission seit zwei Jahrzehnten genommen hatte. Obwohl er selbst das Tragische dieser Entwicklung der Dinge mit tiefem Schmerz empfindet (cf 9, 30 f.), kann Pl doch jene Stimmungen und Urteile nicht als berechtigt anerkennen. Er stellt ihnen in v. 19—21 den wahren Sachverhalt gegenüber, wiederum nicht in eigenen Worten, diesmal auch nicht in eigener Person, sondern so, daß er Gesetz und Propheten für sich reden läßt. Durch den Mangel syntaktischer An-

---

[94]) Cf Rm 15, 8, auch oben S. 147 f. 290 zu 3, 2; 5, 20. — Mt 10, 5 f. 23; 15, 24—28; AG 1, 8; 2, 36. 39; 3, 26; 10, 36—42.

[95]) Cf Bd IX², 50 f. zu Gl 1, 10; 1 Th 2, 16; AG 13, 45—14, 5; 18, 12 f.; 24, 5 f.

knüpfung um so kraftvoller fällt die drohende Weissagung des Moses aus Deut 32, 21 ins Ohr. Zur Strafe dafür, daß die Israeliten durch Verehrung von Abgöttern, die durch לֹא־אֵל als eine Klasse von Wesen charakterisirt sind, denen der Name „Gott“ nur mißbräuchlich gegeben wird, seinen Gott eifersüchtig gemacht und durch diese Scheingötter erzürnt haben, droht dort Gott seinem Volk: „so will (auch) ich sie eifersüchtig machen durch (ein) Nichtvolk und durch (eine) törichte Nation sie erzürnen“. Daß dabei nicht an ein bestimmtes heidnisches Volk gedacht ist, ergibt sich schon aus dem Gegensatz von לֹא־עָם zu לֹא־אֵל, dessen kollektive Bedeutung durch den Plural im Parallelglied (cf auch Deut 32, 16 f.) gesichert ist, aber auch aus der weiteren Schilderung, wo nur ganz unbestimmt von den Feinden die Rede ist, deren Gewalt Israel preisgegeben sein soll (v. 25—31). Pl citirt nur die Strafandrohung selbst, weil die Sünde des Volks, welche sie veranlaßt hat, nämlich der Abfall zum Götzendienst, dem nachexilischen Israel kaum nachgesagt werden konnte. Die Drohung selbst aber citirt er nach LXX ohne das den Nachsatz einleitende *καί* (*κἀγώ*) und mit Verwendung der dritten Person, in welcher dort von den Israeliten geredet ist (*αὐτούς*), in die zweite (*ὑμᾶς*), wodurch die Rede nicht nur belebter wird, sondern auch angedeutet ist, daß der Ap. Juden im Sinn hat, denen diese Weissagung Mose's, auf den sie ihre Hoffnung gesetzt haben (cf Jo 5, 45; Rm 2, 17. 23), in Erinnerung gebracht werden muß. Ohne sich auf eine weitläufige Deutung oder auch Umdeutung des „Liedes Mose's“ einzulassen, befaßt er unter die dort dem Volk in Voraussicht seiner Untreue angedrohten Strafgerichte auch die in der Gegenwart stattfindende Zurücksetzung Israels hinter die Heiden durch den Gang der ev Predigt.[96]) Das Bewußtsein aber, daß diese mosaische Weissagung nicht deutlich und ausdrücklich die Tatsache verkündige, auf welche Pl sie bezieht, wird ihn veranlaßt haben, das in v. 20 folgende Wort des Jesaja mit *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* einzuleiten. Ein unverhohlenes, kühnlich alle Anmaßung Israels zurückweisendes Wort ist das, was Jesaja (65, 1) im Namen Gottes zu sprechen wagt: „Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten, und ward sichtbar denen, die nicht nach mir fragten“.[97]) Die

[96]) Das *παραζηλοῦν* aus Deut 32, 20 wirkt nach in 11, 14 und der ganze Passus Deut 32, 16—21 in 1 Kr 10, 20—22.

[97]) Hebr. und LXX bieten die Parallelsätze in umgekehrter Ordnung. Aus Erinnerung an Rm 10, 20 wird es zu erklären sein, daß in LXX אAQ *ζητοῦσιν* u. *ἐπερωτῶσιν* nach der Ordnung des Pl umstellen, א*A auch *ἐγενόμην* statt *ἐγενήθην* (so B) schreiben. — *ἐμφανὴς ἐγεν.* entspricht wenig dem נִדְרַשְׁתִּי d. h. ich wurde gesucht, ließ mich suchen, sich um mich bemühen. — Hat Pl, wie anzunehmen, auch den zwischen den beiden citirten Sätzen stehenden Satz gegenwärtig gehabt, so mochte der Wechsel zwischen *ἔθνος* = גּוֹי v. 1^b und *λαός* = עָם v. 2 ihn zur Deutung von v. 1 auf Heiden

Auslegung, teilweise auch der Text der prophetischen Stelle selbst ist strittig und kann hier nicht erschöpfend erörtert werden. Daß Pl sie von der Berufung der Heiden oder richtiger von der Offenbarung Gottes an die Heiden verstanden hat, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß er das in Jes 65, 2 folgende Wort in v. 21 durch *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει* im Gegensatz zu den v. 20 citirten Worten als ein auf Israel bezügliches charakterisirt. Es ist auch schwer zu verkennen, daß Pl durch eine natürliche Gedankenverbindung von dem Worte Mose's, welches unzweideutig von Nichtjuden handelt, auf das Wort des Jesaja in v. 20 geführt worden ist, und daß er letzteres als eine nur durch größere Kühnheit ausgezeichnete Aussage über dieselbe Sache ansieht. Während nämlich die aus Deut 32, 21 angeführten Worte unausgedrückt lassen, durch was für ein Verhalten zu den Heidenvölkern Gott Israel, um es für seine Untreue zu strafen, zu eifersüchtigem Neid und Zorn reizen werde, sagt Jes 65, 1 unzweideutig von einer Offenbarung Gottes an solche, die ihrerseits nicht um ihn sich bemüht haben. Damit man nicht an eine sinnenfällige Theophanie denke, wozu das *ἐμφανὴς ἐγεν.* der LXX Anlaß geben konnte, stellt Pl den Parallelsatz voran, der nur von Befriedigung des religiösen Bedürfnisses sagt, welche Gott solchen gewährt, die nicht einmal ernstlich darnach begehrt haben. Gilt dies von den Heiden, denen das Ev gepredigt wird, so ist Gottes gleichzeitiges Verhalten gegen Israel mit den Worten Gottes aus Jes 65, 2, deren Beziehung auf Israel außer Frage steht, zutreffend beschrieben: „Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk".[98]) Gott hört nicht auf, die dem Ev widerstrebenden Juden dennoch an sich zu locken; seine ausgebreiteten Arme sind ihnen noch immer entgegengestreckt. Damit ist auch die Stellung, welche Pl bei aller Betrübnis über seine ungläubigen Brüder (9, 1—5. 30—33) und bei aller Schärfe seines Urteils über ihren unentschuldbaren Unglauben (10, 3—18) nach 10, 1 zu ihnen einnimmt, gerechtfertigt, und er kann nun im engen Anschluß an das zuletzt angeführte Prophetenwort übergehen zu einer Entfaltung und Begründung seiner schon 9, 25—29 angedeuteten Aussichten in die Zukunft Israels.

---

mitbestimmen. Auch Parallelen wie Jes 65, 4 f. und, wie die masor. Vokalisation in 65, 1 (קֹרָא, dagegen Targ. u. LXX קֹרֵא oder קָרָא), nach Delitzsch, Komm. z. Jesaja, 1889 S. 613 auch Jalkut Schimoni z. St. nahelegt, eine vielleicht ältere exegetische Tradition konnten mitwirken.

[98]) Nach LXX gibt Pl סוֹרֵר „widerspenstig" doppelt wieder durch *ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* (das zweite Verb om. G und wenige Lat), verstärkt aber, indem er gegen Hebr. u. LXX *ὅλην τὴν ἡμέραν* voranstellt, den Ton der Beschwerde oder Klage. — *πρὸς τὸν Ἰσραήλ* heißt hier, da der Spruch nicht die Form einer Anrede an Israel hat, nicht: „zu Israel", sondern „in bezug auf Israel" cf Hb 1, 7; 4, 13; Mr 12, 12.

Weil Pl aus Jes 65, 2 die Zuversicht schöpft, daß Gott auch in der Gegenwart noch den ungläubigen Juden, ihre Bekehrung erwartend, mit offenen Armen gegenübersteht, kann er fortfahren (11, 1): „Ich sage daher: hat etwa Gott sein Volk verstoßen?“ [99]) Das gerade Gegenteil des Entgegenstreckens der ausgebreiteten Arme bezeichnet *ἀπωθεῖσθαι*, „von sich wegstoßen“. Daß diese Frage durch *λέγω οὖν* eingeleitet wird, will gewiß nicht übersehen sein; es erinnert aufs neue daran, daß Pl von 9, 1 an immer noch seine persönliche Stellung zu dem Unglauben und Unglück seines Volks darlegt.[1]) Es darf aber diese Einführung der Frage nicht, wie manchmal geschehen, mit der zuletzt 9, 14 gebrauchten Formel *τί οὖν ἐροῦμεν* mit folgender zweiter Frage verwechselt werden, so daß dann *μὴ γένοιτο* den Sinn bekäme: „ich bin weit entfernt das zu sagen, was die Frage als denkbare, aber zu verneinende Möglichkeit hinstellt“. Pl stellt die Frage wirklich aus eigenem Antrieb und zwar in einer Form (*μή*), welche ihre Verneinung fordert. Zu einer Bejahung derselben bot der letzte vorangehende Satz nicht einmal einen scheinbaren Anlaß, sondern, wie schon bemerkt, nur Anlaß zu der in Frage und Antwort enthaltenen zuversichtlichen Behauptung des Ap., daß von einer Verstoßung und Verwerfung des Volkes Gottes nicht die Rede sein könne. Zu der Mißdeutung von v. 1 hat besonders die in v. 2 folgende Berufung des Ap. auf seine eigene Zugehörigkeit zu Israel verleitet, welche angeblich begründen soll, daß gerade er doch gewiß nicht sagen werde, Gott habe sein Volk verstoßen, als ob nicht auch ein Israelit, wenn es sich wirklich so verhielte, der Wahrheit die Ehre geben müßte, oder als ob Pl, wenn er ein Hellene wäre, dadurch berechtigt wäre, ein den Juden ungünstiges, aber unwahres Urteil auszusprechen.[2]) Indem er fortfährt: „denn auch

[99]) Statt *λαόν* haben G u. einige Lat *κληρονομίαν*, offenbar aus Ps 94, 14 *ὅτι οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει*, eine Stelle, die dem Ap. vorgeschwebt haben könnte, wenn nicht 1 Sam 12, 22, wo die erste Hälfte dieses Spruchs ebenso zu lesen ist, noch näher läge, weil Samuel dort (v. 23 cf v. 19) es für seine Pflicht erklärt, für Israel zu beten, cf Rm 10, 1; Jer 15, 1 (Samuel neben Moses s. oben S. 431 A 74 zu 9, 3). Der Zusatz *ὃν προέγνω* hinter *αὐτοῦ* in AD* schlich sich leicht aus v. 2 auch in v. 1 ein.

[1]) Cf 9, 19 *ἐρεῖς μοι*, 10, 1 f. 8 (*κηρύσσομεν*). 18 f. (zweimal *λέγω*).

[2]) Das richtige Verständnis haben schon Ephr. Abstr. Thdr. Die Entschuldigungen der Mißdeutung taugen sämtlich nichts. Die Berechtigung der Anknüpfung durch *οὖν* hat m. W. kein Vertreter derselben nachzuweisen sich auch nur ernstlich bemüht. Wenn ferner z. B. Hengel, der S. 582 die interrogative Fassung von *λέγω οὖν* mit Recht verwirft, dann doch S. 584 f. durch *μὴ γένοιτο* das *λέγω* verneint werden läßt, so ignorirt er die Tatsache, daß das nackte *μὴ γένοιτο* (nicht zu vergl. sind Stellen wie Gen 44, 7 cf Mt 16, 22) überall sagt (noch 12 mal bei Pl, auch bei Epictet s. oben S. 154 A 3) Antwort auf eine vorangehende Frage ist, so im grunde auch Lc 20, 16. Gegen die Behauptung desselben, daß *μὴ γένοιτο*

ich [3]) bin ein Israelit, aus Abrahams Geschlecht, aus Benjamins Stamm", begründet er das Urteil, daß Gott sein Volk nicht verworfen habe, durch Anführung eines besonders schlagenden und, da er noch immer seine persönliche Stellung zur Frage darzulegen beschäftigt ist, besonders naheliegenden Beispiels. Als ein Vollblutjude,[4]) welcher sich zu Christus bekehrt hat und von Gott zu einem Herold des Ev gemacht wurde, nachdem das jüdische Volk in seiner Mehrheit und in allen tonangebenden Kreisen sich bereits gegen das Zeugnis der Apostel wie früher gegen die Predigt Jesu verhärtet hatte, ist Pl allerdings ein besonders beweiskräftiges Beispiel dafür, daß Gott nicht Israel, sein Volk, in seiner Gesamtheit von sich gestoßen hat; denn wenn dem so wäre, könnte kein Jude mehr sich bekehren und von Gott in Gnaden angenommen werden, geschweige denn ein Führer im Kampf des Judentums gegen das Christentum zu einem *σκεῦος ἐκλογῆς* für die Verkündigung Christi unter Heiden und Juden werden (AG 9, 15), seitdem das Volk unter Führung seiner Obrigkeit und seiner Lehrer Jesum verworfen hat. Der Satz, dem dieses Beispiel zum Beweise dient, wird in v. 2 in unmittelbar behauptender Form wiederholt, diesmal aber durch das zu *τὸν λαὸν αὐτοῦ* hinzutretende *ὃν προέγνω* nach einer anderen Seite begründet. Hier ist noch deutlicher als 8, 29, daß jede Ergänzung eines Objektsprädikats zu *προέγνω* unstatthaft ist, zumal aus dem Zusammenhang keine andere Näherbestimmung zu gewinnen wäre, als daß Gott zuvor erkannt habe, sein Volk werde den Messias in Jesus verwerfen oder dem Ev den Glauben verweigern. Damit aber vertrüge sich nicht die Bezeichnung Israels als das Volk Gottes; denn das jüdische Volk hat sich dadurch gerade der Würde des Volkes Gottes beraubt cf 9, 25 f., und Gottes Vorauswissen dieser Tatsache könnte die Behauptung, daß Gott sein Volk nicht verworfen habe, in keiner Weise begründen

---

nur nach fut. und präs. Sätzen am Platz sei, hat schon Hofm. auf Rm 7, 13 verwiesen und mit Recht bemerkt, daß der gleiche Grund den Gebrauch hinter präs. Sätzen wie z. B. 3, 31; 9, 14 (im Rückblick auf die Aoriste v. 12 f.) unmöglich machen würde. Es ist eine den Juden als Äquivalent für חָלִילָה, aber auch sonst gebräuchlich gewordenen Formel Gen 44, 7; Jos 22, 29; 1 Reg 21, 3 = *μηδαμῶς* Gen 18, 25; 1 Sam 2, 3; 22, 15, deren temporaler Charakter verwischt ist.

[3]) *καὶ* ist ein zu dem an sich schon betonten Ich *(ἐγώ)* gehöriges „auch" (cf Mt 8, 9; Rm 15, 3; 16, 2; 2 Kr 13, 4b), womit sich Pl den vielen *ἀπειθοῦντες* in Israel (10, 21) in bezug auf jüdische Herkunft gleichstellt. Wenn es keine anderen Juden als jene gäbe, könnte die Annahme berechtigt erscheinen, daß Gott Israel als Volk für immer verworfen habe.

[4]) Cf 2 Kr 11, 22; Phl 3, 5, an letzterer Stelle gleichfalls die Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin, was insofern eine Art von Adelstitel war, als die wörtliche oder vermeintliche Möglichkeit, seinen Stammbaum bis in die Patriarchenzeit hinauf nachzuweisen, als eine Bürgschaft für echt israelitische Herkunft galt.

oder erläutern. Gesagt und gemeint ist vielmehr, daß Israel in seiner Eigenschaft als das Volk Gottes Gegenstand eines seiner Existenz vorangehenden, in seiner Erschaffung, Erhaltung und Vollendung stufenweise sich verwirklichenden Erkennens Gottes sei, und zwar, da es sich um ein Volk handelt, das Gotte vor allen andern Völkern zugehören soll, eines aneignenden, ohne den Willen der Liebe nicht zu denkenden Erkennens Gottes (s. oben S. 418 f.). Weil Israel als Volk Gottes Gegenstand eines solchen Erkennens Gottes und Darstellung einer göttlichen Idee ist, welche vom ersten Anfang ihrer Verwirklichung durch die Berufung Abrahams an im Laufe einer mehr als 2000 jährigen Geschichte ihre Stärke bewährt hat, erscheint dem Ap. auch unglaublich, daß das Verhalten der zeitgenossischen Generation Gott bewogen haben könnte, sie fahren zu lassen (cf 3, 3; 9, 6; 11, 29). So könnten die Leser des Briefs nur denken, wenn sie sich der Zeit des Elia nicht erinnerten, wie die hl. Schrift in dem von diesem Propheten handelnden Abschnitt [5]) sie schildert, indem sie die Klage berichtet, womit dieser vor Gott gegen Israel aufgetreten ist, und die göttliche Antwort, welche ihm darauf zu teil wurde (v. 2^b—3). Als Elia nach dem Sieg über die Propheten Baals vor Isebels Drohungen in die Wüste floh und am Horeb angelangt war, gab er zweimal auf die Frage einer Gottesstimme, was er dort zu schaffen habe, die Antwort (1 Reg 19, 10 und 14): „Geeifert habe ich um Jahveh, den Gott Zebaoth; denn verlassen haben deinen Bund die Kinder Israels; deine Altäre haben sie zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet, und ich allein bin übriggeblieben, und sie trachten darnach, mir das Leben zu nehmen.“ Die Umstellung der Sätze, welche Pl in der abkürzenden, im wesentlichen nach LXX gegebenen Anführung vornimmt, wird ebensowenig wie das gleiche Verfahren in 10, 20 unabsichtlich sein. Während nämlich nach der Ordnung und dem geschichtlichen Zusammenhang des atl Textes Elia sagen will, daß er von den Propheten Jahvehs der einzige sei, der nicht auf Betreiben der Königin gemordet worden (cf 1 Reg 18, 4. 22), wird durch die Einschiebung des Satzes von der Zerstörung der Altäre Jahvehs zwischen den Satz von der Tötung der Propheten und die Klage *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος* nähergelegt, dies dahin zu verstehen, daß Elia sich für den einzigen

[5]) Zu diesem *ἐν Ἡλίᾳ* bietet die Benennung ganzer Bücher nach dem Vf wie 9, 25 (oben S. 463 A 36) keine und die nach den Hauptpersonen, wovon sie handeln, wie Josua Richter etc. in der hebr. und griech. Bibel nur eine unvollkommene Analogie. Eher vergleichbar ist, daß die Erzählung von Susanna, welche in den griech. Bibeln als Bestandteil oder Anhängsel des Buchs Daniel überliefert ist, als *ἡ Σωσάννα* citirt wurde z. B. Orig. ad. Afric. § 1 *περὶ τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις Σωσάννης.* — S[1] beseitigt das Befremdliche ungeschickt genug: „was er (d. h. Gott) in der Schrift des Elia sagt“.

treuen Verehrer Gottes unter dem abtrünnigen Volk hielt. Dies entspricht auch der in der alten Erzählung dargestellten Stimmung des Elia; denn er meint überhaupt vergeblich gearbeitet und geeifert zu haben und tröstet sich nicht mit dem Vorhandensein einer gleich ihm treu gebliebenen kleinen Jüngergemeinde (cf Jes 8, 12—16). Dieser Voraussetzung entspricht auch der von Pl v. 4 citirte Teil der göttlichen Antwort 1 Reg 19, 18. Nachdem Elia beauftragt ist, einen König über Syrien, einen neuen König über Israel und in Elisa statt seiner selbst einen anderen Propheten als Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes über das abtrünnige Israel zu berufen, heißt es nach dem masor. Text: „Und ich will übriglassen in Israel 7000, nämlich alle Kniee, die sich nicht vor Baal gebeugt haben, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt hat“.[6]) Pl folgt der überwiegenden Tradition des Textes, indem er Gott sich selbst die Bewahrung der 7000 Getreuen zuschreiben läßt, verlegt dies aber durch *κατέλιπον*, wozu er ohne Anhalt im hebr. oder griech. Text ein *ἐμαυτῷ* zusetzt, in die Vergangenheit. Während also 1 Reg 19, 18 gesagt ist, daß Gott in den dem Volk noch bevorstehenden Strafgerichten 7000 Israeliten am Leben erhalten werde läßt Pl dem Elia sagen, daß Gott bei dem allgemeinen Abfall des Volkes zum Baaldienst und unter den Verfolgungen der Verehrer und Propheten Gottes durch Isebel 7000 für sich aufbewahrt, in der Treue gegen Gott und am Leben erhalten habe.[7]) Sachlich war diese Umgestaltung berechtigt, weil auch die Weissagung, welche der atl Text enthält, voraussetzt, daß zu der Zeit, da der Spruch an Elia erging, mindestens noch 7000 in Israel zu finden waren, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt, sondern den Glauben bewahrt und Treue gehalten hatten. Veranlaßt aber war

[6]) So im wesentlichen auch Targ., Pesch. und der Luc. Text der LXX: *καὶ καταλείψω ἐξ Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα τὰ γόνατα ἃ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βαάλ κτλ.* Dagegen LXX nach AB *καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ . . . ὤκλασαν γόνυ τῷ Βαάλ κτλ.* Zu diesen Varianten cf Klostermann, Bb. Sam. u. Könige S. 373. — Das fem. *ἡ Βαάλ*, welches trotz seiner Sinnwidrigkeit (da Baal nach Wortbedeutung und Mythologie eine männliche Gottheit ist) in LXX vielfach sich findet (Hosea 2, 8; Jer 2, 8) und daher von Pl hier geschrieben wurde (G korrigirte *τῷ Β.*), erklärt sich daraus, daß die Juden den verabscheuten Namen בַּעַל durch das fem. בֹּשֶׁת „Schande“ zu ersetzen pflegten (auch in Eigennamen wie *Esch-baal* 1 Chron 8, 33 = *Isch-boscheth* 2 Sam 2, 8), was dann die Hellenisten durch *αἰσχύνη* nachahmten, z. B. LXX 1 Reg 18, 25 *τοῖς προφήταις τῆς αἰσχύνης* = den Baalspropheten cf Dillmann, Monatsber. der Berl. Ak. 1881 S. 601—620. Übrigens hat Pl, abgesehen von den oben im Text besprochenen Änderungen, nur unbehilfliche Wendungen der LXX durch natürlichere Ausdrücke ersetzt.

[7]) Hofm.'s Fassung von *κατέλιπον* als 3. Person Plur. ist sprachlich unmöglich, da *ἐμαυτῷ* ja nicht gleich *ἐμοί* oder *μοί*, sondern reflexiv ist, also Identität des Subjekts mit dem Dativobjekt voraussetzt. Es ist auch nicht einzusehen, was an der RA: „ich ließ oder behielt etwas für mich zurück“ unnatürlich sein sollte.

diese zarte Umgestaltung dadurch, daß die Vergleichbarkeit der Zustände in Israel zur Zeit des Elia mit der Lage der Dinge zur Zeit, da Pl seinen Brief schrieb, so deutlicher hervortritt. Auch in der Gegenwart könnte ein christgläubiger Jude und eifriger Verkündiger des Ev versucht sein, wie seiner Zeit Elia, an seinem Volk zu verzweifeln und im Zorn über die Vergeblichkeit seines und seiner Genossen Zeugnisses vor Gott gegen Israel zu reden (*κατὰ τοῦ Ἰσραήλ* v. 2) und nach Rache zu schreien.[8]) Pl aber betet für sein Volk (10, 1 *ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν*), und verzweifelt nicht an dessen Zukunft als Gottesvolk, weil er das, was Gott durch eine Offenbarung [9]) dem Elia erst zum Bewußtsein bringen mußte, durch Gottes Gnade mit Augen sieht, daß nämlich noch Tausende, ja Myriaden von Israeliten vorhanden sind, in welchen Israel noch als Gottesvolk fortlebt. Das sind die an Jesus gläubig gewordenen Juden in Palästina und in der Diaspora.[10]) Daher kann Pl fortfahren (v. 5): „So ist es nun auch in der Jetztzeit zu einem Überbleibsel nach Gnadenwahl gekommen." An das *κατέλιπον ἐμαυτῷ* in dem Spruch an Elia anknüpfend und zugleich an das 9, 27 citirte Wort aus Jesaja erinnernd, worin derselbe Gedanke durch *ὑπόλειμμα* ausgedrückt war, nennt er die gläubig gewordenen Juden ein *λεῖμμα*,[11]) d. h. einen Rest des

[8]) Man darf vermuten, daß Pl das Wort Jesu gekannt hat, welches sein Freund Lucas 9, 55f. aufbewahrt und nur törichte Ängstlichkeit wieder zu tilgen versucht hat.

[9]) *χρηματισμός* göttliche Kundgebung, Orakel im NT nur hier (cf 2 Makk 2, 4, dagegen 11, 17 von einem behördlichen Reskript oder Beglaubigungsschreiben), häufiger *χρηματίζεσθαι*, göttliche Weisung empfangen Mt 2, 12. 22; AG 10, 22; Hb 8, 5. Die semasiologische Entwicklung ist noch dunkel. Man möchte an eine fehlerhafte Volksetymologie denken, welche eine Anlehnung an *χρησμός, χρηστήριον* etc. suchte.

[10]) Cf Rm 4, 12 oben S. 224f.; Gl 6, 16 Bd IX², 283; AG 21, 20 *πόσαι μυριάδες*, dazu die Zahlen in AG 2, 41; 4, 4 und die unbestimmteren Angaben 2, 47; 5, 14; 6, 7, ferner das neuerdings bekannt gewordene Fragm. des Hebräerev.'s bei Haimo (Migne 116 col. 994 cf N. kirchl. Ztschr. 1908 S. 381), wonach unmittelbar nach dem Tode Jesu *multa milia Judaeorum* gläubig wurden. Orig. tom. I, in Joh. p. 4, 33 bezweifelte, daß die christgläubigen Juden seiner Zeit die Zahl 144000 in Ap. 14, 1 erreichen, wobei aber zu bedenken ist, daß um 230 schon manche Judenchristen in Jerusalem wie in der Diaspora völlig ethnisirt gewesen sein müssen, cf GK I, 775; II, 722. Man darf für das J. 58 annehmen, daß die symbolische Zahl 7000 für „das", oder eigentlich „den Israel Gottes" (Gl 6, 16) sich in der Wirklichkeit mindestens verzehnfacht hatte. Obwohl wir für den gleichzeitigen Bestand der Heidenchristenheit noch weniger Anhalt an überlieferten Zahlen haben, ist doch unfraglich, daß die jüdisch geborenen Christen damals noch einen numerisch ansehnlichen und an Bedeutung überragenden Bestandteil der Christenheit bildeten. Im jüdischen Volk waren sie eine Minderheit, in der römischen Christengemeinde aber die Mehrheit.

[11]) *λεῖμμα* im NT sonst nicht, LXX 2 Reg 19, 4 = Jes 36, 4, wo dafür *οἱ καταλελειμμένοι*, beides für שְׁאֵרִית.

wahren Israel im Gegensatz zu dem seiner Mehrheit nach der Würde des Gottesvolkes beraubten jüdischen Volk. Bei der Herstellung dieses Restes ist Gott auswählend (*κατ᾽ ἐκλογήν*) verfahren, d. h. er hat nicht alle, die von Geburt dem Volk angehörten, in das neugebildete Gottesvolk aufgenommen. Darunter kann hier nichts anderes verstanden werden als die historische Tatsache der Aussonderung Einzelner aus der Masse der Berufenen.[12]) Was das heißt, daß diese *ἐκλογή* durch *χάριτος* attributiv näher bestimmt wird, zeigt der folgende Satz (v. 6): „Wenn aber durch Gnade (die Auswahl eines Restes zu stande kommt), so (geschieht dies) nicht mehr in folge von Werken, weil die Gnade (sonst) nicht mehr Gnade ist (oder als Gnade sich darstellt)".[13]) Gottes Gnade und des Menschen Werke als Ursache der Erwählung und Seligkeit sind ebenso gegenseitig sich ausschließende Gegensätze (cf 4, 4f.), wie Glaube und Gesetz (4, 13f.) oder Glaube und Werke (9, 32). Sowenig der Glaube eine Konkurrenz der Werke duldet, wo es sich um Gerechtigkeit und Leben handelt, sowenig auch die Gnade, da sie dadurch aufhören würde zu sein, was sie ist, und die Alleinherrschaft, die ihr gebührt (cf 5, 21 oben S. 291 ff.), verlieren müßte.

Nachdem hiemit die Grundlosigkeit des Gedankens, daß Gott Israel verstoßen und der Würde als Gottesvolk endgiltig beraubt habe, erwiesen und auf die durch Gottes unverdiente Gnade zum Heil erwählten und unter allem Druck bewahrten christgläubigen Juden hingewiesen ist, in welchen Israel als Gottes Volk noch immer fortexistirt, drängt sich die Frage auf, wie nach alle dem die Lage der Nation in ihrer Gesamtheit zu beurteilen sei. Mit einem einleitenden *τί οὖν* (v. 7) geht Pl zur Beantwortung derselben über. Es läge an sich nahe genug, das folgende *ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν* nach Analogie von 3, 9; 6, 15 als eine

[12]) Cf Mt 22, 14; 1 Kr 1, 27f. oben S. 423 A 57 zu 8, 33. *ἐκλογή* hat hier keine andere Wortbedeutung, wie 9, 11 (oben S. 441 A 93); es ergibt sich aber eine wesentliche Verschiedenheit des damit bezeichneten göttlichen Verfahrens daraus, daß es sich dort handelt um eine auswählende Bestimmung zum Stammhalter des werdenden Volkes Israel, welche von dem Verhalten der betreffenden Personen unabhängig ist, hier dagegen um eine Auswahl und Absonderung aus der Masse dieses Volks zum Zweck der Bildung einer neuen Gemeinde, wofür der persönliche Glaube das Entscheidende ist. Glieder des neuen Israel werden diejenigen Juden, welche durch Glauben an den von der jüdischen Nation verworfenen Messias aus dem *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* ausscheiden, cf AG 2, 40; Hb 13, 13.

[13]) Die Zusätze der antioch. Rec. hinter *γίνεται χάρις*, welche ausnahmsweise auch B unterstützt (dieser in der Form *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι χάρις, ἐπὶ [ἐπεὶ] τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν χάρις*) sind ein verworrener Niederschlag weiterspinnender Reflexionen über den Gegensatz von Gnade und Werken. — *γίνεται* statt *ἐστὶν χάρις* heißt es entsprechend dem *γέγονεν* in v. 5, weil es sich darum handelt, daß die Gnade bei dem geschichtlichen Vorgang, wovon v. 5 handelt, sich als das behauptet und darstellt, was sie ihrem Begriff nach ist. Cf Bd IV, 571 A 10; 673 A 63.

zweite, durch *τί οὖν* in ähnlichem Sinn wie sonst durch *τί οὖν ἐροῦμεν* (4, 1; 6, 1; 9, 14) nur erst eingeleitete Frage zu fassen.[14]) Aber es wäre diese Frage im Unterschied von allen vergleichbaren Fällen nicht eine solche, auf deren Verneinung zu rechnen wäre. Wenn *οὐκ* auch nicht ein *nonne* sein muß, sondern zum Verbum gehören könnte, und der Mangel eines die Verneinung fordernden *μή* (cf 10, 18, 19) wohl zu ertragen wäre (cf Winer § 57, 3), so daß der Sinn der Frage wäre, ob etwa Israel, was es erstrebt, n i c h t erlangt habe,[15]) müßte sie bejaht werden. Israel trachtet nach Gerechtigkeit und nationaler Herrlichkeit, wenn gleich auf falschem Wege (9, 31 f.; 10, 3); aber eben darum ohne Erfolg. Es hat weder die aus dem Glauben kommende Gottesgerechtigkeit, noch eine aus dem Gesetz zu gewinnende eigene Gerechtigkeit erlangt, und dazu geht es sichtlich seinem Untergang als Nation entgegen (1 Th 2, 16; Rm 3, 8). Dies beides aber liegt so offen am Tage, daß es überhaupt nicht Gegenstand einer Frage sein kann; Pl beantwortet also die Frage *τί οὖν* durch die Behauptung (cf 9, 30): Was Israel von jeher so eifrig erstrebt hat und noch immer erstrebt,[16]) hat es nicht erlangt. Der Name Israel ist hier natürlich nicht wie 9, 6 f. in religiösem Sinn, sondern wie 9, 30; 10, 19; 11, 2 im Sinn der äußeren Geschichtsbetrachtung gebraucht, bedeutet nicht des wahre Israel und Abrahamsgeschlecht, sondern das jüdische Volk, welches noch immer wähnt, Gottes Volk zu sein. Die Auswahl aber, d. h. diejenigen Glieder dieses Volks, welche Gott aus der Masse ausgewählt und ausgesondert hat,[17]) haben es erlangt. Es ist unnötig, zu dem positiven *ἐπέτυχεν* ein anderes Objekt zu ergänzen, als dasjenige des vorigen *οὐκ ἐπέτυχεν*; denn was Israel erstrebt, aber nicht erlangt hat, ist so unbestimmt ausgedrückt, daß auch das Ziel des Strebens, welches die christgläubigen Juden erreicht haben, dadurch bezeichnet werden kann. Wie Israel in seiner Gesamtheit im Gegensatz zu den Heiden, haben auch sie nach Gerechtigkeit gestrebt und sind von religiösem Eifer beseelt gewesen (9, 30 f; 10, 2); aber im Unterschied von der Masse ihres Volks haben sie im Glauben an Christus Gerechtigkeit vor Gott empfangen und Gnade bei Gott gefunden; sie besitzen auch in der Hoffnung schon alle dem Abrahamsgeschlecht und dem Davidssohn verheißenen Erbgüter (4, 12 f.; 8, 17; Gl 3, 15—4, 7). Von ihnen, die nicht

[14]) So Thdr. Lachmann, Reiche, Hofm. u. a.

[15]) Verneint könnte allerdings die Frage werden, welche Hofm. S. 470 — aber mit welchem Recht? — dafür einsetzt: „ob das, was Israel nicht erlangt hat, dasselbe ist, worauf sein Tichten und Trachten geht".

[16]) In Rücksicht auf den Aor. des Hauptsatzes meinte man *ἐπιζητεῖ* durch *ἐπεζήτει* ersetzen zu sollen, so G, fast alle Lat (auch d gegen D), S[1]S[3].

[17]) Zu dem abstractum pro concreto *ἡ ἐκλογή* = *οἱ ἐκλεκτοί* cf *περιτομή, ἡ ἀκροβυστία* 2, 26; 3, 30 oben S. 143 A 76.

nur aus Israel hervorgegangen sind, sondern in der Gegenwart sogar die einzigen echten Träger der Idee dieses Volks, das Israel Gottes sind (9, 25—29; 11, 1—6 oben S. 465 f. 496 f.), aber eben damit eine Sonderstellung im jüdischen Volk ihrer Zeit einnehmen, wendet sich die Betrachtung wieder der ungläubig gebliebenen Masse des Volks zu mit den Worten: „Die Übrigen aber wurden verhärtet". [18]) Damit eignet sich Pl einen schon von Jesus ausgesprochenen, nachmals vom 4. Evangelisten wiederaufgenommenen Gedanken an. [19]) Es handelt sich nach Jesus wie nach den Aposteln um eine Wirkung Gottes auf das jüdische Volk ihrer Zeit — man würde heute vielleicht sagen, auf die jüdische Volksseele —, vermöge deren dieses Volk als Volk gegen die ihm durch Jesus und die Apostel bezeugte Heilswahrheit unempfindlich und abgeneigt wurde, sie anzuerkennen. Diese Wirkung Gottes hat nicht verhindert, daß 7000 oder 70000 Glieder des Volks dem Ev zufielen, und wie Gott nach 10, 21 noch immer nicht aufhört, seine offenen Arme dem jüdischen Volk entgegenzustrecken, alle seine Glieder einladend, bei ihm Rettung zu suchen, so hofft auch Pl immer noch einige von denen, die jetzt noch unter dem Fluch der Verhärtung stehen, durch sein Zeugnis zu gewinnen (11, 14 cf 10, 1). Wenn aber die mit *πωροῦν*, einem Synonymon von *σκληρύνειν* (9, 18 oben S. 452), benannte Wirkung Gottes nicht das Gläubig- und Seligwerden vieler einzelner Juden verhindert, so ist sie auch nicht als ein Verschlechtern und Verderben des sittlichen und religiösen Charakters von Individuen zu denken (cf oben S. 454 ff.), sondern kann, da es trotzdem eine Wirkung auf das Volk sein soll, nur darin bestehen, daß Gott die Regenten und Lehrer und die ihnen gleichgesinnten Glieder des Volkes, welche im voraus der Wahrheit feindlich gesinnt waren, zur Strafe für ihr unfrommes und unsittliches Verhalten in ihrem Widerspruch gegen das Zeugnis Jesu und der Apostel bestärkt hat. Dadurch wurde es verhindert, daß das Volk als Volk zu Jesus als dem Messias sich bekehrte. Wie Jesus und Johannes, lehnt sich Pl mit dieser Betrachtung des Unglaubens Israels an Jesaja an. Auch diesmal aber führt er nicht einen Schriftbeweis für seine auf die jüngste Vergangenheit und Gegenwart bezügliche geschichtliche Aussage, sondern drückt schon durch die Formel, mit der er zu Schriftworten übergeht, [20]) aus, daß was er vom jüdischen Volk

---

[18]) Über *πωροῦν* und *πώρωσις* 11, 25, woneben hier wie anderwärts *πηροῦν*, *πήρωσις* einige Bezeugung für sich hat s. unten Exc. III.

[19]) Mt 13, 10—15; Jo 12, 37—43, Bd I², 473 f. 481 f.; Bd IV, 514—520; auch AG 28, 25—27.

[20]) Trotz der auf ℵB beschränkten Bezeugung wird wahrscheinlich *καθάπερ* statt des gewöhnlichen *καθώς* zu lesen sein s. oben S. 486 A 87 a. E. zu 10, 15. In C folgt sofort wieder in v. 9 ein *καθάπερ* vor *καὶ Δαυείδ*, ganz nach der Art des Pl, in engem Umkreis einen sonst gar nicht oder nur selten von ihm gebrauchten Ausdruck mehrfach zu wiederholen.

seiner Zeit sagt, seinesgleichen finde an dem, was nach der hl. Schrift schon vor Jahrhunderten von dem Israel jener Zeiten gesagt werden mußte. Auch dadurch, daß er nicht ein einzelnes Buch citirt oder einen bestimmten Verfasser nennt, wahrt er sich vollste Freiheit in der Wiedergabe der atl Gedanken, mit welchen er sich bei seinem scharfen Urteil in Einklang weiß. Die Worte „Es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung“ sind, wie der auffällige Ausdruck *πνεῦμα κατανύξεως* verbürgt, aus Jes 29, 10 genommen,[21]) hieran aber statt dessen, was dort von Schließung der Augen gesagt ist, verwandte Worte aus Deut 29, 3 angeschlossen, beides in freier Verwendung des LXXtextes. Bei Jesaja ist von einem Geist tiefen Schlafes[22]) die Rede, welchen Gott über das Volk, insbesondere über seine falschen Propheten und klugen Politiker (cf 29, 11; 1 Kr 1, 19), ausgießen will, so daß ihnen die Offenbarungen Gottes, auf die sie bisher nicht geachtet haben, vollends unverständlich werden, wie die Worte eines versiegelten Buchs für den Schriftkundigen und alle Schrift für einen, der nicht lesen kann. Anderer Art, aber gleichfalls in den Gedankengang des Pl sich fügend ist Zusammenhang und Sinn der Worte in Deut 29, 3. Sie enthalten eine Klage darüber, daß Gott den Israeliten, welche alle die Zeichen und Wunder, durch welche er sie aus Ägypten erlöst hat, mit Augen gesehen haben (cf Jo 12, 37) und 40 Jahre lang in der Wüste wunderbar erhalten worden sind (cf Hb 3, 7—11), bis zur Gegenwart immer noch nicht ein Herz zum Verstehen und Augen zum Sehen und Ohren zum Hören gegeben habe.[23]) Alles dies gilt nach Pl vom jüdischen Volke

[21]) Aus demselben Zusammenhang citirt Pl 1 Kr 1, 19: Jes 29, 14; Jesus nach Mt 15, 7—9: Jes 29, 13. Orig. bekannte, eine dem hiesigen Citat genau entsprechende atl Stelle nicht gefunden zu haben (nach Rufin p. 236 u. einem griech. Scholion im Ath. s. Goltz S. 59), und faßte darum *καθὼς γέγραπται*, vor welches er zu diesem Zweck ein *καί* einschob, parenthetisch. Den so in eigenen Worten des Ap. ausgedrückten Gedanken aber fand er in Jes 6, 9f., ohne an Jes 29, 10 sich zu erinnern, s. auch folgende A.

[22]) תַּרְדֵּמָה Gen 2, 21; 15, 12 von wirklichem Schlaf, LXX *ἔκστασις*, 1 Sam 26, 12, wo es nicht anders gemeint ist, dafür *θάμβος*, Job 4, 13; 33, 15 *φόβος*, nur Jes 29, 10 *κατάνυξις*, womit sie Ps 60, 5 תַּרְעֵלָה übersetzte, so daß vermutet wurde, der Übersetzer habe eben dies auch Jes 29, 10 statt תרדמה gelesen, cf Jes 29, 9. Dies ist jedoch unnötig, da Theodotion Dan 10, 9 für נִרְדָּם *κατανενυγμένος* gibt, dagegen Dan 8, 18 *ἐθαμβήθην*. — *κατανύσσειν* eigentl. durchbohren (mit einem Speer u. dgl.), daher im Pass. oft von der einschneidenden, Schmerz, Betrübnis, Schrecken, Zorn erregenden Wirkung eines Worts AG 2, 37; Dan 10, 9 (s. vorher); Sirach 12, 15; oder auch einer Handlung Sir 47. 20; Gen 34, 7; auch vor Schreck, Scham u. dgl. sprachlos werden Lev 10, 3; Ps 30, 13; Dan 10, 15, überhaupt von tiefer Niedergeschlagenheit Ps 109, 66; Sir 14, 1. Der Gebrauch von *κατάνυξις* und *κατανύσσεσθαι* für tiefen Schlaf, Schlaftrunkenheit, Besinnungslosigkeit bleibt befremdlich; man möchte vermuten, daß ungebildetes Sprachgefühl einen Zusammenhang mit *νυστάζειν, κατανυστάζειν* annahm.

[23]) LXX, abgesehen von Einschiebung eines *ὁ θεός*, genau nach Hebr.

während der etwa 30 Jahre seit dem Auftreten des Täufers. Aber noch dunkler ist die Aussicht in die Zukunft des Volkes, welche er in die Worte aus Ps 69, 23 kleidet (v. 9. 10). Daß er den David, welcher in der Überschrift des Psalms als Verfasser genannt ist,[24]) ausdrücklich als den Urheber der folgenden Worte nennt, anstatt das neue Citat mit dem vorigen zu verschmelzen oder mit einem *καὶ πάλιν* an das vorige *καθάπερ γέγραπται* anzuschließen, wird darin seinen Grund haben, daß es ihm ganz besonders anliegt, den Schein fernzuhalten, als ob gerade diese Fluchwünsche aus seinem eigenen Herzen kommen. Es sind wohl seine eigenen Erwartungen, die er so ausdrückt, und er könnte im Sinn von 3, 8 (*ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον*) und ähnlicher Worte in anderen Briefen[25]) auch wohl einmal Gottes gerechtes Gericht auf die Feinde des Ev herabrufen; aber zur Stimmung des ganzen Abschnittes (9, 1—5; 10, 6) würde das wenig stimmen. Gerade hier ist es ihm willkommen, einen hl. Sänger für sich reden lassen zu können.[26]) Der Dichter des im NT oft citirten Psalms[26a]) bittet Gott unter anderem auch darum, daß er seine Volksgenossen und nächsten Anverwandten, die ihn ohne Grund (v. 5), nur wegen seines Eifers um Gott und Gottes Haus hassen (v. 8—10) und in tiefste Not gebracht haben, seinen gerechten Zorn wolle fühlen lassen (v. 23—29). Den Anfang dieser Verwünschung eignet sich Pl., wiederum in freiem Anschluß an LXX, an.[27]) Ist als Tisch hier eine nach ur-

---

οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. Namentlich die letzten 4 Worte beweisen, daß Deut 29, 3 mindestens ebensosehr wie Jes 6, 9f. dem Gedächtnis des Pl vorschwebte.

[24]) Übrigens werden auch Psalmen, welche nicht Davids Name im Titel tragen, sofern sie nicht bestimmten anderen Verfassern zugeschrieben sind, als davidisch citirt: AG 4, 25 = Ps 2; Hb 4, 7 = Ps 95.

[25]) 1 Th 2, 15f.; 2 Th 1, 5—9; 1 Kr 3, 17; 16, 22; 2 Kr 11, 3. 13f.; Gl 1, 8f.; 5, 12; Rm 16, 20.

[26]) Ähnliches war bereits zu 9, 25ff. zu beobachten. Schon Chrys. bemerkt zu 10, 7—10 im Unterschied von 10, 11ff., daß Pl das Schlimmste in atl Worten, das Erfreuliche mit eigenen Worten sage.

[26a]) Jo 2, 17; 15, 25; AG 1, 20; Rm 15, 3, cf auch Jo 19, 28 (? Bd IV, 649); I Clem. 52, 2.

[27]) In der ersten Zeile läßt Pl *ἐνώπιον αὐτῶν* fort, weil nach LXX im Parallelglied nichts entspricht, da LXX statt des dem לִפְנֵיהֶם entsprechenden masor. לִשְׁלוֹמִים (den in sicherem Frieden sich Wähnenden, den Sicheren) לְשִׁלּוּמִים las und dies mit *εἰς ἀνταπόδοσιν* (zur Vergeltung) übersetzte, woran sich mit einem zugesetzten *καί* als Übersetzung von מוֹקֵשׁ *εἰς* (om. cod. B) *σκάνδαλον* anschließt. Pl gibt statt zweier Synonyma vier, 1) *παγίδα* wie LXX = פַּח; 2) *θήρα* nicht im gewöhnlichen Sinn „Jagd, Jagdbeute“, sondern wie Ps 35, 8 = רֶשֶׁת, Netz (cf *θήρευμα* oder *θηρεύματα* Koh 7, 26 = מְצוֹדִים Netze). Dies konnte auch als Äquivalent für מוקש gelten; 3) *σκάνδαλον*, die weniger genaue Übersetzung desselben Wortes nach LXX; 4) *ἀνταπόδομα* entsprechend dem *ἀνταπόδοσιν* der LXX. Auch hier aber scheint Pl den hebr. Text neben LXX zu berücksichtigen, indem

alter Nomadensitte auf dem nackten Boden oder auf einem niedrigen Untersatz ausgebreitete Decke vorzustellen, auf welcher die Speisen aufgetragen sind, und um welchen herum die Speisenden mit untergeschlagenen Beinen sitzen, so erscheint das Bild doch nur unter der Voraussetzung natürlich, daß die sorglos Schmausenden durch eine plötzlich hereinbrechende Gefahr (cf 1 Th 5, 3) aufgeschreckt werden und, indem sie aufspringen, um sich zur Wehr zu setzen oder zu fliehen, sich in die Decke verwickeln und dadurch zu Fall kommen. Eine weitere Folge ist, daß sie in ihrer Aufregung, als ob sie blind wären, nicht klaren Blickes ins Auge fassen, was über sie hereinbricht, und mit vor Angst schlotternden Gliedern oder nach der LXX, welcher sich Pl hierin anschließt (s. A 27 a. E.), mit gebogenem Rücken rastlos dahinjagen. Daß in diesem Psalmwort wie in v. 8 von Augen, die nicht sehen, die Rede ist, kann doch nicht dazu verleiten, hierin nur eine Fortsetzung des dortigen Gedankens zu finden. Dort handelte es sich um das bereits in der Gegenwart vollzogene innere Gericht der Verhärtung und Verblendung des jüdischen Volks, hier um das noch bevorstehende, aber schon von Jesus geweissagte äußere Gericht über Tempel und Hauptstadt der Juden und um das weitere Schicksal des von den Trümmern Jerusalems hinwegeilenden und zu endlosem Wandern verurteilten Juden „Ahasverus", wie ihn Kaulbach gemalt hat. [28])

Aber bei diesen äußeren und inneren Strafgerichten, denen alle christgläubigen Juden mit schmerzlicher Teilnahme ihre ungläubigen Brüder verfallen sehen, soll die Betrachtung nicht verweilen, als ob damit das letzte Wort über Israel gesprochen wäre. Die in 9, 25—29; 10, 1; 11, 1—6 ausgedrückte Hoffnung auf ein erfreulicheres Ende der Geschichte dieses Volks soll das letzte Wort behalten. Zunächst aber wird in v. 11—12 der gegenwärtige, an sich betrübende Zustand Israels in ein freundlicheres Licht gerückt. Auch er ist nicht ohne Segen für die ganze Menschheit. Mit der schon 11, 1 angewandten Formel zieht Pl nicht aus dem letzten vorangehenden Satz für sich, sondern aus allem, was er seit 9, 30 vorgetragen hat, und mit unverkennbarer Bezugnahme auf weiter zurückliegende Sätze, eine Folgerung in Form einer entschieden zu verneinenden Frage. Auf die Frage: „Sind sie etwa angeprallt, damit sie fallen"? antwortet er: „Keineswegs,

---

1) und 2) als Übersetzung aus dem Hebr., 3) und 4) als freie Wiedergabe zweier weniger glücklicher Ausdrücke der LXX gelten können. Unter 4) verbessert er LXX dadurch, daß er statt des Abstractum ein Concretum setzt, und daß er *σκάνδαλον* als das mit *παγίς* und *θήρα* gleichartigere voranstellt. In v. 10 folgt er dagegen genau der LXX, obwohl diese im zweiten Versglied vom Hebr. abweicht, welches wörtlich zu übersetzen wäre: „und ihre Hüften mache beständig wanken".

[28]) Cf die exegetisch richtige und rednerisch schöne Ausführung der Chrys. p. 329 f.

sondern durch ihren Fehltritt ward das Heil den Heiden zu teil, um sie zur Eifersucht zu reizen". Dürfen wir das intrans. *πταίειν* hier in seiner urspr. Bedeutung vom Aufschlagen auf einen harten und festen Gegenstand verstehen,[29] so bezeichnet es denselben Vorgang wie *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος* 9, 32, den Anstoß, welchen die Juden in folge der ungesunden Entwicklung und verkehrten Richtung ihres religiösen Lebens an dem Messias Jesus genommen haben und in ihrer Mehrheit nehmen mußten (s. oben S. 501). Dieses Anstoßen hat zur unmittelbaren Folge ein Straucheln, und dieses ein am Boden Liegen dessen, der vorher aufrecht stand. Es ist eine einzige Bewegung, die in bezug auf ihren Anfang *πταίειν*, in bezug auf ihr Ziel und Ende *πίπτειν* heißt. Das letztere bezeichnet den Eintritt des seit der Verwerfung Christi vorhandenen, in 11, 7—8 beschriebenen Zustandes der ungläubigen Judenschaft. Die Frage ist also die, ob dieser klägliche Zustand der letzte Zweck Gottes bei der Leitung der Geschichte Israels zu dem im wesentlichen schon jetzt vorliegenden und in den bevorstehenden äußeren Gerichten (v. 9—10) sich vollendenden Ergebnis der jüdischen Geschichte gewesen sei. Dies ist schon im Blick auf die Gegenwart zuversichtlich zu verneinen; denn durch den Fehltritt Israels, wie diesmal das Anstoßnehmen an Christus und die Verwerfung Christi seitens der Juden genannt wird, ist es veranlaßt, daß das Ev und damit das Heil den Heiden sich zuwandte.[30] Aber auch dies wiederum ist nicht das letzte Ziel, sondern, wie schon 10, 19 an der Hand von Deut. 32, 31 gesagt war, die Bekehrung der Heiden soll dazu dienen, die Juden eifersüchtig zu machen, daß sie verlangen lernen nach dem Heil, das sie verscherzt, die Heiden aber zusammen mit einer kleinen Minderheit des jüdischen Volkes erlangt haben (9, 24—29; 10, 4—7). Die heilsame Wirkung des Fehltritts des Judengeschlechts für die Heidenwelt und die während der Andauer des Gerichts, unter welchem das Volk gegenwärtig steht, fortbestehende Möglichkeit für manche einzelne Juden, sich zur Ergreifung des Heils reizen zu lassen, berechtigt zu großen Hoffnungen auf die Zukunft (v. 12). „Wenn aber ihr Fehltritt einer Welt Reichtum und ihr heruntergekommener Zustand[31] ein Reichtum der Heidenvölker (geworden

---

[29]) Cf Xen. anab. IV, 2, 3 (al. *παιοντες*); Polyb. XXXI, 19, 5; 20, 1. Diese Fassung ist hier geboten, weil Pl in Haupt- und Nebensatz das gleiche Verbum, entweder *πταιειν* oder *πιπτειν*, gebraucht haben würde (cf etwa 9, 15; 2 Kor 7, 8—10), wenn er beide als völlig synonym angesehen hätte. Der (auch bei Polyb., Epiktet u. a) überwiegende Gebrauch, wonach mehr die weitere Folge, das Straucheln, Hinfallen, Fehltreten dadurch bezeichnet wird, zeigt sich Jk 2, 10; 3, 2; 2 Pt 1, 10.

[30]) Cf Rm 10, 19—21 oben S. 492; Mt 22, 1—14; 21, 43 Bd I², 623 ff. 627 f.

[31]) *ἥττημα* bezeichnet nicht wie *ἧττα* (z. B. Epict. II, 18, 6 von moralischer Niederlage) den Vorgang des *ἡττᾶσθαι* („den Kürzeren ziehen, besiegt

ist), um wieviel mehr (wird) ihr völliger (oder vollkommener) Zustand (erfreuliche Folgen haben)"! Neben dem noch einmal gebrauchten παράπτωμα war ἥττημα eine passende Ergänzung, weil jenes nur dem πταίειν, nicht dem πίπτειν in v. 11 entspricht, beides zusammen aber, sowohl die sündhafte Entscheidung der Judenschaft gegen Christus und das Ev, als die Steigerung des Zustandes der πώρωσις, welche ihnen in folge derselben widerfahren ist, die alsbaldige Bereicherung der Heidenwelt durch die ev Predigt veranlaßt hat. Worin der Segen bestehen werde, welchen die Wiederherstellung des jüdischen Volks zum Vollmaß seiner Bestimmung der Welt bringen soll, ist hiemit noch nicht gesagt, soll aber v. 15 gesagt werden. Der Gegenstand wird noch nicht verlassen und gerade die beiden zum ersten Mal in v. 11—12 ausgesprochenen Gedanken kehren in v. 13—15 in größerer Bestimmtheit wieder. Sie werden aber wie alles weiter folgende unter neuen Gesichtspunkt gestellt, indem Pl sich (13) mit ὑμῖν δὲ[32]) λέγω τοῖς ἔθνεσιν an den heidnischen Teil der röm. Gemeinde wendet. Schon das durch seine Voranstellung stark betonte ὑμῖν, dem sofort ein ἐγώ, also ein gleichfalls betontes Ich entspricht, stellt außer Zweifel, daß Pl damit nicht etwa sich selbst und seine Leser daran erinnert, daß er es in diesem Brief mit Heidenchristen zu tun habe,[33]) sondern daß er hier die aus dem Heidentum hergekom-

werden, die Schlacht oder den Prozeß verlieren"), die Niederlage, sondern den dadurch herbeigeführten dauernden Zustand Jes 31, 8 LXX, in moralischem Sinn 1 Kr 6, 7. Minderung der Zahl bedeutet weder das Verb, noch die Substantiva, würde hier auch nicht passen, da die Zahl der ungläubigen Juden nur viel zu groß ist. Dem entsprechend ist dann auch πλήρωμα zu verstehen. Jetzt sind sie leer an Lebensgehalt, Kraft, Gütern (κενοί Lc 1, 33). dereinst werden sie mit allem dem wieder erfüllt (πεπληρωμένοι Eph 3, 19; Kl 2, 10; 4, 12; Phl 1, 11) und dadurch selbst völlig sein, was sie sein sollen. Vollzahl, überhaupt eine in Zahlen auszudrückende Vollständigkeit kann nicht gemeint sein; denn eine solche wäre der ἐκλογή, dem Häuflein der 7000 (11, 4—7), nicht aber der ungläubigen Judenschaft zu wünschen. Bei Pl wäre am ersten Eph 4, 13 (s. Ewald Bd X, 196) zu vergleichen, demnächst Rm 15, 29; Ign. Eph. inscr. Trall. inscr. — Zu den stilistischen Parallelen gehört Sap 6, 25 πλῆθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου.

[32]) Die gegensätzliche Betonung von ὑμῖν wird nicht wesentlich abgeschwächt durch die LA ὑμῖν γάρ (DG, alle Lat, u. die antioch. Rec., daher auch Goth), welche aus der richtigen Erwägung entstanden sein wird, daß v. 13—15 eine Erläuterung zu v. 11—12 bringt. Die Bezeugung für δέ ist stark genug: ℵABP, 47 (Goltz notirt S. 33 cf 25. 60 nichts, also wahrscheinlich auch Orig. trotz Rufin) S[1]S[3] Kopt Arm.

[33]) Dies wäre nach Analogie von 7, 1 etwa durch ein parenthetisches ἔθνεσι γὰρ λαλῶ auszudrücken gewesen. Cf auch 1 Kr 12, 2; Eph 2, 7; 1 Kr 10, 15 ὡς φρονίμοις λέγω als Einführung des Folgenden. Wirklich vergleichbar ist auch nicht Eph 3, 1 (cf 2, 11) ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, womit allerdings von der Gesamtheit der Leser, obwohl es nicht ausnahmslos zutraf, gesagt wird, daß sie Heiden waren oder genauer, daß Pl sie als einen die ganze Heidenwelt repräsentirenden Teil derselben ansieht; aber

menen Christen in Rom aus der bis dahin ohne irgend welche Unterscheidung von Gruppen in ihr [34]) angeredeten Gesamtgemeinde heraushebt und sie auffordert, sich das besonders gesagt sein zu lassen, was nun folgt. Nachdem er gleich im Eingang des Briefs 1, 7. 8, wie dann wieder 12, 3 mit Nachdruck gesagt hat, daß alles, was er im Brief zu sagen hat, allen Christen in Rom gelte, fällt dieses *ὑμῖν δὲ κτλ.* um so stärker ins Ohr. Andrerseits zeigte sich von der Grußüberschrift an mehr als einmal, nur besonders deutlich 6, 16 f.; 7, 1—6; 8, 15 und nicht zum wenigsten in der ganzen voranstehenden, durchaus im Ton einer Selbstverteidigung des Ap. gehaltenen Darlegung seiner Stellung zu der ungläubigen Judenschaft 9, 1—11, 12, daß Pl die römischen Christen in ihrer überwiegenden Mehrheit und daher in ihrer Gesamtheit nicht nur als seine Glaubensgenossen, sondern auch als seine Volksgenossen betrachtet und behandelt. Von der Bestimmung des Ev für die ganze Menschheit, also auch für die Heiden und von der tatsächlichen Berufung der Heiden zum Heil ist von 1, 5. 16 an oftmals und zuletzt wieder 9, 24. 30; 10, 11—20; 11, 11—12 sehr nachdrücklich gehandelt werden. Angeredet jedoch werden die geborenen Heiden unter den römischen Christen hier zum ersten Mal, aber beharrlich bis zum Schluß von c. 11. An Stelle des *ὑμεῖς* (v. 13) tritt v. 17—24 das an den einzelnen Heidenchristen gerichtete „du“; und wenn alle Christen in Rom sich die Anrede in v. 25 zueignen konnten, wird doch sofort wieder in v. 28—31 die Beschränkung dieser Erörterung auf den heidnisch geborenen

---

es ist dort weder *ὑμῶν* sonderlich betont, noch ist von ihnen gesagt, daß der Ap. ihnen in ihrer Eigenschaft als Heiden im Unterschied von anderen etwas einzelnes oder den ganzen Inhalt des Briefs mitteile. Mehr entsprechen Stellen wie Rm 15, 1; Gl 6, 1 (Bd IX², 268); Lc 6, 24 f.; 11, 42. 46. 52; 18, 13, genauer nach Ap 2, 24; auch Lc 5, 24 *σοὶ λέγω* im Gegensatz zu den vorher angeredeten Schriftgelehrten, und mit noch schwächerer Betonung des Pronomens Lc 12, 4 *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου.* — Ich bekenne nicht zu verstehen, warum gewöhnlich, auch von Lachmann, Tschdrf, W.-Hort hinter *ἔθνεσιν* Punktum gesetzt wird statt Komma oder Kolon, wie 10, 18. 19; 11, 1. 11 und überall, wo *λέγω* eine folgende Aussage einleitet, was hier durch das gegensätzlich betonte *ὑμῖν δέ* verbürgt und auch im Inhalt der folgenden Sätze begründet ist.

[34]) Daß eine solche 7, 1 nicht gemacht wird, s. oben S. 328. Das Ihr in 1, 8—15; 6, 3. 11—14. 16—22; 7, 1 ff.; 8, 9—15; 11, 2 und die Anrede mit *ἀδελφοί* 1, 13; 7, 1. 4; 8, 12; 10, 1 umfaßt ebenso wie 12, 1 ff. die Gesamtheit der in Rom lebenden Christen. Den Heidenchristen wird auch da, wo sie besonders angeredet sind, der Brudername nicht versagt 11, 25, und nur durch den Zusammenhang der Gedanken erhält *ἀδελφοί* 7, 1. 4; 8, 12—15; 10, 1 eine gewisse Doppelsinnigkeit. Auch die Anrede des Einzelnen 2, 1—5. 17; 9, 19 fällt nicht aus dieser Linie heraus. Eine Unterscheidung von zwei gegensätzlichen Klassen innerhalb des Leserkreises tritt hinter 11, 13—32 erst wieder 14, 1—15, 6 ein (die Schwachen und die Starken), woran sich 15, 7—13 eine Gegenüberstellung der Heiden- und Judenchristen innerhalb der röm. Gemeinde anschließt.

Teil der Gemeinde unverkennbar. Ebenso unverkennbar ist auch die mit v. 13 eintretende Änderung des Tons. Hier bemerkt man nichts mehr von der Bemühung des Ap., gegen den Schein herzloser Gleichgiltigkeit gegen sein unglückliches Volk oder der Verzweiflung an der Wahrheit der diesem Volk gegebenen Verheißungen Gottes sich zu verwahren, andrerseits aber auch die unbegründeten Klagen und Ansprüche, welche die ungläubigen Juden für sich und die mehr jüdisch als christlich gesinnten Judenchristen für jene erhoben, zurückzuweisen. Statt dessen werden die Heidenchristen gewarnt vor Selbstüberhebung und hochmütiger Verachtung des jüdischen Volks.

Auch nach dieser Anrede an den heidnischen Teil bleibt Pl, wie schon bemerkt, zunächst bei dem doppelten Gedanken stehen, daß Israels Unglaube und Unglück der Welt und insbesondere den Heiden Heil gebracht habe, und daß daher von der Widerherstellung Israels die allergrößten segensreichen Folgen zu hoffen seien. Aber er rückt diese Tatsachen den Heidenchristen durch den Satz (13—14): „Insofern als ich, was allerdings der Fall ist,[35]) ein Apostel von Heiden bin, verherrliche ich meinen Dienst (mit der hoffnungsvollen Frage), ob ich mein Fleisch eifersüchtig machen und einige von ihnen retten könne". Daß *ἐφ᾽ ὅσον* hier temperale Bedeutung haben sollte,[36]) ist wenig wahrscheinlich, da Pl, wo er es zur Begrenzung der zeitlichen Dauer gebraucht, niemals unterläßt, *χρόνον* beizufügen (Rm 7, 1; 1 Kr 7, 39; Gl 4, 1). Auch würde die damit gegebene Vorstellung, daß er nur für einen Teil seiner Lebenszeit verpflichtet sei, Heiden zu predigen, um sich etwa nach Erledigung dieser Aufgabe der Bekehrung Israels zu widmen,[37]) ebensowenig mit seiner Praxis als mit seinen anderwärts

---

[35]) Hier kann *μὲν οὖν* ohne nachfolgendes *δέ* nicht wie *μενοῦνγε* 9, 20; 10, 18 hinter einer zu verneinenden oder von vornherein abzuweisenden Frage, ein *immo vero* sein, sondern gibt als ein verstärktes *μέν* dem Satz den Charakter einer Konzession oder Bestätigung einer nicht zu verkennenden und zu vergessenden Wahrheit cf Kühner-Gerth I, 139f. 157f. 172. Das deutlichste Beispiel im NT ist Hb 9, 1. Daß G, welcher 9, 20; 10, 18 *μενοῦνγε* om., und D, der dies 9, 20 tut, auch hier *μὲν οὖν* fortlassen, hat eben darum wenig zu bedeuten. Auch Tilgung nur von *οὖν* in der antioch. Rec. ist leichter begreiflich, als Zusetzung. Die Versionen sind in solchen Fällen wenig wert. S[1] ganz frei: „Euch aber sage ich, den Heiden: ich, der ich ein Apostel der Heiden bin, verherrliche meinen Dienst", noch freier Ephr. p. 35.

[36]) So = „so lange als" 2 Pt 1, 13; Mt 9, 15 = Mr 2, 19 *ἐν ᾧ* und dann *ὅσον χρόνον*. So hier die Lat *quamdiu* mit oder ohne *quidem*. Orig., der diese Bedeutung voraussetzte, wurde durch die Erwägung, daß Pl für Lebenszeit Heidenapostel gewesen sei, auf den Gedanken gebracht, Pl denke an Fortsetzung seiner Predigttätigkeit nach dem Tode, bevorzugte aber schließlich die Deutung: „bis ans Ende d. h. ohne Aufhören".

[37]) Es fehlt jede Spur davon Rm 15, 15ff; Gl 1, 16; 2, 7—9; Eph 3, 7ff.; 1 Tm 2, 7 und durch 2 Tm 4, 6—8. 17 ist sie geradezu ausgeschlossen.

ausgesprochenen Anschauungen und Grundsätzen übereinstimmen. Ist daher ἐφ' ὅσον in der Bedeutung: „insoweit als", oder „sofern" gemeint,[38]) so wird hier deutlich der Beruf, den Heiden das Ev zu predigen, als eine besondere Seite an dem Apostolat des Pl unterschieden von seinem Beruf im allgemeinen, wie er ihn mit allen Aposteln teilt und derselbe der ganzen Menschheit gilt, also auch die direkt auf Israel gerichtete Arbeit nicht ausschließt (s. oben S. 48f. zu 1, 5 und hier A 37). Als Heidenapostel hat er zu den Heidenchristen in Rom ein besonderes, in gewissen Sinn näheres Verhältnis als zu den dortigen Judenchristen. Darum sollen eben sie beherzigen, daß gerade er, wie durch das betonte ἐγώ ausgedrückt wird, er der Heidenapostel auch bei der Ausübung dieses seines Sonderberufs Israel nicht aus den Augen verliert. Mit τὴν διακονίαν μου δοξάζω für sich würde nur gesagt sein, daß er sich bemühe, den ihm aufgetragenen Dienst als Heidenapostel zu Ehren zu bringen oder demselben Ehre zu machen, was natürlich nicht durch rühmende Worte, sondern nur durch eifrige und geschickte Arbeit und dadurch erzielte Erfolge geschehen kann.[39]) Es würde aber, abgesehen davon, daß auch dies auf ein ehrgeiziges Streben nach Selbstverherrlichung hinauslaufen könnte, nicht abzusehen sein, warum Pl diese Charakteristik seiner Berufstätigkeit auf die vorher genannte eine Seite seines Berufs beschränkt hätte, welche nicht seinen ganzen Beruf ausmacht, und was diese nach Selbstruhm aussehende Bemerkung im hiesigen Zusammenhang bedeuten sollte. Nur wenn wir den Nebensatz εἴ πως enge mit dem Hauptsatz zusammennehmen und auf den Nebensatz den größeren Nachdruck legen, gewinnen wir den hier sehr angemessenen Gedanken, daß Pl auch bei der eifrigen Ausübung seines heidenapostolischen Berufs, welchem der größere Teil seiner Kraft und

---

Wo Pl, wie 1 Kr 9, 19—21, von seinem Apostolat in bezug auf seine Predigt unter Heiden und Juden oder, wie Rm 1, 13f.; Kl 1, 28, ohne Unterscheidung dieser beiden Menschenklassen von dem universalen Charakter seines Berufs redet oder, wie Rm 1, 5; 10, 8; 1 Kr 15, 11, sich mit den älteren Aposteln als Predigern des Ev zusammenschließt, sagt er nichts von einer zeitlichen Priorität der Heiden in seinem Arbeitsprogramm. Dagegen entspricht die Voranstellung der Juden vor die Griechen oder Heiden Rm 1, 16; 1 Kr 9, 19ff. ebensosehr der Entwicklung seiner persönlichen Beteiligung an der Missionsarbeit (AG 9. 19—22. 29; 13, 5. 14 etc.), als dem allgemeinen Grundsatz, daß die Juden das Ev zuerst hören sollen (Rm 10, 19; AG 13, 46; 18, 6; 28, 25—28).

[38]) Mt 25, 40. 45; Epict. III, 24, 85; IV, 1, 159 (anderwärts zeitlich IV, 1, 79; 10, 16, auch wohl IV, 1, 67 u. 101). Die zu grunde liegende Vorstellung ist die der räumlichen Ausdehnung cf Xen. Cyrop. V, 4, 48. Für ὅσον ohne ἐπί in gleichem Sinn Beispiele genug bei Pape. Cf auch καθ' ὅσον Hb 3, 3; 7, 20 „in dem Maße als"; 9, 27 „nach Maßgabe dessen, daß".

[39]) Zu διακονία als Objekt von δοξάζειν cf 2 Kr 3, 7—18, zur Sache 2 Th 3, 1.

Zeit gewidmet ist, stets das letzte Ziel aller Heidenmission vor Augen habe, als welches schon 10, 19 und wiederum 11, 11 mit dem nun 11, 13 zum dritten Mal gebrauchten Stichwort (*παραζηλοῦν*) eine heilsame Rückwirkung der Berufung, Bekehrung, Beseligung und Bevorzugung der Heiden auf Israel angegeben wird. Die ganze Masse seiner „Brüder nach dem Fleisch" (9, 3) nennt er sein Fleisch (cf Eph 5, 29; Gen 37, 27). Aber schon durch *εἴ πως* stellt er es als fraglich hin, ob oder inwieweit er dies Ziel erreichen werde.[40]) Was er nach seinen bisherigen Erfahrungen als ein wirklich erreichbares Ziel bei seiner hauptsächlich der Bekehrung von Heiden gewidmeten Arbeit verfolgt, sagt erst das ergänzend hinzutretende *καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν*. Nicht die Masse der Judenschaft, aber doch einige Juden hat er überall für das Ev gewonnen. Ein Beispiel dafür, daß der Erfolg seiner Predigt unter den Heiden auch nach der entschiedenen Abwendung von den Juden doch noch einzelne anreizte, dem Glauben sich zuzuwenden, ist jener Bruder Sosthenes, der ehemalige Synagogenvorsteher in Korinth, wo Pl diesen Brief schrieb.[41]) Solche Einzelbekehrungen von Juden, wenn sie auch nicht mehr, wie in den ersten Jahren nach der Entscheidung des jüdischen Volks gegen Jesus nach tausenden zählen (11, 1—5), beweisen doch, daß die dem Volk widerfahrene *πώρωσις* das Gläubigwerden, das ja eine Sache nicht der Völker, sondern der Personen ist, nicht ausschließt. Sie beleben als verheißungsvolle Vorspiele die Hoffnung auf eine viel umfassendere Wirkung des Ev auf das jüdische Volk. Daß er in dieser Hoffnung und um dieser Hoffnung willen seinem Beruf als Heidenapostel mit besonderem Eifer sich hingebe, bestätigt Pl durch den Satz (15): „denn, wenn ihre Verwerfung einer Welt Versöhnung (geworden ist), was (anders wird dann) ihre Annahme (sein), als Leben aus den Toten". Nachdem v. 1 ff. gezeigt war, daß von einer endgiltigen Verstoßung Israels nicht die Rede sein könne, versteht sich von selbst, daß *ἀποβολή* nicht eben diese bedeute. Dies läßt sich aber nicht dadurch begründen, daß *ἀποβάλλειν* und *ἀποβολή*

[40]) AG 27, 12; Xen. anab. IV, 1, 21 c. optat.; Rm 1, 10 fut.; Phl 3, 11 *καταντήσω* wahrscheinlich conj. aor., wie 3, 12 *εἰ καὶ καταλάβω*. Auch an unserer Stelle ist nicht auszumachen, ob *παραζηλώσω* u. *σώσω* fut. oder conj. aor. ist. Es ist das von dem indirekten Fragewort kaum zu unterscheidende *εἰ* der Erwartung (Mr 3, 2, auch mit *ἄρα* 1 Kr 7, 16; AG 8, 22; *ἄραγε* 17, 27 = *si forte*) cf Blaß § 65, 6; Kühner-Gerth II, 533 ff. Noch stärker wird die Unsicherheit der gedachten und sogar erwünschten Möglichkeit durch *μήποτε* ausgedrückt 2 Tm 2, 25 f.; Lc 3, 15 cf Blaß § 65, 3. Ganz unrichtiges gibt Winer § 61, I, 2, e. Unhaltbar ist auch Hofm.'s Forderung der Übersetzung „wenn etwa", was eher einem *ἐάν πως* entspräche, statt des durch den Sprachgebrauch gesicherten „ob etwa".

[41]) Cf 1 Kr 1, 1; AG 18, 6. 8—10. 17 Einl I³, 191 A 6, cf im allgemeinen auch 1 Kr 9, 19—22 mit dem abschließenden *ἵνα πάντως τινὰς σώσω*.

nicht ebensogut wie ἀπωθεῖσθαι einen unwiderbringlichen Verlust und Untergang bedeuten könnte,[42]) sondern nur dadurch, daß dort von dem Volk Gottes die Rede ist, welches in den christgläubigen Juden noch fortexistirt, hier von der nur dem Fleisch nach mit dem Apostel verwandten Judenschaft, welche in ihrer Masse der Würde des Gottesvolkes beraubt, gegen das Zeugnis Jesu und der Apostel verhärtet, taub und blind geworden und in den v. 12 durch ἥττημα bezeichneten Zustand geraten ist. Diese Generation des „Israel nach dem Fleisch" (1 Kr 10, 18) als nationale Organisation ist in der Tat verworfen (cf Mt 21, 19; 1 Th 2, 16), unbeschadet der, einzelnen Juden offengelassenen Möglichkeit, sich aus dieser *massa perdita* herausretten zu lassen (AG 2, 40). Die Verwerfung jener hat es mit sich gebracht, daß die in Christus zu stande gekommene und objektiv vorhandene Versöhnung der Welt mit Gott sofort, ohne daß die an Israel noch immer fortgesetzte Predigt zur Vollendung gekommen war, auch den Heiden, also aller Welt ohne Unterschied der Nationalität zum Zweck der subjektiven Aneignung angeboten wurde (2 Kr 5, 18—20; oben S. 258 f. zu 5, 10 f.). Damit ist der Gedanke des Vordersatzes von 12ᵃ in inhaltreicherer Form wiederholt. Der dort den Nachsatz bildende Ausruf aber (12ᵇ) bekommt überhaupt erst hier einen bestimmten Inhalt durch die ihre Bejahung in sich schließende Frage τίς[43]) ἡ πρόσλημψις, εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν. Das nach v. 12 zu erwartende αὐτῶν hinter πρόσλ. wird nicht ohne Absicht fortgelassen sein, sondern darum, weil es hier das Mißverständnis hervorrufen könnte, die verworfene Generation der Gegenwart, werde von Gott doch noch wieder zu Gnaden angenommen werden. Eine solche Annahme (cf 14, 3; 15, 7) oder Wiederannahme hat aber nicht sie, sondern die ihre einzelnen Generationen überlebende Nation zu erwarten, wodurch sie zu dem durch πλήρωμα in v. 12 ausgedrückten normalen Zustand gebracht werden wird. Nachdem v. 12 nur gesagt war, daß als Folge dieses Wandels in der Geschichte Israels noch viel größerer oder wunderbarerer Segen für die Heiden und die ganze Welt zu erwarten sei, als der Fehltritt und der verwahrloste Zustand des jüdischen Volkes gebracht habe, wird hier als die segensreiche Folge der Wiederannahme dieses Volkes Leben aus Toten d. h. ein aus dem Tode entstehendes neues Leben oder, deutlicher gesagt, ein Lebendigwerden Toter genannt. Von den mancherlei Deutungen dieses Wortes ist schon durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen, daß damit gemeint sei eine Wirkung auf das jüdische Volk, und zwar eine sei es

---

[42]) Cf dagegen AG 27, 22; Jes 1, 30; Jer 52, 3 (hebr.) = 2 Reg 24, 20.
[43]) τίς hier adjekt., aber nicht wie Lc 14, 31 attrib., sondern prädik. wie Rm 3, 1; 2 Kr 6, 14—16.

religiöse und sittliche oder politische und nationale Wiedergeburt Israels, wofür die Wiederbelebung von Toten ein nur bildlicher Ausdruck wäre cf Ez 37, 1–14. Alles dies wäre in der *πρόσλημψις* bereits inbegriffen und könnte nicht als deren Folge bezeichnet werden, und es wäre dies nicht, wie schon v. 11 und 12, aber auch v. 14 fordert, etwas größeres, sondern etwas viel geringeres als die Rettung, Versöhnung und Bereicherung einer ganzen Welt. Aber auch eine geistliche Belebung der in Sünden toten Heidenwelt (Kl 2, 13; Eph 2, 1. 5) kann nicht gemeint sein; denn diese ist in v. 11 mit *σωτηρία,* v. 12 mit *πλοῦτος,* v. 14 mit *καταλλαγή* als eine bereits vorliegende Folge des Unglaubens und der zeitweiligen Verwerfung Israels bezeichnet; und eine geistliche Auferweckung geistlich Toter vollzieht sich schon in der Gegenwart in Israel und unter den Heiden in jedem Fall der Bekehrung und Wiedergeburt eines Sünders (Jo 5, 24; Eph 2, 1; Rm 6, 4ff. oben S. 299ff.), kann also gleichfalls nicht als Folge und Wirkung erst der Annahme Israels und nicht als eine Steigerung über die Versöhnung und Rettung der Heidenwelt betrachtet werden. Vollends die Meinung, daß es sich um eine durch die Bekehrung Israels zu bewirkende Neubelebung der inzwischen in einem geistlichen Todeszustand geratenen heidnischen Christenheit handle, trägt die wichtigsten, nicht weniger als selbstverständlichen Voraussetzungen ohne jeden Anhalt im Zusammenhang von c. 9—11 in den Text ein. Es bleibt also nichts übrig, als *ζωὴ ἐκ νεκρῶν,* welches ja auch nicht durch ein *ὡς* oder *ὡσεί* (cf 6, 13) als ein bildlich gemeinter Ausdruck gekennzeichnet ist, im eigentlichen Sinn von der Belebung leiblich Toter zu verstehen.[44]) Ob dabei an die Auferstehung aller Toter oder nur eines Teils der Toten zu denken sei, ist aus dem vorliegenden Text nicht zu entscheiden, da *ζωή* und *νεκρῶν* artikellos stehn. Was aber Pl hier in Form eines Analogieschlusses vom kleineren zum größeren postulirt, ist ein Gegenstand seines auf die Weissagung Jesu gegründeten Hoffnungsglaubens. Wenn das Volk, das Jesum getötet hat, bereit geworden ist, ihn als Messias zu empfangen und in das *εὐλογητός* derer, die ihn jetzt schon so grüßen, einzustimmen, dann kommt er zu seinem Volk (Mt 23, 29 cf Rm 9, 5); und wenn er kommt, dann werden die Toten, die im Glauben an ihn entschlafen sind, auferstehen (1 Kr 15, 23; 1 Th 4. 16). Das ist *ζωὴ ἐκ νεκρῶν.*

Diese Erinnerung der Heidenchristen daran, wieviel auch für sie von dem Schicksal Israels abhängt, dient schon zur Vorbereitung einer sehr eindringlichen Warnung derselben vor der Überhebung über die jetzt ungläubigen Juden (v. 16—24). Eingeleitet aber wird diese durch eine in doppeltem Bilde ausgedrückte

[44]) So schon Orig.; Thdr p. 92f.

Regel, zu der mit einem *δέ*, neben welchem *γάρ* nur ganz schwach bezeugt ist, der Übergang gemacht wird (16). Während das zweite, der Natur entnommene Gleichnis an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, möchte man das erste, welches ohne Frage dem mosaischen Ritual entnommen ist, mit etwas mehr Worten gezeichnet sehen; denn es gibt mancherlei *ἀπαρχαί*. Ausgeschlossen ist durch den Nachsatz der an sich mögliche Gedanke, daß unter *ἀπαρχή* der erstgeborene Sohn zu verstehen sei, welcher Gott geweiht sein sollte.[45]) Auch an die Erstlingsgarbe, die an einem der Passatage im Heiligtum dargebracht wurde (Lev 23, 10—14), ist nicht zu denken; denn diese Darbringung war ein das Geschäft der Getreideernte eröffnender Weiheakt[46]) ohne besondere Beziehung zur Brotbereitung. Auch den 7 Wochen später, am Wochenfest darzubringenden Erstlingsbroten fehlt eine solche Beziehung; denn schon nach Darbringung der Erstlingsgarben war es unverwehrt, neues Korn zu Teig und Brot zu verwenden. Dahingegen weist uns das Wort *φύραμα* auf die einzige Gesetzesstelle, wo von *ἀπαρχή* und *φύραμα* zugleich die Rede ist Num 15, 18—21. Bei der ersten Bereitung von Brot aus dem neuen Korn jedes Jahres soll der Israelit einen kleinen Teil des Brotteigs in Gestalt eines Kuchens als sogen. Hebe (תְּרוּמָא) Jahveh darbringen. Die dort zweimal gebrauchte Bezeichnung des Dargebrachten רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם gibt LXX nicht gerade buchstäblich genau, aber doch sachlich richtig durch *ἀπαρχὴ φυράματος* wieder.[47]) Indem der erste Teil des Brotteigs, den der Bäcker oder die Bäckerin zu einem Brot oder Kuchen formt, dem Heiligtum oder den Priestern dargebracht wird, wird nicht nur dieser Abhub (LXX *ἀφαίρεμα*) zu einer heiligen Gabe (קֹדֶשׁ), sondern es dient diese Handlung auch dazu, den weiteren gemeinen Gebrauch des Brotteigs in Beziehung zu Gott

[45]) Ex 13, 2. 14; 22, 28. Daß die erstgeborenen Söhne außer in poetisch gehobenem Ton (Gen 49, 3) im AT nie *ἀπαρχή*, רֵאשִׁית heißen, wäre für Pl kein Hindernis gewesen, hierauf bezug zu nehmen. Denn *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Kr 15, 20. 23 ist synonym mit *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Kl 1, 18.

[46]) Lev 23, 10 רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, *ἀπαρχὴ τοῦ θερισμοῦ ὑμῶν*.

[47]) Wenn עֲרִיסָה (im AT stets Plural) Schrotmehl (Grütze, besonders von Gerste) bedeutet, so ist dies doch nach dem Zusammenhang im gekneteten Zustand, als ein zu Broten oder Kuchen zu formender, im Backtrog liegender Teig vorgestellt, cf Mt 13, 33; Gen 18, 5. Noch ungenauer LXX Ez 44, 30; Neh 10, 38. — Die Forderung Hofmann's, der die Ergänzung von *τοῦ φυράματος* zu *ἀπαρχή* und überhaupt die Bezugnahme des Pl auf Num 15, 18—21 bestreitet, daß dann im Nachsatz *ὅλον τὸ φύραμα* stehen müßte (cf Mt 6, 22), ist abzulehnen, da das einzelne Glied den übrigen Gliedern als dem Körper gegenübergestellt werden kann, auch ohne daß der Gegensatz von Teil und Ganzem dabei ausdrücklich hervorgehoben wird cf z. B. Kl 1, 18. 24 mit Kl 2, 19. Hier ein *πᾶν* oder *ὅλον* zu setzen, vermeidet Pl absichtlich, weil er sofort zu sagen hat, daß viele Einzelne, die äußerlich betrachtet zu dem *φύραμα* gehören, die diesem der Idee nach zukommende Heiligkeit tatsächlich verloren haben.

zu setzen und damit zu weihen. Die Übertragung dieses Verhältnisses auf das Volk Israel lag um so näher, als auch die Gottgeweihtheit der Erstgeborenen (s. A 45), welche hernach auf die Priester übertragen wurde, den Gedanken, daß alle Israeliten gottgeweihte Personen oder Priester sein sollen, nicht verneinen, sondern in einer praktisch durchführbaren Weise zum Ausdruck bringen sollte. Die Heiligkeit der ἀπαρχή in den verschiedenen Verhältnissen, in welchen von ἀπαρχή die Rede ist, ist nicht eine der so bezeichneten Person oder Sache von Haus aus anhaftende Eigenschaft, insbesondere nicht eine sittliche Eigenschaft, sondern eine Bestimmung für Gott und daher auch übertragbar auf die Personen und Sachen, zu welchen die zunächst in ein ausschließliches Verhältnis zu Gott gestellten Personen oder Sachen sich als deren ἀπαρχή verhalten. Daß bei der Übertragung des dem Ritualgesetz entlehnten Satzes auf die vorliegende Frage nicht etwa, wie Orig., Thdr u. a. meinten, Christus der ἀπαρχή entspreche, bedarf keines Beweises. Aber auch an die bis dahin zum Glauben gekommenen Juden als die ἀπαρχή im Verhältnis zu der zukünftigen Bekehrung des ganzen Volkes als des φύραμα [48]) ist nicht zu denken. Denn abgesehen davon, daß die Heiligkeit, um die es sich hier handelt, mit dem Glauben an Christus durchaus nicht identisch ist, tritt der Gedanke der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Bekehrung des jüdischen Volkes erst v. 23f. hervor, während die ganze Erörterung in v. 17—22 den durch das unzweideutige Gleichnis von Wurzel und Zweigen dargebotenen Gedanken zur Voraussetzung hat. Es würde also das erste Gleichnis, wenn es nicht wesentlich gleichbedeutend mit dem zweiten wäre, an der denkbar verkehrtesten Stelle stehen. Kann der Baum, dessen Zweige, wie die folgende Ausführung zeigt, alle Israeliten von Haus aus, die Heidenchristen aber erst in folge ihrer Bekehrung zu Christus sind, nur das Abrahamsgeschlecht sein, von dem in c. 4 gehandelt wurde, und somit auch nichts anderes als die Person Abrahams durch die Wurzel abgebildet sein, so ist er es auch, welcher in seinem Verhältnis zu dem mit ihm beginnenden Volke Gottes mit der ἀπαρχὴ (τοῦ φυράματος) im Verhältnis zum φύραμα verglichen wird. Seine Heiligkeit beruht auf seiner Berufung, durch die er aus dem Zusammenhang mit seinem Heimatland und Geschlecht herausgerissen und zum Stammvater eines neuen, von den übrigen Völkern abgesonderten, Gotte zugehörigen Volkes bestimmt wurde, und sie besteht in dieser seiner Bestimmung. Man kann daher kaum sagen, daß die Heiligkeit Abrahams sich auf seine Nachkommen forterbe; denn Abraham ist nur als Stamm-

---

[48]) So z. B. Hengel unter Vergleichung von Rm 16, 5 (1 Kr 16, 15); Pseudoclem. Epist. ad Jac. c. 1 u. 3.

vater des Volkes Gottes heilig, und in seiner Berufung und Erwählung ist die Berufung und Erwählung seiner Nachkommenschaft zum Volke Gottes bereits inbegriffen. Daß nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams zu dem Volk Gottes gehören, dessen Stammvater zu sein, seine Heiligkeit ausmacht, und darum auch nicht an dieser seiner Heiligkeit teilhaben, war 9, 6—13 geschichtlich nachgewiesen und sollte hier nicht wieder in Erinnerung gebracht werden, weil es den hier auszudrückenden Gedanken nur verdunkeln würde, daß dem durch Isaak und Jakob von Abraham abstammenden Volk als einem Ganzen die dem Stammvater zugesprochene Herrlichkeit d. h. die Bestimmung, ein heiliges, Gotte geweihtes Volk zu sein, eigne. Nur eine Wiederholung dieses Gedankens würde das zweite Gleichnis bringen, wenn der Wurzel der ganze Baum gegenübergestellt wäre, wie vorher dem Abhub des Brotteigs die übrige Masse desselben. Da statt dessen die Zweige genannt sind, welche in der folgenden Anwendung deutlich vom Baume unterschieden und unverkennbar als Bild der einzelnen zum Abrahamsgeschlecht gehörenden Personen verwendet werden, so ergibt sich der neue Gedanke, daß nicht nur das Volk als Ganzes, sondern auch seine einzelnen Glieder an der Heiligkeit des Stammvaters Anteil haben. Dieselbe Unterscheidung zwischen dem Abrahamsgeschlecht oder Israel und der Summe der Individuen, welche, äußerlich angesehen, ein Recht haben, sich Abrahams Söhne zu nennen, war schon 9, 6 f. vollzogen, und zwar nicht nur begrifflich, sondern auch als Bezeichnung zweier ihrem Umfang nach verschiedener Kreise gebraucht. Dieselbe Unterscheidung trat zu Tage 11, 1—5, wo gezeigt wurde, daß Israel als Volk Gottes in den „siebentausend" christgläubigen Juden der Gegenwart noch immer fortlebe, und nicht minder 9, 25—28, wo in Prophetenworten gezeigt wurde, daß das als Nation wiederhergestellte Israel doch nur ein geretteter Rest sein werde. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung wird auch hier wieder sofort in v. 17 ff. offenbar, und mit Rücksicht hierauf hat Pl es unterlassen, zu *οἱ κλάδοι* ein *πάντες*, wie zu *τὸ φύραμα* ein *ὅλον* hinzuzufügen (s. A 47 a. E.). Zunächst aber sollte unter Absehen von den Ausnahmen die zweiteilige Regel in ihrer Gemeingiltigkeit aufgestellt werden, daß an der Heiligkeit des Anfangs und Ursprungs des Volkes Gottes sowohl Israel als Ganzes wie die einzelnen Glieder des Volkes Anteil haben.

„Wenn aber einige der Zweige ausgebrochen wurden, du aber, der du wilder Ölbaum bist,[49]) unter ihnen[50]) eingepfropft wurdest

---

[49]) Für *ἀγριέλαιος* hier adjekt. Bedeutung anzunehmen (so Erycius in Anthol. Palat. IX, 237 *σκυτάλην ἀγριέλαιον* = *βάκτρον . . . κοτίνοιο* Theocr. idyll. XXV, 207 f.), während es v. 24 Subst. ist, empfiehlt sich nicht. Unser

und ein Teilhaber der Wurzel, (und damit) der Fettigkeit des Ölbaums [51]) wurdest (17), so prahle nicht gegen die Zweige! Wenn du aber prahlst, so (laß dir gesagt sein:) nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich" (18). Was über Einpfropfung von Wildlingsreisern auf edle Olivenbäume aus dem Altertum überliefert ist, kann Pl hiebei nicht im Sinn gehabt haben; denn dies sollte nicht dazu dienen, den wilden Pfropfreisern die Säfte und Kräfte des edlen Baumes zuzuführen und diese dadurch zu veredeln, sondern umgekehrt dem edlen, aber absterbenden oder unfruchtbaren Baum neue Triebkraft zu verleihen.[52]) Der Ap. wird sich vielmehr bewußt gewesen sein, ein in Wirklichkeit nicht vorkommendes Verfahren zu beschreiben, um dadurch ähnlich, wie seiner Zeit schon der Täufer durch das Wort von den Steinen, aus welchen Gott dem Abraham Kinder erwecken könne (Mt 3, 9), den Gedanken auszudrücken, daß die Aufnahme von Heiden in das Abrahamsgeschlecht ein Wunder der göttlichen Barmherzigkeit sei. Dies wird vollends deutlich v. 23f., wo die zukünftige Wiederaufnahme der jetzt ungläubigen Juden in die Gemeinschaft des Abrahamsgeschlechtes als ein Wiedereinpfropfen der ausgebrochenen Zweige auf den Baum, auf dem sie ursprünglich gewachsen waren, beschreibt, was doch ein ganz unmögliches und unerhörtes Ver-

---

Gebrauch von Eiche, Nußbaum etc. zur prädikativen Bezeichnung der Holzart eines Zimmergeräts entspricht dem Gebrauch des Subst. in v. 17.

[50]) Da ἐν αὐτοῖς nicht heißen kann (*in*) *loco eorum*, kann es auch nicht auf τινές, sondern nur auf den Gattungsbegriff τῶν κλάδων sich zurückbeziehen. Die Beschränkung auf die stehengebliebenen Zweige versteht sich von selbst, da die ausgebrochenen Zweige nicht mehr als Zweige des Baumes da zu finden sind, wo die Wildlinge eingepfropft werden. Winer § 48 S. 349, der mit Recht gegen jene Willkür protestirt, übersetzt unrichtig „auf den Ästen, die zum Teil weggeschnitten waren"; denn dabei wird dem Wort κλάδοι nun die Bedeutung gegeben, die es vorher nicht hat, wie auch schon die Übersetzung „Äste" statt „Zweige" verrät.

[51]) Das unbequeme Asyndeton τῆς ῥίζης, τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας wird trotz seiner einseitigen Bezeugung (א*BC Kopt) festzuhalten sein; denn die sehr verbreitete Einfügung eines καί hinter ῥίζης (von א^c D^b nachträglich eingeschoben) ist ebenso wie die Tilgung von τῆς ῥίζης (D*G u. viele Lat) als erleichternde Emendation allzu verdächtig.

[52]) Seit Bredencamp in Paulus' Memorabilien II (a. 1792) S. 149ff. wird hiefür citirt Columella r. rust. V, 9, 16 mit genauer Beschreibung und Palladius r. rust. in dem metrischen Anhang (lib. XIV de insitione) v. 53f. Schon Theophrast, de causis plant. I, 6, 10 scheint das wunderliche Verfahren gekannt zu haben, verneint aber gerade das, was die genannten Lateiner behaupten, daß dadurch mehr oder bessere Früchte (*τὸ καλλικαρπεῖν*) erzielt werden könne. Den altkirchlichen Exegeten ist das Verfahren offenbar ganz unbekannt gewesen. Orig. p. 265 sagt im Gegensatz zu den ihm bekannten Regeln der Obstbaumzucht von Pl: *apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis, quam causas rebus aptavit.* Einfacher Abstr: *non juxta legem agriculturae, quia bonum surculum inserunt in non bonam arborem.*

fahren des Gärtners wäre. Auch wenn er v. 24 die Einpfropfung von Heiden in den edlen Olivenbaum Israels durch *παρὰ φύσιν* charakterisirt, was über die bloße Verneinung des *κατὰ φύσιν* hinausgeht, scheint er damit sagen zu wollen, daß dies ein die Grenzen des gemeinen Naturlaufs und naturgemäßen menschlichen Verfahrens überschreitendes Verfahren Gottes sei. Ob er bei der Gegenüberstellung des edlen und des wildwachsenden Ölbaums die sprichwörtlich gewordene Unfruchtbarkeit des letzteren im Sinn gehabt und darauf hat hindeuten wollen, daß die Heidenchristen vor ihrer Bekehrung für Gott nur wenige und geringe Früchte getragen haben, wie der Oleaster für den Menschen;[53]) und ob die Wahl gerade dieser Baumgattung zum Gleichnis nur durch die hervorragende Wichtigkeit und die besondere Hochschätzung derselben im Vergleich mit anderen fruchttragenden Bäumen bei den Bewohnern Vorderasiens, Griechenlands und Italiens veranlaßt wurde, oder ob auch an die Salbung von Priestern und Königen mit Öl erinnert werden sollte: das sind kaum mit Sicherheit zu beantwortende, aber auch sehr nebensächliche Fragen. Aus dem Kreise der Heidenchristen in der römischen Gemeinde, an welche der Ap. sich von v. 13 an gewendet hat, greift er jetzt den Einzelnen heraus (cf 2, 1. 17; 9, 19), weil er eine Warnung vor einem inneren und äußeren Verhalten aussprechen will, zu welchem der Eine mehr als der Andere Versuchung und Neigung haben mochte, obwohl die in dem Vordersatz (17) in Erinnerung gebrachte Voraussetzung bei allen Heidenchristen zutrifft. Sie alle glichen den Zweigen wildgewachsener Ölbäume, bis sie durch ihre Bekehrung zum Glauben an Christus Glieder des Abrahamsgeschlechtes und mit den christgläubigen Israeliten zusammen Erben des dem Abraham und seinem Geschlecht verheißenen Segens wurden. Seitdem gleichen sie Pfropfreisern, die dem edlen Baum eingepfropft wurden und in folge davon ebensogut wie die von selbst gewachsenen Zweige aus der Wurzel desselben Saft und Kraft ziehen. Darin liegt die Versuchung zur Selbstüberhebung gegenüber denjenigen Israeliten, welche zu derselben Zeit aus dem Volke Gottes oder dem wahren Israel ausgestoßen wurden, in welcher Heiden Aufnahme fanden. Denn unter den Zweigen, gegen welche die Propfreiser nicht prahlen sollen (18), die Juden

---

[53]) Suidas: „*ἀκαρπότερος ἀγριέλαιου*" *ἐπὶ τῶν πάνυ πενομένων. Λάκωνες γὰρ τὴν ἀγρίαν ἐλαίαν ἄγριππον καλοῦσιν.* Für die Richtigkeit dieser Deutung von *ἄγριππος* (bei den Attikern dafür *κότινος*) s. Fritzsche II, 406f. Wenn dieser nur die größere und geringere *nobilitas*, nicht *fertilitas* berücksichtigt wissen wollte, so ist zu entgegnen, daß erstere von der Schönheit und Reichlichkeit der Früchte wesentlich abhängt. Hieran zu denken, ist durch den bildlichen Gebrauch von *καρποφορεῖν* (Kl 1, 10; Rm 7, 4), *ἄκαρπος* (Tt 3, 14; Eph 5, 11) und *καρπός* nahegelegt.

überhaupt zu verstehen, ist durch den Artikel bei *κλάδων* nicht geboten [54]) und sachlich unmöglich. Wie sollten Heidenchristen jener Zeit auf alle Israeliten, also auch auf die Propheten und auf Jesus, oder wenn nur an damals Lebende zu denken ist, auch auf die christgläubigen Juden, auf die 12 Apostel und Pl und die meisten Prediger, denen sie ihr Christentum verdankten, verächtlich und feindselig herabgesehen haben? Wenn der Heidenchrist trotz dieser Warnung es nicht lassen kann, von den ungläubigen Juden gehässig und verächtlich zu denken und zu reden, soll er bedenken, daß er, der allerdings ein Zweig am hl. Baum geworden ist, ebensowenig wie alle anderen Zweige desselben die Wurzel, sondern vielmehr die Wurzel ihn trägt (18ᵇ). Ebenso töricht, wie der Ahnenstolz der ungläubigen Juden und noch unnatürlicher als dieser, wäre ein Prahlen des Heidenchristen damit, daß er dem *σπέρμα Ἀβραάμ* eingefügt worden ist, als ob die Übertragung der Würde dieses seines geistlichen Ahnherrn auf ihn ein persönliches Verdienst wäre.[55]) Ein solches könnte der Heidenchrist versucht sein, daraus abzuleiten, daß die Juden, welche das Ev von sich stießen, also geborene Abrahamssöhne [56]) der Zugehörigkeit zum *σπέρμα Ἀ.* verlustig erklärt worden sind, damit er und seinesgleichen diesem Geschlecht einverleibt würden. Denn, wenn das Schicksal jener die Straffolge davon ist, daß sie der an sie zuerst ergangenen Einladung zum Reiche Gottes nicht wert waren (Mt 22, 8), so scheint die Aufnahme der gläubigen Heiden eine Folge ihrer Vorzüglichkeit zu sein, und dies um so mehr, wenn die Verwerfung jener geradezu die Berufung der Heiden zum Zweck hatte. Die Tatsache, auf welche sich der Heidenchrist in diesem Sinn berufen möchte (19), will und kann Pl nicht bestreiten; hat er sie doch selbst v. 11f. 15. 17 bezeugt. Gleichwohl entbehrt das *καλῶς* (20), womit er sie bestätigt, nicht eines ironischen Tons, sofern nach Pl die Meinung, in welcher jener sich darauf beruft, entschieden verworfen werden muß.[57]) Nicht vermöge einer minder-

---

[54]) Cf z. B. *οἱ νεκροί* Jo 5, 21, *βλέποντες* 9, 39, *σοφοί, ἰσχυροί, τὰ μωρά ἀσθενῆ κτλ.* 1 Kr 1, 19. 27f.; 3, 19f. d. h. manche Vertreter der so bezeichneten Menschenklasse, also tatsächlich soviel wie „solche, die tot, weise etc. sind“. Cf oben S. 506 A 33 zu Eph 3, 1.

[55]) Ob statt *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι* mit D*G d*g Abstr *εἰ δὲ σὺ καυχᾶσαι* zu lesen ist? Den Unterschied zwischen Simplex und Compositum brauchten die Versionen nicht auszudrücken (Lat zweimal *gloriari*, ebenso S[1]), da in 18ᵃ *gloriari adversus ramos* auch letzterem genau genug entspricht. Übrigens lassen B*DG auch v. 20 das Simpl. *ἐκλάσθησαν* auf das *ἐξεκλάσθησαν* folgen. Zur Sache cf 1 Kr 4, 7; Rm 3, 27; 15, 9.

[56]) Das schwach bezeugte *οἱ* vor *κλάδοι* (D*, manche Min u. Väter) wäre nach v. 18 nicht unmöglich. Ohne Artikel („solche, die Zweige waren“) tritt die Qualität deutlicher hervor.

[57]) Cf Jo 4, 17; Mr 7, 9. So auch klass. *καλῶς*, besonders mit folgen-

wertigen Naturanlage, sondern lediglich durch ihren Unglauben sind die ungläubigen Juden um ihre Stellung gekommen, und durch nichts anderes als den Glauben, der jeden Selbstruhm ausschließt (3, 27), hat der Heidenchrist seine Stellung gewonnen. Der Seitenblick auf die ungläubigen Juden sollte ihn eher zur Furcht als zum Hochmut veranlassen. (21) „Denn, wenn Gott die Zweige, die es von Natur sind, nicht verschonte, (so bedenke die Möglichkeit)[58]) er möchte auch dich nicht verschonen. (22) Siehe also Gottes Güte und Strenge; über die Gefallenen Strenge, über dich aber Güte Gottes,[59]) wenn du an der Güte festhältst; denn (sonst) wirst auch du herausgehauen werden."[60]) Umgekehrt (23) ist zu erwarten, daß auch die Juden, wenn sie nicht bei ihrem Unglauben beharren, in den heiligen Baum werden eingepfropft werden. An der Macht Gottes, sie wieder einzupfropfen, ist um so weniger zu zweifeln, als (24) die Einpfropfung der von Natur dem edlen Olivenbaum als Zweige angehörigen Juden in diesen ihren angestammten Baum viel weniger wunderbar erscheint, als was Gott an den Heiden getan hat, die er aus dem wilden Ölbaum, dem sie von Natur angehörten,[61]) herausbrach und wider die Natur in den edlen Olivenbaum einpfropfte.

---

dem *γε*, cf Plut. Mor. p. 22 *καθάπερ ἐν τῇ συνηθείᾳ „καλῶς" φαμὲν „ἔχειν"* in bezug auf ironische Zustimmung.

[58]) *μήπως* vor *οὐδέ* ist früh bezeugt im Occident (Iren. IV, 27, 2; Cypr. test. III, 5; epist. 13, 4; Abstr, DGdg Vulg, fast alle Lat außer August.) und im Orient (S^1S^3, Arm. antioch Rec., auch Goth), om. ℵABCP Kopt und wahrscheinlich Orig. Es konnte getilgt werden, weil das *φοβοῦ*, an welches es sich lose anlehnt, weit zurückstand, und der überwiegend, auch von DG, bezeugte Indic. *φείσεται* dieser Anlehnung zu widersprechen und die Fassung als indirekte Frage wenig zu passen schien. Cf zu *μήπως* Bd IX², 82 A 2. Andrerseits ist die unbedingte Behauptung, daß Gott den Heidenchristen nicht verschonen werde, angesichts der Bedingtheit, mit der sie v. 22 ausgesprochen wird, kaum erträglich.

[59]) Der Übergang vom Akk. in 22ᵃ zum Nomin. *ἀποτομία . . . χρηστότης* in 22ᵇ, wozu ein *ἐγένετο, ἦλθεν* oder *ἐστίν* sich ergänzt (ähnlich so von 2, 7 zu 2, 8—10), reizte zur Assimilirung ans vorige (so schon Clem. paed. I, 70, 3, GL etc.; dagegen D nur *ἀποτομίαν*, dann aber *χρηστότης*).

[60]) Zu *ἐπεί* = „denn sonst" cf Rm 3, 6; Hb 9, 26, mit folgendem *ἄρα* 1 Kr 5, 10. Klass. Beispiele bei Pape. — Unwahrscheinlich ist, daß *καὶ σύ* und *κἀκεῖνοι* als ein „sowohl — als auch" einander entsprechen und demnach auch v. 23 von *ἐπεί* abhängen sollten; denn da *ἐκκοπῆναι* mit *ἐκκλασθῆναι* synonym ist, kann *καὶ σύ* nur ein „auch du" sein im Gegensatz zu den Juden, welchen nach v. 17. 20 dasselbe widerfahren ist, und das *δέ* hinter *κἀκεῖνοι* gibt dem damit beginnenden Satz seine Selbständigkeit.

[61]) Da es keine anderen wilden Ölbäume gibt, als solche, die es von Natur sind, kann *ἐκ τῆς κατὰ φύσιν . . ἀγριελαίου* nicht wohl heißen: „aus dem wilden Ölbaum, der von Natur ein solcher ist", sondern ist als eine Kontraktion von „aus dem dir von Natur zugehörigen Baum, (nämlich) dem wilden Ölbaum" anzusehen. Dem entspricht zwar nicht syntaktisch genau, aber dem Gedanken nach das zu *οὗτοι* (opp. *σύ*) hinzutretende *οἱ κατὰ φύσιν* im Nachsatz: „die von Natur" (der *καλλιέλαιος* angehörigen Zweige, für

Schon 9, 25—29 hatte der Ap. im Zusammenhang einer ganz andersartigen Gedankenreihe seine Überzeugung, daß zwar keineswegs alle Juden, aber doch Israel als Volk in die Stellung des Volkes Gottes werde wiedereingesetzt werden, in Worten der alten Propheten ausgesprochen. Den Gedanken einer endgiltigen Verstoßung Israels hatte er 11, 1—5 unter Hinweis auf die christgläubigen Juden der Gegenwart, in welchen, wie in den 7000 Getreuen zur Zeit des Elia, Israel als Gottes Volk noch immer fortexistirt, entschieden zurückgewiesen. Wenn er 10, 1; 11, 14 nur die Bekehrung einzelner Juden, die noch immer möglich ist, als ein Ziel seines Gebets und seiner Arbeit erwähnt hatte, so hat er doch 11, 12. 15 eine Wiederannahme und Wiederherstellung Israels als Gottes Volk am Ende des Geschichtsverlaufs wiederum mit Bestimmtheit in Aussicht genommen und durch einen Schluß aus der Analogie gefolgert, daß damit die Totenauferstehung, also die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Gottesreichs als unmittelbare Folge verknüpft sein werde. Noch einmal zeigt er sich in 11, 23f. bemüht, durch vergleichende Erwägung die Möglichkeit und Begreiflichkeit dessen, was er für sein jetzt in seiner Mehrheit ungläubiges Volk hofft, den seit 11, 13 angeredeten Heidenchristen in Rom zu beweisen; er tut es aber in einer Form, welche der Behauptung gleichkommt, daß es wirklich dazu kommen werde. Diese Behauptung zu begründen, dient v. 25—32. Nicht auf verstandesmäßige Erwägungen des Möglichen oder Wahrscheinlichen gründet sich seine zuversichtliche Erwartung, und nicht auf die persönliche Überzeugung des von heißer Liebe zu seiner eigenem Nation erfüllten Israeliten Pl (9, 1—5; 10, 1; 11, 1. 14) soll sich der Glaube der Heidenchristen an die Zukunft Israels gründen, denen andere Empfindungen gegenüber den ungläubigen Juden näher liegen mochten, sondern auf die göttliche Offenbarung, welche

---

welche darum der edle Baum *ἡ ἰδία ἐλαία* ist). Die Schreibung *οἳ κ. φύσ.* d. h. die Fassung dieser Worte als eines von *οὗτοι* abhängigen und durch ein zweites *ἐγκεντρισθήσονται* zu ergänzenden Relativsatzes (so Fritzsche, Hofmann), zerstört vollends die gegensätzliche Symmetrie auch des Gedankens zwischen dem, was an *σύ* und dem, was an *οὗτοι* zur Charakteristik ihrer verschiedenen natürlichen Abstammung sich anschließt, und ergibt die unerträgliche Behauptung, daß etwas, was weder in der Natur vorkommt, noch in der Gartenkunst angewandt wird, nämlich die Wiedereinpfropfung ausgebrochener Zweige eines edlen Baumes in denselben ein naturgemäßes Verfahren sein soll. Was Pl wirklich, aber nicht in einem verstümmelten Relativsatz, sondern in der Hauptaussage des Satzgefüges von v. 24 sagt, ist vielmehr dies, daß die allerdings alle Analogie des Naturlaufs und menschliche Kunst überschreitende Wiedereinsetzung Israels in seine ererbte Würdestellung, auf die er hofft, von dem allmächtigen Gott viel eher zu erwarten und leichter zu begreifen sei, als die gleichfalls wunderbare, aber auf keinerlei geschichtliches Anrecht gegründete Aufnahme der Heiden in das Abrahamsgeschlecht.

diese zukünftige Wendung der Geschichte enthüllt hat. Das ist der Sinn, in welchem er fortfährt (25 f.): „Ich will nämlich nicht, ihr Brüder, daß ihr dieses Mysterium verkennet, damit ihr nicht für euch selbst klug seid: daß nämlich eine partielle Verstockung dem (Volk) Israel widerfahren ist bis zu dem Zeitpunkt, da die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, und daß so Gesamtisrael gerettet werden wird". Unter *μυστήριον* versteht Pl nirgendwo solche Tatsachen oder Wahrheiten, welche ihrer Natur nach dem menschlichen Erkennen sich entziehen und somit auch dem Christen, solange er im Diesseits lebt, ein unenthülltes und unergründliches Geheimnis bleiben, sondern solche Tatsachen und Wahrheiten, welche der Mensch und auch der Christ nicht von sich aus durch Beobachtung der ihm vorliegenden Wirklichkeit und durch Erfahrung, durch Nachdenken und Schlußfolgerungen, sondern nur durch göttliche Offenbarung erkennt. Gott hat solche Dinge, welche der seinem eigenen Denken überlassene Mensch weder kannte noch erkennen würde, seiner Gemeinde enthüllt, so daß sie für diese keine Geheimnisse mehr, sondern offenbare Tatsachen und für sie heilsame und unentbehrliche Wahrheiten sind, welche zwar in der Missionspredigt an die noch Ungläubigen oder im Elementarunterricht der Neubekehrten noch kaum eine Stelle finden, aber auch nicht als Geheimlehre auf einen engeren Kreise der Eingeweihten und sonderlich Erleuchteten beschränkt bleiben, sondern der Gemeinde der Gläubigen vorgetragen werden sollen. Dies gilt insbesondere von den Tatsachen der Christenhoffnung, welche erst in der an sich, ohne das Licht der Weissagung dunkelen Zukunft greifbare Wirklichkeit werden sollen.[62]) Um eine solche Tatsache handelt es sich hier. Im Gegensatz dazu, daß die Heidenchristen sich ihre eigenen Gedanken über das ungläubige Israel machen und Vermutungen über dessen Zukunft aufstellen, und damit sie dies nicht tun,[63]) sollen sie den dem natürlichen Denken ver-

---

[62]) Cf 1 Kr 2, 6—3, 2, wo die Beziehung auf die eschatologischen Lehrgegenstände besonders in 2, 7—9 zum Ausdruck kommt. Ebenso 1 Kr 15, 51—55, wo der gleiche Gegensatz zu einer auf Vergleichungen und Schlußfolgerungen gegründeten Erörterung in 15, 35—49 obwaltet, wie bei dem Übergang zur Aussage des Mysteriums in Rm 11, 25. Auch wo es sich um den bis auf Christus noch verborgenen oder erst in dunkeln oder mehrdeutigen Weissagungen angedeuteten Heilsrat Gottes handelt, bildet die in der Person und Predigt Jesu oder im Ev erfolgte *ἀποκάλυψις* oder *φανέρωσις* und andere Synonyma das Korrelat zum Begriff *μυστήριον* Rm 16, 25 f.: Kl 1, 26; 2, 2; 4, 3; Eph 3, 3—6; 6, 19; 1 Tm 3, 16. Hierüber sehr Richtiges bei Schelling, Philos. der Offenbarung (WW 2 Abtl. 4 Bd S. 11) gegenüber dem späteren Mißbrauch des Wortes Mysterium im Sinn von unergründlichem Geheimnis.

[63]) Von den 3 LAen 1) *παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι* (אCDL, Masse der Min, Ticonius *penes vos*), 2) *ἐν ἑαυτοῖς φρ.* AB S¹S³ Goth, 3) *ἑαυτοῖς φρ.* G, 47. 67**, dg Vulg u. fast alle Lat, auch Kopt, ist LA 1 wenig wahrscheinlich;

borgenen, der Gemeinde aber offenbarten Ratschluß Gottes beherzigen. Durch wen Gott ihn offenbart hat oder mit anderen Wort, wer diese Offenbarung zuerst empfangen und daraufhin zum Gemeingut der Christenheit gemacht hat, wird nicht gesagt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Am allerwenigsten ist daran zu denken, daß Pl sich hier auf eine ihm persönlich zu teil gewordene Offenbarung berufe. Der römischen Gemeinde gegenüber, deren Apostel er nicht war, würde er dies nach dem Ton des ganzen Briefes auch in dem sofort wieder eingeschränkten Sinn, in welchem er es Eph 3, 3 cf 3, 5 tut, schwerlich angemessen gefunden haben. Als ersten Empfänger und Verkündiger einer Offenbarung dieses bestimmten Inhaltes konnte er sich überhaupt nicht ausgeben. Denn derartige Offenbarungen sind Sache des prophetischen Geistes und werden nur denen zu Teil, welche das Charisma der Prophetia besitzen,[64]) auf welches Pl niemals Anspruch gemacht hat. Andrerseits war aus den Schriften der alten Propheten, insbesondere aus den Stellen, auf welche Pl v. 26[b]—27 Bezug nimmt, die bestimmte Erwartung, die er v. 25—26[a] als eine Offenbarungswahrheit ausspricht, nicht abzuleiten, geschweige denn abzulesen. Auch Äußerungen christlicher Propheten in bezug auf die Zukunft Israels, welche hier oder dort in den Gottesdiensten laut geworden sein mögen, könnten die Zuversicht nicht erklären, mit welcher der Ap. den römischen Christen „dieses Mysterium" nicht sowohl wie etwas ihnen Unbekanntes verkündigt, als vielmehr ihrer Beachtung empfiehlt und im Gegensatz zu ihren eigenen klugen oder törichten Gedanken als die allein maßgebende Auktorität angibt. Nur das Bewußtsein, das weissagende Wort Jesu, welches die Grundlage aller christlichen Prophetie in apostolischer Zeit gewesen ist, unter den Füßen zu haben, erklärt und rechtfertigt hier wie anderwärts die inhaltliche Bestimmtheit und die Zuversichtlichkeit der eschatologischen Aussagen des Pl.[65]) Was er aber hier den Heidenchristen

---

denn sie bedeutet „in euren Augen", nach eurem eigenen Urteil cf Prov 3, 7 (hebr. u. LXX); Rm 12, 16 (1 Kr 3, 18), was hier wenig paßt. Dasselbe bedeutet aber auch LA 2 (Jes 5, 21 *συνετοὶ* [v. l. *σοφοὶ*] *ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες* s. auch das Hebr.). Das zur Beifügung einer Präposition reizende nackte *ἑαυτοῖς* (LA 3) ergibt den passenden Sinn, daß die Leser sich nicht mit ihrer Klugheit auf sich selbst beschränken sollen.

[64]) Rm 12, 6 *προφητεία* als erstes Charisma; 1 Kr 12, 28—20; Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11 Propheten neben und hinter den Aposteln; 1 Kr 14, 29—32 als Empfänger von Offenbarungen, die zur Mitteilung an die Gemeinde bestimmt, also verschieden sind von den 2 Kr 12, 1—4 erwähnten. Der prophetische Geist ist es, der die *μυστήρια* enthüllt 1 Kr 2, 15; 13, 2; cf 1 Th 5, 19f.; 1 Tm 4, 1, Einl I[3], 162. 169 A 6; II, 478.

[65]) Cf 1 Th 4, 15 (Einl I, 158. 159 A 4) und Ap 19, 10. — Jesus über die Verstockung Israels Mt 12, 38—45; 13, 11—16 (Bd I[2], 473—485); 23, 29—36; Jo 9, 39—41; (12, 37—43), über die Heidenbekehrung in der Zwischen-

in der römischen Gemeinde als ein Geheimnis d. h. als eine der Christenheit offenbarte Wahrheit zu bedenken gibt, ist eine aus drei Stücken zusammengesetzte Tatsache. Das Erste ist, daß dem Volk Israel eine partielle Verhärtung widerfahren ist; das Zweite, daß dieses Verhängnis über Israel fortbestehen wird, bis das Pleroma der Heiden eingegangen sein wird; das Dritte, daß alsdann[66]) Israel als ein Ganzes Rettung finden wird. Das Erste war schon 11, 7 f. (cf 2 Kr 3, 14—16) als eine in der Gegenwart vorliegende Tatsache in Erinnerung gebracht und als übereinstimmend mit Worten des Jesaja erwiesen, welche wesentlich gleichen Inhalts sind mit denjenigen Worten desselben Propheten, welche Jesus auf das zeitgenössische Israel (s. A 65) und Pl selbst nach AG 28, 25—27 in gleichem Sinn auf die Judenschaft Roms angewandt hat. Als eine *πώρωσις ἀπὸ μέρους*[67]) bezeichnet Pl sie hier im Gegensatz zu einer jede Ausnahme ausschließenden Verhärtung sämtlicher Angehörigen dieses Volkes, von welcher zur Zeit des Pl ebensowenig (11, 1—5. 14 cf 1, 16; 9, 24; 10, 11—16) wie zur Zeit Jesu geredet werden konnte. Auch das dritte Moment, daß Israel als Volk dereinst den jetzt von ihm verkannten Messias erkennen werde und des durch ihn bewerkstelligten Heiles teilhaftig werden werde, war in Übereinstimmung mit der Weissagung Jesu (s. A 65) in 11, 12. 15 als sicher vorausgesetzt und 9, 25—29 in atl Prophetenworten ausgedrückt; an letzterer Stelle war aber auch gesagt, daß das Israel, welches schließlich gerettet wird, nicht die Gesamtheit der Juden, sondern ein geretteter Rest sein werde. Darnach und nach der Unterscheidung zwischen *Ἰσραήλ* und *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* 9, 5 oder zwischen *τέκνα* und *σπέρμα* 9, 6 (s. oben S. 438) bestimmt sich der Sinn von *πᾶς Ἰσραήλ* an der vorliegenden Stelle.[67a]) Es bildet den Gegensatz zu einzelnen Juden, die schon

---

zeit bis zu seiner Wiederkunft Mt 22, 7 ff.; 24, 14 (26, 13; 28, 19 f.), die schließliche Bekehrung auch Israels Mt 23, 39 = Lc 13, 35.

[66]) *οὕτως* wie 9, 20: unter dieser Voraussetzung, oder wie AG 17, 33; 20, 11; 27, 17: nachdem dies geschehen ist, dann erst cf Kühner-Gerth II, 83. 84.

[67]) Schon die Wortstellung zeigt, daß *ἀπὸ μέρους* nicht zu *γέγονεν*, sondern attributiv zu *πώρωσις* gehört, was wir, wenn wir den barbarischen Gebrauch des Adv. „teilweise" als Adjekt. verschmähen, nur durch „partiell" ausdrücken können, cf „partielle und totale Mondfinsternis". Damit ist weder gesagt, daß die *πώρ.* eine nur relative, noch daß sie eine nur zeitweilige sei, obwohl letzteres in diesem Fall wie in anderen (1 Kr 13, 9—12; 2 Kr 1, 13 f.) zutrifft.

[67a]) An Stellen wie 1 Sam 25, 1; 1 Reg 12, 1; 2 Chron 12, 1 bedeutet *πᾶς Ἰσραήλ* und 1 Sam 7, 5 *τὸν πάντα Ἰσραήλ* keineswegs sämtliche Volksgenossen, sondern das Volk als ein Ganzes, gleichviel durch wie viele Personen es vertreten ist oder wie viele einzelne Personen unbeteiligt bleiben. Ähnliche Ausdrücke AG 2, 36; 13, 24; 2, 2; 3, 5; Mt 19, 28; Mr 1, 5; Lc 22, 30; AG 26, 7.

in der Gegenwart jederzeit sich bekehren und selig werden können und wirklich sich bekehren, obwohl die *πώρωσις* schon seit den Tagen Jesu das Volk als Volk vom Glauben und von den heilsamen Folgen desselben ausschließt. Mit dem ersten und dritten Stück des *μυστήριον* ist aber auch das zweite unlösbar verbunden, daß nämlich die Verhärtung des jüdischen Volks als eines Volkes bis zu dem Zeitpunkt dauern werde, in welchem das *πλήρωμα* der Heiden in das Gottesreich eingegangen ist.[68]) Denn, wie nach der Weissagung Jesu und nach Rm 10, 19f.: 11, 11—15 der Beginn der Predigt des Ev unter den Heiden die Folge der Verwerfung des Zeugnisses sowohl Jesu als der Apostel seitens des jüdischen Volks ist, so muß die Heidenmission vollendet sein, ehe Jesus wiederkommen und das Ende des Weltlaufs eintreten kann.[69]) Da aber die Wiederkunft Jesu die Bekehrung Israels zur unmittelbaren Voraussetzung hat (Mt 23, 39 = Lc 13, 25 cf Rm 11, 12. 15), so folgt, daß die Bekehrung und Wiederannahme Israels der letzte Erfolg aller Predigt des Ev sein wird. Noch ein anderer Grund für die Andauer der Verhärtung Israels bis zur Vollendung der Heidenmission wird v. 32 enthüllt. Vorher aber sollte noch gezeigt werden, daß auch die nach der Weissagung zu erwartende Wiederannahme und Wiedereinsetzung Israels am Ende der Tage ein Werk unverdienter Barmherzigkeit Gottes, in der Tat ein *σωθῆναι*, eine Rettung des Verlorenen sein werde. Nicht zum Zweck eines Schriftbeweises für die Erfüllung der vor allem auf die Weissagung Jesu gegründeten Hoffnung, sondern zur Charakterisirung der Art, wie es dabei zugehen werde, dienen die mit *καθὼς γέγραπται* (s. oben S. 85 A 56) eingeführten Worte (26b. 27): „Kommen wird aus Zion der Erretter; hinwegtun wird er (die) Gottlosigkeiten von Jakob, und dies wird für sie die von mir gegebene Bundesordnung sein, wann ich ihre Sünden hinwegnehme". Dies ist, ähnlich wie das Citat Rm 9, 33, eine gedächtnismäßig freie, vielleicht dem Ap. gar nicht zum Bewußtsein ge-

[68]) Die gleiche oder eine ähnliche Ergänzung fordert *εἰσέρχεσθαι* Mt 7, 13; 23, 13; Lc 14, 23, findet dort aber auch eine solche in der nächsten Umgebung.

[69]) Cf Mt 22. 40—43; 22, 7—14 (Lc 14, 16—24) einerseits und Mt 24, 14 (= Mr 13, 10 cf auch Mt 25, 32: 26, 13; 8, 11) andrerseits. Wenn *τὸ πλήρωμα (τῶν ἐθνῶν)* hier nicht wie 11, 12 im Gegensatz zu *ἥττημα* den normalen Zustand bezeichnen kann, wozu *εἰσελθεῖν* als Prädikat nicht passen würde, sondern nur die Gesamtzahl der *ἔθνη*, so sind doch darunter nicht die sämtlichen nichtjüdischen Individuen oder eine bestimmte, in Gottes Ratschluß festgesetzte Zahl solcher Individuen zu verstehen. sondern wie *πάντα τὰ ἔθνη* an den zuletzt angeführten ev Stellen die sämtlichen Völker, welchen das Ev gepredigt werden soll, von welchen aber ebenso wie von Israel bis ans Weltende das *οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ* Rm 10, 16 cf 2 Th 3, 2 gelten wird. So nur entspricht *τὸ πλ. τ. ἐθν.* auch dem *πᾶς Ἰσραήλ*.

kommene Kombination von zwei Stellen des Buches Jesaja, nicht ohne Abweichungen von dem uns überlieferten Text der LXX, welche jedoch in diesem Fall nicht aus Erinnerung an den hebr. Text zu erklären sind.[70]) Während an der hauptsächlich herangezogenen Stelle Jes 59, 20 f. die Worte „dies ist mein Bund mit ihnen" vielleicht die folgende, von Pl nicht mitangeführte Verheißung einleiten, müssen sie von Pl auf die vorangehende Verheißung bezogen worden sein. Denn selbst wenn es sprachlich möglich wäre, das prädikative *αὕτη* als Hinweis auf den folgenden aus Jes 27, 9 genommenen Satz *ὅταν κτλ.* zu fassen, was doch nicht angeht, hätte diese angebliche Bezeichnung des Inhalts der Bundesordnung nichts zu schaffen mit dem, was Jes 59, 21 nach der vorherrschenden Auslegung als Inhalt der Bundesordnung angegeben ist. Dort ist von Geist und Wort Jahveh's die Rede, welche in Herz und Mund des Angeredeten bleiben sollen, hier dagegen ebenso wie in der aus Jes 59, 20 entnommenen Verheißung davon, daß Gott die Sünden Israels tilgen und deren Folgen abwenden werde.[71]) Durch Anfügung des Temporalsatzes aus Jes

---

[70]) Von *ἥξει* bis *διαθήκη* aus Jes 59, 20—21ª, von *ὅταν* bis *αὐτῶν* aus Jes 27, 9. Das Bindeglied zwischen den beiden Stellen liegt in dem Satz, womit das aus Jes 59 genommene Stück des Citats schließt, *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη* und dem Satz *καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ*, welcher in Jes 27 den von dort hergenommenen Worten *ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν* (LXX *αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν*) vorangeht. Die gedächtnismäßige Mischung lag abgesehen von der allgemeinen Verwandtschaft des Gedankens um so näher, als das, was Jes 27, 9 vorangeht *(διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται [ἡ] ἀνομία Ἰακώβ)*, mit dem aus Jes 59 angeführten Verben *[καὶ] ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* zusammenklingt. Der masor. Text 59, 20 sagt von Gott: „Er wird als ein Erlöser kommen für Zion und für die vom Abfall sich Bekehrenden in Jakob, (so lautet) Jahveh's Spruch". LXX *ἕνεκεν Σιών*, Pl ohne sonstige Bezeugung *ἐκ Σιών*, also מִצִּיּוֹן st. לְצִיּוֹן. Indem Pl mit LXX vor *ῥυόμενος* den Artikel setzt, erschwert er mindestens die prädikative Fassung, was aber nicht ausschließt, daß doch Gott darunter verstanden werden soll. Weiterhin setzt Pl mit LXX gegen d. masor. T. voraus וְהֵשִׁיב פֶּשַׁע מִיַּעֲקֹב. Das Satzstück aus Jes 27 gibt Pl nach LXX, deren Verhältnis zum masor. T. recht dunkel ist. Den Singular setzt er in den Plural.

[71]) *ἀποστρέψει ἀσ. ἀ. Ἰ.* kann nach dem Zusammenhang von Jes 59, 1 nichts wesentlich anderes sein, als was *ἀφέλωμαι τ. ἁμ. αὐ.* sagt. Wie *ἀφαιρεῖσθαι* Jes 27, 9 steht *ἀποστρέφειν* Ex 23, 25 für הֵסִיר. Daß Pl unter dem Retter, der aus Zion kommen und einen neuen auf Sündenvergebung und Schulderlaß gegründeten Bund mit Israel schließen wird, den wiederkehrenden Christus oder gar Christus bei seiner ersten innerweltlichen Erscheinung verstanden haben sollte, ist eine in jeder Hinsicht unglaubliche Annahme. Die erste Parusie Christi hat die Verhärtung und Verwerfung Israels zur Folge gehabt, während es sich hier um die Wiederannahme Israels handelt. Bei der zweiten Parusie aber kommt Christus nicht von Zion, sondern vom Himmel her (Phl 3, 20), und er bringt Israel dann nicht die Tilgung seiner Sünden, sondern wird von einem zu ihm bekehrten Israel empfangen werden (s. oben S. 523 A 65). Es ist übrigens zu bedenken, daß Pl auch mit den seinem Citat vorangehenden Sätzen Jes 59, 17 f. sich

27, 9 wird nur ausgedrückt, daß in der Zukunft, in welcher Gott die Sünden Israels tilgen wird, nichts anderes als eben diese göttliche Vergebung und Tilgung der Sünden Israels die Grundlage des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk sein werde.[72] Nichts anderes als σκεύη ἐλέους werden die in der Endzeit sich bekehrenden Israeliten sein (s. oben S. 459 ff. zu 9, 22—29). Im Lichte dieser Erwartung sollen das jetzt noch verstockte Israel auch die Heidenchristen betrachten, welchen gesagt wird (27): „Nach Maßgabe des Ev sind sie Feinde um euretwillen, nach der Erwählung aber Geliebte um der Väter willen". Da ἐχθρός kein passiver, sondern überall ein aktiver Begriff ist, ist auch nicht gesagt, daß die ungläubigen Juden der Gegenwart von Gott oder von Pl gehaßt werden oder von den Heidenchristen gehaßt werden sollen,[73] sondern daß sie, wenn man sie am Maßstab des Ev mißt und sie unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Ev betrachtet, ihrerseits Feinde Gottes und seiner höchsten Heilsoffenbarung, Hinderer der Ausbreitung des Ev, Lästerer und Verfolger der Boten und Bekenner des Ev sind (cf z. B. 1 Th 2, 14—16). Nichtsdestoweniger sind sie, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Erwählung des Volks, dem sie entsprossen sind, betrachtet, immer noch ein Gegenstand der sie suchenden Liebe Gottes (10, 21) und daher auch für die Christen, nicht nur die jüdisch geborenen wie Pl, sondern auch für die recht gesinnten Heidenchristen. Indem ἐχθροί eines Objektsgenitivs wie θεοῦ oder ἡμῶν und ebenso ἀγαπητοί eines Subjektsgenitivs ermangelt, ist der Leser veranlaßt, die zu beiden Begriffen erforderlichen Näherbestimmungen in der angegebenen umfassenden Weise zu ergänzen. Was es aber bedeuten soll, daß die ungläubigen Juden um der Heidenchristen willen Feinde sind, ergibt sich aus 11, 11 f. 15. 19. 25. Gott selbst hat die Mehrheit des jüdischen Volks unempfindlich gemacht gegen das Ev und dadurch in seiner Feindschaft gegen Gott bestärkt, damit die Darbietung des Heils an die Heiden nicht erst nach Vollendung der Geschichte Israels, sondern schon jetzt, während

---

vertraut zeigt 1 Th 5, 8 f.; Eph 6, 14. 17, ohne daß eine Vermittlung durch Sap 5, 15—20 wahrscheinlich zu machen wäre.

[72]) Jer 31, 31. 34b; 33, 8 (Hb 8, 8. 12); Jes 43, 24 f.

[73]) S. oben S. 258 A 23 zu 5, 10. Daß Gott seine Feinde nicht ebenso wie seine Liebhaber behandelt, ist selbstverständlich, aber durch ἐχθροί nicht ausgedrückt, und daß Gott von feindseliger Gesinnung gegen sie erfüllt sei, ist durch das folgende ἀγαπητοί ausgeschlossen und unverträglich nicht nur mit den auf das ungläubige Israel bezüglichen Sätzen 10, 21; 11, 11, sondern auch mit der Grundanschauung des Pl von der Versöhnung und Erlösung als einem Beweis der Feindesliebe Gottes 5, 5—10. Der Zorn Gottes über alle Sünde und Sünder schließt diese Liebe nicht aus, obwohl er die seine Gnade endgiltig Verschmähenden einem von der Liebe Gottes und vom Leben ausschließenden Gericht zuführt.

der Zeit der Verhärtung Israels in Angriff genommen und ausgeführt werde. Das dem δι' ὑμᾶς entsprechende διὰ τοὺς πατέρας (cf 15, 8) schützt das κατὰ τὴν ἐκλογήν gegen die Mißdeutung, als ob damit eine Erwählung von Individuen, sei es wegen ihrer persönlichen Vorzüglichkeit, sei es wegen eines auf einzelne Personen bezüglichen Beschlusses Gottes, gemeint sei. Gemeint ist vielmehr die in der Erwählung und Berufung Abrahams, Isaaks und Jakobs zu Stammvätern Israels (4, 13—21; 9, 7—13) enthaltene Erwählung und Berufung dieses Volkes zum Volke Gottes (Jes 41, 8 f.; 44, 1 f.). Hieran haben auch die jetzt in Unglauben verhärteten Juden noch einen gewissen Anteil (s. oben S. 514 zu 11, 16). Weil hier ἐκλογή sachlich mit κλῆσις zusammenfällt,[74]) kann zur Bestätigung von v. 28^b der Satz dienen (29): „Denn nicht Gegenstand der Reue sind die Gnadengeschenke (9, 4) und die Berufung (9, 11) Gottes". Sprüche wie Gen 6, 6; 1 Sam 15, 11 hindern den Apostel nicht dies auszusprechen, wo es sich um den der Existenz Israels vorangehenden, dessen gesamte Geschichte überwaltenden, den Abfall ganzer Generationen und die dadurch veranlaßten Gerichte überdauernden Gedanken und Ratschluß Gottes handelt cf 11, 1 f. Auch der gegenwärtige hartnäckige Unglaube des größten Teils der Juden gibt kein Recht zu der Meinung, daß dieses Volk für immer um seinen Beruf, Gottes Volk zu sein, gekommen sei. Dies wird den Heidenchristen noch einmal (cf v. 20—24) durch eine Vergleichung mit dem, was sie selbst erlebt haben, zum Bewußtsein gebracht (30 f.): „Denn wie ihr einst Gotte ungehorsam waret, jetzt aber in folge des Ungehorsams dieser Erbarmung gefunden habt (cf v. 12. 15), so wurden auch diese ungehorsam, damit durch das euch widerfahrene Erbarmen[75]) auch sie Erbarmung erfahren".[76]) Inwiefern die Begnadigung der

---

[74]) S. oben S. 515 zu v. 16. Daß hier ἐκλογή nicht wie 11, 7 als abstractum pro concreto gemeint ist, sondern wie 9, 11; 11, 5; 1 Th 1, 4; 2 Pt 1, 10 die Tat der Erwählung bedeutet, folgt erstens aus der Verbindung mit κατά, zweitens daraus, daß hier von den ungläubigen Juden die Rede ist, welche zu der ἐκλογή im Sinn von 11, 7 einen ausschließenden Gegensatz bilden.

[75]) τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει kann nicht zu ἠπείθησαν gehören; denn es müßte dann heißen „zum besten eurer Begnadigung", was einen schiefen Gegensatz zu dem ganz anders gemeinten τῇ τούτων ἀπειθείᾳ bilden würde, auch eine recht dunkle Ausdrucksweise wäre und einen unerträglichen Gedanken ergeben würde, da ἠπείθησαν an sich noch keine zweckvolle Fügung Gottes, sondern ein jeder Beziehung auf die Heiden ermangelndes Verhalten der Juden bezeichnet. Es gehören die Worte also in den Satz mit ἵνα. Cf Bd IV, 474 A 73.

[76]) ℵBD* Kopt haben ein νῦν vor ἐλεηθῶσιν, also ein drittes in v. 30—31. Daß es von den Korrektoren des D als störend getilgt wurde, und daß das analoge schwach bezeugte ὕστερον wie eine durch dieselbe Erwägung veranlaßte Emendation aussieht, scheint die Bezeugung zu verstärken. Sachlich ist aber unmöglich, daß die der Zukunft vorbehaltene

Heiden ein Mittel werden kann, die Begnadigung auch Israels herbeizuführen. ist aus 11, 11 cf 10, 19; 11, 14 ersichtlich. Die Erfolge des Ev unter den Heiden sollen und werden schließlich auch Israel anreizen, das Heil zu ergreifen. Daß aber der hartnäckige Unglaube des jüdischen Volkes einem nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel heilsamen Zwecke diene, bestätigt der Satz (32): „Denn eingeschlossen hat Gott sie in ihrer Gesamtheit in den Ungehorsam, damit er sich ihrer in ihrer Gesamtheit erbarme". Da *τοὺς πάντας* nicht wie artikelloses *πάντας* alle ohne Unterschied, sondern eine durch den Zusammenhang der Rede bestimmte Vielheit als ein Ganzes bezeichnet, [77]) kann der Satz schon darum nicht von Heiden und Juden ohne Unterschied, oder von allen Menschen ohne Ausnahme gemeint sein. Von diesen könnte ja auch nicht gesagt werden, daß Gott sie dem Unglauben als einem sie gefangen haltenden, ihnen das Entrinnen unmöglich machenden Zustand überantwortet habe. [78]) Dies gilt doch jedenfalls nicht von den Juden und den Heiden, welche dem Ev, sobald es ihnen verkündigt wurde, im Glauben gehorsam wurden; denn ihre *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* ist das gerade Gegenteil der hier gemeinten *ἀπείθεια* d. h. des Unglaubens gegenüber dem Ev. [79]) Der Satz paßt auch nicht auf die gottlosen Menschen, welche Gott zur Strafe für ihre Verkennung und Verachtung Gottes an unwürdige Leidenschaften dahingegeben hat (1, 24. 26. 28). Denn diese Entartung des sittlichen Lebens ist etwas ganz anderes als der Unglaube. Es bleibt also als Objekt des *συνέκλεισεν* nur die dem Ev gegenüber ungläubig gebliebene Mehrheit des jüdischen Volks übrig, von deren *ἀπειθεῖν* und *ἀπείθεια* eben erst v. 30

Begnadigung des jüd. Volkes ebenso durch *νῦν* der Gegenwart zugewiesen sein sollte, wie unmittelbar vorher sein Unglaube. Ob es ein an *αὐτοί* angeschlossenes enklitisches, mit *οὖν* synonymes *νύν* sein könnte, wie *σύ νυν* Herodot 1, 124; 4, 97; 3, 122? Übrigens ist der Text ohne dieses *νῦν* im Orient und Occident stark und frühzeitig genug bezeugt, und wenn nicht D* es enthielte, würde es unbedingt als eine bloß ägyptische LA zu beurteilen und verurteilen sein, welche Orig. nach Text und Auslegung bei Rufin p. 272 ff. noch nicht gekannt zu haben scheint. Auf eine alte Verwirrung weist auch, daß statt des ersten *νῦν* v. 30 B *ὕστερον* hat, und daß das zweite v. 31ᵃ in einigen Min fehlt.

[77]) Cf 1 Kr 10, 17; 2 Kr 5, 14, auch Phl 2, 21 (nach v. 20 die Gesamtheit der Gehilfen des Pl im Gegensatz zu dem einen Timotheus).

[78]) *συγκλείειν* = הִסְגִּיר mit בְּיַד Ps 31, 9, mit לְ Ps 78, 50, für beides auch *παραδιδόναι* 1 Sam 23, 12; Ps 78, 48, für dasselbe mit אֶל Deut 23, 16. Cf auch Bd IX², 181 A 48. 49 zu Gl 3, 22, wo übrigens ein ganz anderer Gedanke vorliegt. Aus Erinnerung an diese Stelle wird die alte v. l. *τὰ πάντα* (D*) oder *πάντα* (G, Iren. gr. I, 10, 3; ebendort u. III, 20, 2 lat. *omnia*, ebenso dg Vulg) statt des ersten *τοὺς πάντας* entstanden sein.

[79]) Cf für *ὑπακοή, ὑπακούειν* in diesem Sinn 1, 5; 6, 17; 10, 16; 16, 19. 26 und zu *ἀπείθεια, ἀπειθεῖν* im Sinn von *ἀπιστία, ἀπιστεῖν* 10, 21; 11, 30. 31; 15, 31; Eph 2, 20; 5, 6; AG 14, 2; 1 Pt 2, 7 f.; Jo 3, 36.

und 31 gesagt war, cf 10, 21; 15, 31. Daß Gott sie dem Unglauben überantwortet, ihnen das Gläubigwerden unmöglich gemacht hat, ist nichts anderes als die *πώρωσις ἀπὸ μέρους* von 11, 7. 25. Daß dies nicht von allen Juden gelte, brauchte Pl angesichts der offenkundigen Tatsache, daß noch immer einzelne Juden sich bekehren ließen, und nach der Erinnerung in 11, 1—5 hier nicht noch einmal ausdrücklich zu versicheren; er sagt aber doch mit *τοὺς πάντας,* daß es sich um die jüdische Volksgemeinde als solche handelt. Durch ihre von Gott über sie verhängte Verhärtung, durch den Unglauben, in welchem Gott sie gleichsam gefangen hält, also gerade durch den zu einer nationalen Sache gewordenen Gegensatz gegen das Ev wird die jüdische Nation als solche konservirt, während sie ohnedies unter den Völkern sich verloren hätte, wie es in der Tat bald genug dem an Christus gläubig gewordenen Bruchteil der Nation ergangen ist.[80]) Dadurch aber ist die Möglichkeit geschaffen, daß das jüdische Volk noch einmal als Volk — denn dies heißt *οἱ πάντες* sogut wie *πᾶς Ἰσραήλ* — Gottes Erbarmen erfahre, wie es nach dem Glauben des Pl d. h. nach der Weissagung Jesu und der alten Propheten Gottes Absicht ist, also zweifellos geschehen wird.

Hiemit hat sein Ende erreicht, was 9, 1 begonnen hat; damit ist aber auch der Ausführung des Themas von 1, 16. 17 in 1. 18—8, 39 die Ergänzung hinzugefügt, deren sie bedurfte, um für eine ihrem Grundstock und ihrer Mehrheit nach aus dem Judentum hervorgegangene Gemeinde wie die römische unanstößig und befriedigend zu sein. Da Pl etwas weiteres, was in annähernd gleich inniger Beziehung zu jenem Thema stünde, nicht folgen läßt, so wird er in der Empfindung, das schwerste Stück der Aufgabe, die er sich in diesem Brief gestellt hatte, erledigt zu haben und somit im Rückblick auf alles seit 1, 16 Geschriebene in den Ausruf der Bewunderung ausgebrochen sein, mit welchem er den ersten Hauptteil des Briefs schließt v. 33—36. Doch ist nicht zu verkennen, daß das, was er an Gott preist, ganz besonders bei der in c. 9—11 vorgetragenen Betrachtung der verschlungenen Wege, auf welchen Gott sein Volk Israel, damit aber auch die ganze Menschheit zum Ziel der Vollendung führt, zu Tage getreten ist. „O Tiefe an Reichtum und Weisheit und Erkenntnis Gottes“ ruft er zuerst. Ist an der Echtheit von *καί* vor *σοφίας* nicht zu zweifeln,[81]) so ist auch *πλούτου* ebenso wie die gleichfalls von *βάθος* abhängigen folgenden Genitive ein in sich voll-

---

[80]) Wesentlich die gleiche Anschauung von der *πώρωσις* Israels vertritt der Ev Johannes (12, 37—43 Bd IV, 514—520), ohne sie jedoch mit der Hoffnung auf eine Bekehrung Gesamtisraels in Beziehung zu setzen.

[81]) Fehlt fast nur bei occid. Zeugen, bei diesen allerdings früh und häufig.

ständiger Begriff. Bezeichnet πλοῦτος an sich nur die Menge der Güter, die einer besitzt, so sind doch hier, wo es sich nicht um das Wesen Gottes an sich, sondern um sein Verhältnis und Verhalten zur Welt, um seine Weltregierung und Geschichtsleitung handelt, die Güter, welche seinen Reichtum ausmachen, nicht als Besitztümer gedacht, die für ihn selbst jeden Mangel ausschließen (cf 2 Kr 8, 9; Ap 2, 9; 3, 17), auch nicht als Güter, von denen er anderen mitteilt (Phl 4, 19; Rm 2, 4; 10, 12), sondern als Mittel, die er zur Erreichung seiner Zwecke verwendet. Deren hat er in sich selbst eine unerschöpfliche Fülle.[82]) Ebenso abgrundmäßig tief ist auch Gottes Weisheit d. h. die Fähigkeit und Fertigkeit, die ihm zur Verfügung stehenden Mittel zweckmäßig anzuwenden, und seine Erkenntnis d. h. seine vollkommene Einsicht in das Wesen der Personen, Dinge und Verhältnisse, durch deren Ineinandergreifen die Geschichte sich bildet. Wenn der im Grund des Glaubens mit Pl einige Leser an diesem Ruhepunkt des Briefs einen Augenblick voller Bewunderung der Fülle von Erkenntnis, Weisheit und Darstellungsmittel, welche der Ap. in c. 1—11 entfaltet hat, stille stehen mag, so ist doch seine eigene Empfindung, wie schon das Wort βάθος andeutet, eher die gegenteilige; denn die unerschöpfliche Tiefe Gottes ist auch für die Erkenntnis unergründlich. Deutlicher sagt dies der zweite Ausruf (33^{b}): „Wie unerforschlich sind seine Rechtsentscheidungen und unausspürbar seine Wege“! Der mit Gottes Geist begabte Mensch geht wohl forschend (1 Kr 2, 10; 1 Pt 1, 11) den Entscheidungen Gottes nach und sucht die Wege, auf welchen Gott sie verwirklicht, aufzuspüren; aber zum Ende kommt er damit niemals. Dies wäre nur möglich, wenn der Mensch entweder einen Einblick in Gottes erkennendes Wesen selbst gewonnen hätte, oder als Mitberater an Gottes Entschließungen beteiligt gewesen wäre, oder endlich, wenn er Gotte etwas im voraus gegeben und geleistet hätte, so daß er darnach bemessen könnte, was Gott ihm in Erwiderung davon zu leisten habe. Diese drei denkbaren, aber niemals wirklichen Möglichkeiten drücken die drei Fragen in v. 34—35 aus. Die beiden ersten sind aus Jes 40, 13 entnommen,[83]) die dritte aus Hiob 41, 3.[84]) Daß auf alle drei Fragen keine andere

[82]) Das Gegenteil 2 Kr 8, 2 ἡ κατὰ βάθος πτωχεία. Die Ungründlichkeit bezeichnet βάθος auch 1 Kr 2, 10; Ap 2, 24.

[83]) Nach LXX, wo jedoch καί vor dem zweiten τίς. Bei Anführung derselben Stelle 1 Kr 2, 16 läßt Pl die zweite Frage fort, nimmt aber das hierauf folgende ὃς συμβιβάσει αὐτόν mit auf. Der Gedanke der zweiten Frage kehrt Jes 40, 14 nach dem hebr. und griech. Text in veränderter Form wieder.

[84]) Während in LXX weder an dieser Stelle noch, abgesehen von einem aus Rm 11, 35 entlehnten Zusatz zu Jes 40, 14 in einigen Hss der LXX wie א*A, irgendwo sonst etwas mit dem Citat des Pl auch nur ähn-

Antwort gegeben werden kann, als die, welche schon in den Fragen selbst liegt, daß nämlich kein Mensch und überhaupt kein Wesen außer Gott Gottes Sinn erkannt hat oder sein Berater gewesen oder mit seinem Tun Gotte zuvorgekommen sei, (34. 35), und daß eben darum eine erschöpfende Erkenntnis der Ratschlüsse uud Taten Gottes dem Menschen unmöglich sei (33), begründet der Satz (36): „weil die Gesamtheit der Dinge von, durch und zu Gott hin ist“ d. h. an Gott ihren Ursprung, durch ihn ihre dauernde Existenz und in ihm das Ziel ihrer Bewegung hat. Die ihrer Schranken demütig bewußte Betrachtung der Wege, auf welchen Gott die Entwicklung der Welt ihrem Ziele zuführt, endet in der Lobpreisung Gottes.

Zweiter Hauptteil: Die Gestaltung des christlichen Lebens auf grund des Glaubens an das Evangelium 12, 1—15, 13.

Nachdem die Verständigung über das 1, 16^{b} — 17 kurz beschriebene Wesen des Ev, welche schon 5, 11 zu einem gewissen Abschluß gekommen war, dann aber in den beiden folgenden Abschnitten 5, 12—8, 39 und 9, 1—11, 32 durch weitere Ausführungen, welche dem Ap. in Anbetracht der Eigenart der römischen Gemeinde unentbehrlich schienen, ergänzt wurde, in einem Ausruf anbetender Bewunderung und Lobpreisung Gottes (11, 33—36) ausgeklungen ist, geht Pl wie in anderen Briefen mit einem *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς* [1]) zu einer in ihrem Anfang das ganze christliche Leben umfassenden, dann aber auf einzelne für die römischen Christen besonders wichtige Lebensgebiete ausführlicher eingehenden Ermahnung zu christlicher Lebensführung über. Auch damit will er ebenso-

liches sich findet, entspricht das Citat dem masor. Text מי הקדימני ואשלם, was dort als Selbstaussage Gottes steht, von Pl aber seinem Zusammenhang entsprechend in 3. Person gesetzt ist. Übrigens cf besonders Hofm., der auch z. St wie im Schriftbeweis I^2, 202 mit Recht die schon bei Orig. gewagte Deutung von Rm 11, 36 auf die Personen der Trinität ablehnt, welche besonders an dem *εἰς αὐτόν* scheitert.

[1]) Eph 4, 1 wie hier. hinter Doxologie und Amen; 1 Th 4, 1 *λοιπὸν οὖν* hinter Votum mit Amen. Nur *τὸ λοιπόν* 2 Th 3, 1 cf 2 Kr 13, 11; Phl 4, 8; *ὥστε* 1 Kr 15, 58; Phl 4, 1. In Kl 3, 1 wird die auf die wichtigsten Lebensgebiete im einzelnen eingehende Paraklese (3, 1—4, 6) durch ein auf Grundgedanken des ersten Hauptteils (z. B. 1, 12 f.; 2, 11—13) zurückgreifendes *εἰ οὖν κτλ.* eingeleitet.

wenig, wie mit der theoretischen Verständigung, die den Inhalt des ersten Hauptteils ausmacht, bis zu seiner Ankunft in Rom warten, welche wohl ein Gegenstand seiner Sehnsucht, seiner Hoffnung und seines Gebetes ist, von der er aber nicht weiß, ob und wann und unter welchen Umständen es dazu kommen wird (1, 10—13). Obwohl es im bisherigen Verlauf des Briefes nicht an Hinweisen auf die ethischen Konsequenzen des christlichen Glaubens gefehlt hat, an einzelnen Stellen die Leser auch geradezu aufgefordert wurden, diese Konsequenzen im Denken und Leben zu ziehen (6, 12f. 19; 8, 12f.), ist es doch nicht zufällig, daß das dem Pl so überaus geläufige *παρακαλεῖν* [2]) hier im Rm zum ersten Mal eintritt. Es wirkt wie eine Überschrift des zweiten Hauptteils. Während die gelegentlichen ethischen Forderungen und Aufforderungen in dem bisherigen Verlauf des Briefs durchaus im Dienst der theoretischen Verständigung über das Wesen des Ev und damit des Christenglaubens standen und daher sehr allgemeiner Natur waren, geht der Ap. nunmehr zu einer paränetischen Beschreibung der dem recht verstandenen Ev entsprechenden Gestaltung des christlichen Lebens in seinen mannigfaltigen Beziehungen über. So wenig wie der erste Hauptteil einer gemeingiltigen Glaubenslehre gleicht, ebensowenig der zweite einer christlichen Sittenlehre, sondern ist wie jener bis ins einzelne durch die Rücksicht auf die Besonderheit der römischen Gemeinde und das noch erst herzustellende Verhältnis des Pl zu ihr bestimmt. Es gilt dies von dem paränetischen Teil des Rm in noch höherem Grade, als von den paränetischen Abschnitten des Eph (4, 1—6, 20) und des Kl (3, 1—4, 6), welche gleichfalls für christliche Kreise geschrieben sind, mit welchen Pl, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, bis dahin noch nicht in direkte persönliche Verbindung gekommen war.

Wenn schon der Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes 11, 33—36 über den Inhalt des letzten vorangehenden Abschnitts 9, 1—11, 32 hinausgriff und als feierlicher Abschluß des ganzen ersten Hauptteils aufzufassen war, so ist es vollends verlorene Mühe, die jetzt beginnende Ermahnung wegen der Anknüpfung durch *οὖν* (s. A 1) als eine Folgerung aus der Erörterung über Israels gegenwärtigen Unglauben und zukünftige Wiederannahme, oder gar aus irgend einem der Sätze in 11, 33—36, anstatt aus dem ganzen bisherigen Inhalt des Briefes deuten zu wollen. Eine engere Verbindung gerade mit der letzten Erörterung 11, 13—32 ist gleich zu Anfang der Ermahnung geradezu ausgeschlossen. Während nämlich Pl sich dort beharrlich an die geborenen Heiden in der röm. Gemeinde gewandt und diese gelegentlich auch als

[2]) Das Verb 54 mal, *παράκλησις* 20 mal, meist im Sinn von „ermahnen", aber auch allgemeiner „zureden, ermuntern", auch „trösten" und „bitten"

Brüder angeredet hatte 11, 25, gilt das ἀδελφοί 12, 1 offenbar nicht diesen im Unterschied von den jüdischen Christen Roms, sondern allen dortigen Christen. Dies ergibt sich schon daraus, daß die an die Spitze gestellten allgemeinen Ermahnungen (v. 1—2) mindestens ebensosehr auf jüdische als auf heidnische Christen passen. Vollends deutlich wird dies durch v. 3, wo Pl beim Übergang zu spezielleren Ermahnungen, also gerade da, wo man eher noch eine Teilung als eine Erweiterung des Kreises der Angeredeten erwarten könnte, ausdrücklich bemerkt, daß sein mahnendes Wort jedem einzelnen Gliede der Gemeinde oder, genauer ausgedrückt, allen in Rom lebenden Christen ohne Unterschied gelte.[3]) Daß er, zwar nicht schon v. 1, aber doch alsbald in v. 3 den Sinn der in v. 1 gebrauchten Anrede ἀδελφοί so näher bestimmt, während er eine solche Näherbestimmung 1, 13; 7, 1. 4: 8, 12; 10, 1 für unnötig gehalten hatte (cf auch 15, 14. 30; 16, 17), findet nur darin seine natürliche Erklärung, daß er sich in 11, 13—32 ausschließlich mit der heidenchristlichen Minderheit beschäftigt und diese 11, 25 als Brüder angeredet hatte. Im Unterschied von dieser vorübergehenden und nur einmal im ganzen Rm eingetretenen Beschränkung der Anrede auf einen Teil der Gemeinde will alles Folgende wieder der ganzen Gemeinde gesagt sein, und im Gegensatz zu den nur an die heidenchristliche Minderheit gerichteten Belehrungen und Warnungen in dem unmittelbar vorangehenden Abschnitt 11, 13—32 war es ein stilistisches Bedürfnis, eigens zu sagen, daß die nun folgenden Ermahnungen allen Christen in Rom, den geborenen Juden wie den geborenen Heiden, den vielen dem Ap. persönlich Unbekannten, wie seinen wenigen Freunden und Bekannten in Rom zugedacht seien.[4]) Sie alle sieht er als seine Brüder an und sie alle sollen seine brüderliche Ermahnung sich gesagt sein lassen. Indem er seine Ermahnung durch das mitleidige Erbarmen Gottes[5]) vermittelt sein läßt, um ihr dadurch

---

[3]) Cf oben S. 55 zu πᾶσιν und πάντων 1, 7. 8, auch 15, 33; 16, 24. Es ist aber παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν nicht ganz = πᾶσιν ὑμῖν, sondern gibt die räumliche Vorstellung des Leserkreises (Rm 1, 12; 1 Kr 1, 10f.; 2, 2; 6, 5; 11, 18. 30) oder auch geradezu des Orts, wo die Angeredeten sich aufhalten (Rm 1, 12. 15 oben S 62f. 68; 2 Kr 1, 19; Kl 1, 6; 1 Pt 5, 2).

[4]) Auch hierin findet die Annahme, daß 12, 1—15, 7 ursprünglich einem anderen und zwar späteren Brief des Pl, sei es an die Römer oder an die Epheser angehöre (cf Einl I³, 299f. A 25), als c. 1—11, ihre Widerlegung.

[5]) οἰκτιρμοί = רַחֲמִים 2 Sam 24, 14; Ps 25, 6; 51, 3; Jes 63, 15 etc. (selten dafür ἔλεος z. B. Deut 13, 18), regelmäßig von dem Mitgefühl Gottes mit dem Menschen in seiner Hilfsbedürftigkeit oder Strafwürdigkeit, so auch 2 Kr 1, 3 ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν, Jk 5, 11 οἰκτίρμων, doch Phl 2, 1; Kl 3, 12 auch von der gleichen Gesinnung des Menschen gegen den Menschen cf Lc 6, 36; Dan 4, 24 Theod. ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων = LXX ἐν ἐλεημοσύναις.

den Ton und das Gewicht einer Beschwörung zu geben,[6]) erinnert er nicht sowohl an die erlösende Gnade Gottes, welche alle Christen erfahren haben, als an die auch bei dem Christen noch andauernde sittliche Schwachheit, deren Bewußtsein ihn einerseits nach Erfahrung der Barmherzigkeit und Hilfe Gottes allezeit verlangend macht, andrerseits aber auch mahnt und verpflichtet, die leibliche Seite des Lebens, an welcher jene Schwachheit ihre stärkste Stütze hat, in Zucht zu halten und in den Kreis der Selbstheiligung zu ziehen. Es sind die Gedanken von 6, 19—23 (cf 6, 6; 8, 12f.), welche hier wieder auftauchen. Es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, daß in dem dortigen Zusammenhang (6, 13. 23) mit *παριστάναι τὰ μέλη τῷ θεῷ* die Vorstellung der Bereitstellung des Leibes für den Kampf in dem Kriege zwischen Gott und der Sünde sich verbindet, hier dagegen die Leser ermahnt werden, ihre Leiber als ein Opfer darzustellen und eben damit an Gott hinzugeben (s. A 7). Denn wie dort das Bild vom Kriegsdienst durchaus nicht festgehalten wurde, sondern mit dem des Sklavendienstes abwechselte (s. oben S. 311. 315f. 326), so liegt auch hier nicht ein deutlich ausgeführtes und streng durchgeführtes Bild einer Opferhandlung vor. Weder an das Bringen des Opfertiers zum Heiligtum (Lev 1, 3; 16, 7), noch an die Schlachtung zur Seite des Altars (Lev 1, 11), noch an die Sprengung des Bluts an den Altar oder das Verbrennen der dazu bestimmten Teile des Opfers auf dem Altar werden wir durch *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν* erinnert,[7]) und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Verhalten

[6]) Die Konstr. von *παρακαλεῖν* mit *διά* c. Gen., hier wie Rm 15, 30; 1 Kr 1, 10; 2 Kr 10, 1 (textkritisch unsicher 2 Th 3, 12, schwierig und strittig 2 Tm 2, 2 s. Wohlenberg Bd XIII, 277), jedenfalls anders gemeint als *λέγειν διά τινος* Rm 12, 3 u. dgl., findet sich weder in LXX, noch in der klass. Literatur, wo etwa *πρός* c. Gen. ähnlich gebraucht wird (Kühner-Gerth I, 517), hat auch keine Analogie an den verschiedenen Konstruktionen von *ὀμνύναι* u. dgl. Sollte ein Latinismus vorliegen? cf *per Deos* bei *oro, obsecro, precor, juro*, auch *par l'amour de Dieu* und *per amore di Dio*.

[7]) LXX gebraucht *παριστάναι* in bezug auf keine dieser Handlungen. — Wie Kl 1, 28; 2 Kr 4, 14; AG 23, 24 entbehrt *παριστάναι* auch hier des persönlichen Dativobjekts oder einer entsprechenden Präpositionalverbindung (Kl 1, 22). Es bedarf einer solchen Näherbestimmung nicht, da schon *θυσίαν* die Bestimmung für Gott ausdrückt. Denn nur der Gottheit bringt man Opfer dar. Auch wenn man *τῷ θεῷ* hinter statt vor *εὐάρεστον* liest, ist die Verbindung dieses Dativs mit *παριστ.* recht unwahrscheinlich; denn die Gebräuchlichkeit der Verbindung von *εὐάρεστος* mit folgendem *τῷ θεῷ* oder *κυρίῳ* (Rm 14, 18; Eph 5, 10; Phl 4, 18 [auch vom Opfer]; 2 Kr 5, 9; Sap 4, 10, ebenso *εὐαρεστεῖν* und 1 Pt 2, 5 *εὐπρόσδεκτος*) mußte jedem Leser dieselbe auch hier aufdrängen, was nur durch Voranstellung von *τῷ θεῷ* vor *θυσίαν* oder vor *τὰ σώματα* verhütet werden konnte. Bei der LA *τῷ θεῷ εὐάρεστον* (ℵ*AP, manche Lat wie Specul. 628, 5, Abstr Vulg), welche durch die Beispiellosigkeit dieser Wortfolge im NT (s. vorhin) sich empfiehlt, ist *τῷ θεῷ* gleichwohl mit *εὐάρεστον*, nicht mit *ἁγίαν* zu verbinden

der Christen, welches Pl meint, in allen diesen Beziehungen weder den jüdischen noch den heidnischen Opferhandlungen gleicht. Der einzige Vergleichungspunkt liegt in der Hingabe eines Besitzstückes an Gott als einem Ausdruck der Verehrung Gottes und in der eben damit gegebenen Weihe oder Heiligung des natürlichen Gutes, das der Mensch als Opfer darbringt. In allen übrigen Beziehungen bildet diese *θυσία* einen Gegensatz zu jedem in eigentlicher, unbildlicher Rede so genannten Opferkultus. Nur bei diesem uneigentlichen Opfer ist der Opfernde Priester und Opfer zugleich. Der Christ, welcher sein leibliches Leben zu einem Ausdruck seiner Verehrung Gottes gestaltet, bringt nicht irgend ein von ihm verschiedenes Besitzstück Gotte als Gabe dar, sondern den zu seinem eigenen Selbst gehörigen Leib und sein ganzes leiblich bedingtes und vermitteltes Leben, und. sofern die Hingabe desselben als Opfer an Gott nicht ein Tun des Leibes selbst, sondern Betätigung eines den natürlichen Regungen des Leibes entgegengesetzten Willens (cf 8, 13; Gl 5, 16) ist, auch seinen Willen, kurz seine ganze Person. Aus dem Gegensatz zu einem anderen, in unbildlicher Rede so genannten Opferkultus sind auch die zu *θυσίαν* hinzutretenden Attribute zu verstehen; und vollends die den Schluß des Satzes bildende Apposition (*τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*) spricht diesen Gegensatz unzweideutig aus. Während die Opfertiere, welche die Juden ihrem Gott und die Heiden ihren Göttern darbringen, erst durch ihre Schlachtung zu Opfern werden,[8]) bleibt der Leib, welchen der Christ durch einen Lebenswandel, welcher seine Verehrung Gottes zum Ausdruck bringt und zur Verherrlichung Gottes dient (1 Kr 6, 20), als ein Opfer darstellt, bei und in dieser Opferhandlung l e b e n d i g; ja, er gewinnt an der Heiligung, die ihm dadurch widerfährt, eine Bürgschaft seiner dereinstigen völligen Belebung durch die Auferstehung.[9]) Dieses l e b e n d i g e Opfer ist auch ein wahrhaft h e i l i g e s, nämlich nicht nur, wie alle vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer heilig in dem Sinn, daß es aus der Masse des Profanen ausgesondert und für Gott bestimmt ist, sondern auch im Sinn einer, dieser Bestimmung entsprechenden, tatsächlichen, wenn auch im diesseitigen Leben nie vollkommenen, sittlichen Beschaffenheit. Eben damit ist auch gegeben, daß dieses Opfer, sofern es überhaupt dargebracht wird, jederzeit G o t t e w o h l g e f ä l l i g ist. Hat Pl selbst die ungewöhnliche Wortstellung

---

sein; denn letzteres wäre zwar sprachlich unanstößig (Lev 21, 6f.; Num 6, 8; Lc 2, 23), aber doch unwahrscheinlich, da die Gottgeweihtheit bereits hinreichend durch *θυσίαν* ausgedrückt ist.

[8]) *θύειν* wie זָבַח heißt ebensowohl schlachten wie opfern, und im vergossenen Blut der geschlachteten Tiere liegt die Sühnkraft der Opfer Lev 17, 11.

[9]) Rm 6, 22f.; 8, 10—13; 1 Kr 6, 13—20; Hb 12, 14.

τῷ θεῷ εὐάρεστον gewählt, so wird er damit auch einen Gegesatz zu anderen Opfern ausgedrückt haben wollen, welche Menschen gefallen mögen, aber nicht Gotte. Dies gilt auch von den im mos. Gesetz vorgeschriebenen Opfern, wenn sie nicht in frommer Gesinnung dargebracht werden.[10]) Dagegen das Opfer, als welches der Christ seinen Leib durch heiligen Lebenswandel darstellt, kann kein Gottloser und kein Heuchler bringen. Es findet daher, wie unvollkommen es sein mag, stets das Wohlgefallen des barmherzigen Gottes, der mit der menschlichen Schwachheit Mitleid hat. Ein Opferkultus im gemeinen Sinn des Wortes ist die hiemit gekennzeichnete Lebensführung des Christen nicht, aber es ist der entsprechende Ausdruck der Idee des Opferkultus, und es ist der den Christen eigentümliche Kultus. Dies beides sagt die abschließende Satzapposition [11]) *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν,* statt deren ebensogut ein Relativsatz stehen könnte (cf Phl 1, 28), und welche zu übersetzen ist: „und dies (d. h. die Darstellung eurer Leiber als Opfer) ist (oder soll sein) euer geistiger Kultus“. Für die am Äußeren haftende Betrachtung erscheint der heilige Wandel der Christen nicht als ein Kultus, entspricht aber, weil er eine beharrliche Hingabe der Person an Gott ist, der Idee eines solchen viel vollkommener als irgend ein anderer Kultus, insbesondere jeder Opferkultus,[12]) und gerade dieser nur in uneigentlichem Sinn so zu nennende Kultus ist der den Christen zustehende und für sie un-

---

[10]) Jes 1, 11—15; Hosea 6, 6 (Mt 9, 13; 12, 7); Amos 5, 21 f.; Micha 6, 6—8; Jer 6, 20; 14, 12; Ps 40, 7; 51, 18.

[11]) Cf Kühner-Gerth I, 284. Daß hier weder eine Apposition zu *θυσίαν* = *τὰ σώματα,* noch ein zweites Objekt zu *παραστῆσαι,* sondern eine Satzapposition vorliegt, bedurfte kaum eines ausführlichen Beweises wie ihn z. B. Fritzsche geführt hat. Nur an dieser Stelle des NT's steht eine solche unzweideutig im Akkus., sonst überall zweideutige Neutra z. B. Rm 8, 3 vor, 2 Th 1, 5 hinter dem Satz cf Buttmann S. 134.

[12]) *λογικός* (in der Bibel nur hier und 1 Pt 2, 2; im Anschluß an Rm 12, 1 Athenag. suppl. 13 a. E. *δέον ἀναίμακτον θυσίαν τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν,* auch wohl Test. XII patr. Levi 3, 6 vom Kultus der Engel *προσφέροντες τῷ θεῷ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν*) hat nie den Sinn, welchen wir dem Fremdwort logisch opp. unlogisch meistens zu geben pflegen: den Denkgesetzen oder den Regeln der Logik entsprechend, sondern, abgesehen von den Fällen, wo es = *λόγιος* gebraucht wird, entweder dem Wesen des Menschen als eines *ζῶον λογικόν,* eines denkfähigen Wesens, entsprechend (cf Epict. III, 1, 5, so unendlich oft bei Marc. Aurel), oder dem Gebiet des Denkens angehörig, synonym mit *νοερός* opp. *αἰσθητός* (Marc. Aur. VII, 55 cf Porphyr. abstin. II, 45 *νοερὰ θυσία*). So ohne Zweifel 1 Pt 2, 2 (Milch in uneigentlichem Sinn), aber auch hier. Synonym ist *πνευματικός* (*οἶκος, θυσίαι* 1 Pt 2, 5, *πέτρα* 1 Kr 10, 4). Pl aber wird letzteres Wort hier vermieden haben, weil es von einem rein innerlichen Kultus verstanden werden könnte (Rm 1, 9), während es sich doch hier um ein in die Erscheinung tretendes Verhalten handelt, welches nur nicht als Kultus äußerlich erkennbar ist. Man könnte davon sagen: *πνευματικῶς καλεῖται λατρεία* cf Ap 11, 8.

läßliche. Hiernach ist auch klar, im Gegensatz zu welchem anderen Kultus die ganze Charakteristik der spezifisch christlichen *λατρεία* gemeint ist. Selbstverständlich nicht im Gegensatz zum Gebet des einzelnen Christen (Rm 1, 9; Kl 3, 16; Eph 5, 19); denn einerseits ist auch dieses nicht ein Kultus im gemeinen Sinn des Wortes, sondern eine *λογικὴ λατρεία,* und andrerseits findet auch im Gebet eine Hingabe des ganzen Menschen an Gott statt. Auch an den christlichen Gemeindegottesdienst ist nicht zu denken; denn auch in diesem werden nur geistliche, uneigentlich so zu nennende Opfer gebracht.[13]) Ebensowenig kann der heidnische Tempelkultus den Gegensatz bilden, in welchem der christliche Lebenswandel hier beschrieben ist. Denn davon, daß dieser, der Absicht nach den nichtexistirenden Idolen, in Wirklichkeit den bösen Geistern gewidmete Kultus (1 Kr 8, 4—7; 10, 19—21) nicht heilig und Gott wohlgefällig sei, brauchten Christen jener Zeit doch nicht erst erinnert zu werden. Im ganzen Rm findet sich nicht die leiseste Andeutung von einer früheren Beteiligung der Leser an dieser Karikatur der Gottesverehrung oder einer Hinneigung zu ihr, sondern überall nur der Gegensatz des neuen Lebens der Christen zu dem früheren Leben unter dem mos. Gesetz (6, 15—17; 7, 1—6; 8, 2f. 15 cf 2, 28f.; 3, 27f.). Aus diesem Gegensatz ist also auch die Beschreibung des christlichen Lebens als eines geistigen Opferkultus 12, 1 zu verstehen. Es ist ja bekannt genug, daß die Juden der Diaspora durch Sendung von Gaben an den Tempel zu Jerusalem und durch Pilgerzüge aus allen Teilen der Welt an dem Kultus im Centralheiligtum der Nation sich sehr eifrig beteiligten. Dies gilt also auch von der im Judentum aufgewachsenen Mehrheit der römischen Christen während der Zeit vor ihrer Bekehrung. Wenn sie in den prophetischen Büchern (s. A 10) ebenso belesen waren wie im Gesetz (7, 1), konnten sie an dieser Stelle des Rm ebensowenig Anstoß nehmen als an Sätzen wie 2, 29f.; 7, 4—6; 8, 15. Gerade auch der Gedanke, daß die Betätigung der Gottesverehrung in gehorsamer Erfüllung der sittlichen Forderungen Gottes, welche ohne den Dienst des Körpers nicht ausführbar ist, bei Gott mehr gelte, als Opferhandlungen, welche auch der Gottlose und der Heuchler verrichten kann, war für jüdische Christen nichts weniger als neu,[14]) aber auch nicht überflüssig, sondern, wie der Hb zeigt, gerade solchen gegenüber am Platz, da der im Gesetz vorgeschriebene Opferkultus, an welchem die Muttergemeinde bis zur Zerstörung

[13]) 1 Pt 2, 5; nach Hb 13, 15f. Das Lobopfer der Lippen und die Gaben der Mildtätigkeit, cf zu letzterem 1 Kr 16, 2; Just. apol. I, 13, dazu Höfling, Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 23ff. 49.

[14]) Ps 40, 7—9 (v. 7 LXX und Hb 10, 5 *σῶμα* statt *ὠτία* = hebr. אזנים). Ferner 1 Sam 15, 22 und oben A 10.

des Tempels in beträchtlichem Maße sich beteiligte, und welchen auch Pl als den Kultus schlechthin bezeichnet (9, 4 *ἡ λατρεία*), ihre Vorstellungen von einem Gotte wohlgefälligen Kultus beherrschte. In anderer Richtung bewegt sich die in v. 2 folgende Ermahnung, welche nach wahrscheinlicher LA [15]) gleichfalls in Infinitiven ausgedrückt ist, die durch *καί* an *παραστῆσαι* angeschlossen und somit auch von *παρακαλῶ ὑμᾶς* abhängig sind. Pl ermahnt die Leser weiter, „nicht eine mit diesem Weltlauf übereinstimmende Haltung einzunehmen und zu zeigen, sondern sich umzugestalten durch Erneuerung der Gesinnung". Da *σχῆμα* die Figur bezeichnet, welche ein zusammengesetztes Ganzes oder auch eine Gruppe von Gegenständen je nach der verschiedenen oder auch wechselnden Stellung der Teile oder Glieder zu einander bildet, *μορφή* dagegen die mehr oder weniger beharrende Erscheinungsform eines als Einheit vorgestellten Wesens, [16]) so ist unter *συνσχηματίζεσθαι κτλ.* eine Lebenshaltung zu verstehen, durch welche der Mensch sich den in dem gegenwärtigen Weltlauf vorherrschenden Anschauungen und Sitten anpaßt. [17]) Über das reine Gegenteil hiezu, etwa ein *συσχημ. τῷ μέλλοντι* oder *τῷ Χριστῷ*, greift die Forderung des *μεταμορφοῦσθαι κτλ.* in doppelter Weise hinaus; erstens dadurch, daß sie nicht die unter Umständen nur vereinzelte oder wechselnde oder auch nur äußerliche Haltung und Gestaltung des Lebens, sondern den beharrenden Charakter, die das Wesen der

---

[15]) Für die LA *συσχηματίζεσθε . . . μεταμορφοῦσθε* (B*LP, in ℵ u. a. nur ersteres Verb im Imper.) statt des weiter verbreiteten Infin. *-εσθαι, -οῦσθαι* darf man sich nicht so wie Tschd. auf die Versionen berufen, welche wie S¹S³ und die alten Lat *παραστῆσαι* v. 1 durch „daß ihr darstellet" übersetzen, woran sich die Verben in v. 2 ohne Wiederholung der Konjunktion in gleichem Modus anschließen. So z. B. Cypr ad Fort. 8; ep. 76, 3 *ut constituatis . . . nec configuremini*, oder auch g *et ne conformemini*. Der Imper. geht wahrscheinlich auf Orig. zurück, der aber auch *καί* vor *συσχημ.* gestrichen hat (nach cod. Ath. u. 47, welcher letztere am Rand *καί* zusetzt s. Goltz S. 33). So auch d *nolite confortari* (sic!) ohne *et*. Eine Textmischung geben Vulg und Ruf. (wo aber *et* nicht sicher überliefert zu sein scheint) *et nolite conformari*. Die inhaltliche Verschiedenheit von v. 1 u. 2 veranlaßte die Verselbständigung von v. 2, welche durch Ersatz der von *παρακαλῶ* abhängigen Infinitive durch den Imper. und noch gründlicher durch gleichzeitige Tilgung des *καί* bewirkt wurde. Unwahrscheinlich ist dieser Text auch darum, weil die Fortsetzung der Ermahnung in v. 3 gleichfalls die Form des Infin. hat, nachdem durch *λέγω* das *παρακαλῶ* von v. 1 wieder aufgenommen ist.

[16]) Cf Phl 2, 6—8. Dazu Lightfoot, Philipp. (3. ed. 1873) p. 125—131; meine Abh. in Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 257—265; auch P. Ewald Bd XI, 111 ff. — Zu *μεταμορφοῦσθαι* cf 2 Kr 3, 18 und die, die diesseitige ethische und die zukünftige physische Umgestaltung zusammenfassende Anwendung von *σύμμορφος* und *συμμορφίζεσθαι* Rm 8, 29; Phl 2, 10. 21. Dagegen das Simplex Gl 4, 19 ist anders verwendet Bd IX², 222. — Zu *συσχηματίζεσθαι* cf 1 Pt 1, 14.

[17]) Gl 1, 4 (Bd IX², 37 ff.); 1 Kr 1, 20; 3, 18; Eph 2, 2; Lc 16, 8.

Gesinnung ausdrückende Gestalt der Lebensführung betrifft; und zweitens dadurch, daß sie eine abnorme Beschaffenheit der Lebensführung als vorhanden voraussetzt, welche beseitigt und mit einer anderen vertauscht werden soll. Obwohl das geforderte *μεταμ.* ebenso wie das verbotene *συσχημ.* das in die Erscheinung tretende sittliche Verhalten betrifft, wird doch durch *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*[18]) gesagt, daß die Umgestaltung nicht in Abstellung gewisser äußerer Handlungen oder Bekämpfung übler Gewöhnungen besteht, sondern nur durch eine Erneuerung des Denkens und Wollens von grund aus zustande kommt. Daß auch der Christ immer wieder einer solchen Erneuerung bedarf, ist ein von Pl oft und in mannigfaltiger Form ausgesprochener Gedanke, welcher nach 6, 6—23; 7, 14—24; 8, 9—13 keiner Rechtfertigung mehr bedarf.[19]) Diese innere Erneuerung befähigt zu der sittlichen Kritik, ohne welche es nicht zu der in die Erscheinung tretenden Darstellung des christlichen Charakters und zur Vermeidung eines dem Weltlauf gleichförmigen Wandels kommt. Sie soll auch den Lesern dazu dienen, daß sie „prüfen, welches der Wille Gottes (und das heißt, was) das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene sei". Daß die Worte *τὸ ἀγαθὸν — τέλειον* nicht drei Attribute zu *τὸ θέλ. τ. θ.*, sondern in ihrer Gesamtheit eine Apposition zu diesem sind, ergibt sich vor allem daraus, daß *εὐάρεστον*, wozu doch nichts anderes als *τῷ θεῷ*[20]) die unentbehrliche Ergänzung bilden kann, ein unerträgliches Attribut des Willens Gottes wäre. Aber auch *ἀγαθόν* und *τέλειον* wären müßige Attribute, und zumal letzteres kaum gegen das absurde Mißverständnis zu schützen, daß es auch einen unvollkommenen Willen Gottes gebe. Dazu kommt, daß Eph 5, 10 *δοκιμάζοντες, τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ* und 5, 17 *συνίετε, τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* offenbar nur verschiedene Ausdrücke desselben Gedankens sind, cf auch Sap 9, 7 u. 13. Die richtige Lebensführung des Frommen soll und will Erfüllung des Willens Gottes sein. Wenn er aber darüber im Unklaren sein sollte, was Gott von ihm fordert, so braucht er nur prüfend zu untersuchen, welche der Verhaltungsweisen, zwischen denen er schwanken mag, unter den Begriff des sittlich Guten (Rm 2, 7. 10; 13, 3; Kl 1, 10) fällt; ferner von welcher derselben un-

---

[18]) Dahinter ist *ὑμῶν* ungenügend bezeugt, wahrscheinlich aus Eph 2, 2 herübergenommen und mehr als entbehrlich. Ohne dasselbe ist der Gedanke, daß eine innere Erneuerung die unerläßliche Voraussetzung der äußeren Umgestaltung sei, schärfer ausgedrückt.

[19]) S. oben S. 302f. Cf 1 Kr 5, 7f.; 2 Kr 4, 16; Kl 3, 9f.; Eph 4, 22—24. Der Gegensatz zu der Sinnes- und Lebensart des gegenwärtigen Weltlaufs auch Rm 13, 11—14; 1 Th 5, 4—10.

[20]) Cf 12, 1; 14, 18; Phl 4, 18; 2 Kr 5, 9; Eph 5, 10; Jo 8, 29; 1 Th 2, 15; 4, 1; Gl 1, 10. Auch Tt 2, 9 ergänzt sich der unentbehrliche Dativ aus dem vorangehenden *ἰδίοις δεσπόταις*.

bedingt feststeht, daß sie Gottes Wohlgefallen finde; und endlich, welche derselben der Anforderung der Vollkommenheit im Gegensatz zu jeder willkürlichen Herabsetzung der sittlichen Forderung (Mt 5, 48; Kl 4, 12; Phl 3, 15; 1, 10f.) entspricht. Was diese Merkmale an sich trägt, ist allemal und überall Inhalt des fordernden Willens Gottes, und eben dies ist der ganze, allen Menschen ohne Unterschied geltende Wille Gottes (Micha 6, 8). Dies ist auch der wesentliche, seiner geschichtlichen Bedingtheit und nationalen Beschränktheit enthobene Inhalt des mos. Gesetzes (Rm 2, 14. 15. 26; 8, 4; Mt 7, 12), ist hier aber ohne jeden Hinweis auf dieses Gesetz und auf die Leser als ehemalige Untergebene dieses Gesetzes beschrieben. Hierin und nicht etwa darin, daß v. 1 die Heiligung des äußeren Lebens, v. 2 die Reinigung des inneren Lebens gefordert wäre, liegt der Fortschritt von der Ermahnung in v. 1 zu der durch *καί* angeschlossenen in v. 2; denn wie die erste nicht ohne Hingabe des Herzens und Willens an Gott erfüllt werden kann, ebenso deutlich lautet die zweite in ihrem negativen und positiven Teil auf den in die Erscheinung tretenden christlichen Lebenswandel. Während aber Pl v. 1 den Anschauungskreis der jüdischen Christen berücksichsigte, hat er v. 2 die besonderen Gefahren des sittlichen Lebens der Heidenchristen im Auge; freilich nicht in dem Sinn, als ob nur jene, nicht diese ihre Lebensführung zu einem Opferkultus gestalten sollten, oder als ob nur diese und nicht auch jene vor der Anbequemung an die üblen Sitten des Weltlebens, zumal in der Großstadt Rom, sich zu hüten hätten und einer Schärfung ihrer sittlichen Unterscheidungsgabe zum Zweck einer immer völligeren Neugestaltung und deutlicheren Ausprägung des christlichen Charakters ihrer Lebensführung bedürften. Aber der Unterschied der beiden Ermahnungen entspricht doch unverkennbar den beiden Bestandteilen der römischen Gemeinde.[21]) Beide zusammen hat Pl als *ἀδελφοί* angeredet. Weil er dabei aber zuerst die jüdischen, dann die heidnischen Christen besonders ins Auge gefaßt hat, fühlt er das Bedürfnis, beim Übergang zu den folgenden Einzelermahnungen, welche sich durch *γάρ* als eine erläuternde Ausführung der zweiteiligen und zweiseitigen allgemeinen Ermahnung von v. 1—2 eingeführt werden, ausdrücklich zu versichern, daß jeder Christ in Rom sich diese soll gesagt sein lassen (v. 3 s. oben S. 533). In Rücksicht auf die unter ihnen vorhandene nationale Verschieden-

[21]) Hierin ist vergleichbar die förmliche Unterscheidung mit Hervorhebung des Charakteristischem einer jeden der beiden Gruppen Rm 3, 30; 15, 8f. Der Jude ist von Haus aus gewöhnt an das *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* Rm 2, 18. die Heidenchristen werden überall mit ganz anderer Energie dazu ermahnt Gl 6, 4; Eph 4, 17ff.; 5, 10; Phl 1, 10 cf 1 Kr 6, 9—11; 2 Kr 6, 14—7, 1; 1 Th 4, 3—8; 1 Pt 1, 13—16; 4, 2—5.

heit sagt er auch, daß er „durch die ihm gegebene Gnade“ d. h. vermöge des ihm übertragenen Berufs [22]) die folgende Ermahnung an sie alle richte. Da die Römer wissen und von ihm selbst es hören (11, 13; 15, 15 f.), daß er im Unterschied von den älteren Aposteln der Apostel der Heiden ist, so konnte die judenchristliche Mehrheit der Gemeinde seine Vollmacht, auch ihnen von Berufs wegen ins Gewissen zu reden, verkennen. Indem er sich gleichwohl auf sein Recht und seine Verpflichtung hiezu beruft, erinnert er sie an diesem Wendepunkt seines Briefes wieder an das, was er ihnen schon in der Grußüberschrift zum Bewußtsein gebracht hatte, um seinem brieflichen Wort Eingang bei ihnen zu verschaffen, daß er nämlich keineswegs nur ein Heidenmissionar sei, sondern an dem Apostelberuf in seiner vollen Ausdehnung vollen Anteil empfangen habe (oben S. 43—55). Darauf beruht aber auch sein Recht, allen Menschen, die das Ev hören wollen oder im Glauben aufgenommen haben, mögen sie von Geburt Juden oder Heiden sein, den Weg zur christlichen Vollkommenheit zu weisen cf Kl 1, 28. Wie er sich selbst damit nichts anmaßt, was ihm nicht zusteht, so lautet auch seine hiemit eingeleitete erste Mahnung an die Römer dahin: „nicht hochmütig über das pflichtmäßige Maß des Denkens, Strebens, Begehrens und Sichbemühens [23]) hinauszugreifen, sondern darauf bedacht zu sein, daß sie nüchterne, sich selbst beschränkende Besonnenheit beweisen, und zwar ein jeder so, wie ihm [24]) Gott ein Maß von Glauben zuteilte“. Ist nicht daran zu zweifeln,[25]) daß *μέτρον πίστεως* Objekt zu *ἐμέρισεν,* und *πίστεως* das ist, wovon Gott einem jeden ein beschränktes und verschiedenes Maß zuteilt, so ist auch klar, was unter *πίστις* zu verstehen sei, näm-

---

[22]) Zu *χάρις* in diesem Sinn cf Rm 15, 15; 1 Kr 3, 10; Gl 2, 9; Eph 3, 2. 7. 8; 4, 7. Es will aber die Verschiedenheit der Konstruktion mit *διά* c. gen., *διά* c. acc. und *κατά* c. acc. beachtet sein.

[23]) Zu *φρονεῖν* cf 8, 5—7 oben S. 386 A 70.

[24]) Zu der Attraktion *ἑκάστῳ ὡς* = *ἕκαστος ὡς αὐτῷ* cf 1 Kr 3, 5; 7, 17.

[25]) Aus Furcht vor argen Mißdeutungen meinte Hofm. *μέτρον π.* als eine Satzapposition zu *ἑκάστῳ — ἐμέρισεν* und *πίστεως* als Bezeichnung einer Eigenschaft des *μέτρον* verstehen zu sollen, so daß sich der Satz ergäbe: „wie einem jedem Gott (Gaben) zuteilte, (was) ein Glaubensmaß (für das *φρονεῖν* ist)“. Obwohl *ἐμέρισεν* an sich objektlos gebraucht werden kann (1 Kr 7, 17), weil sich aus dem Begriff des Verbs das Objek, *μέρος τι* von selbst ergänzt, wie aus *ἔδωκεν* (1 Kr 3, 5) *δόμα, χάρισμα* u. dgl., so ist es doch hier eine unerträgliche Zumutung, wo ein Akk. dabeisteht, der wie *μέτρον* an sich sehr wohl zum Objekt für *μερίζειν, διδόναι* u. dgl. sich eignet cf 2 Kr 10, 13; Lc 6, 38. Eine Eigenschaftsbezeichnung könnte *πίστεως* auch schwerlich sein, sondern entweder ein Gen. appos. („ein in Glauben bestehendes Maß“ oder nach Hofmanns Fassung vielmehr „Maßstab“), was aber nicht angeht, da als Maßstab für das *φρονεῖν* vielmehr die zuteilende Tätigkeit Gottes *(ὡς . . ἐμέρισεν)* bereits genannt ist, oder, was allein übrigbleibt, ein Gen. des Stoffs, von welchem ein bestimmtes Maß zugeteilt wird cf Eph 4, 7 *τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς,* Mt 13, 33 *ἀλεύρου σάτα τρία.*

lich nicht der Glaube, welcher gerecht und selig macht, sondern der Glaube, welchen Pl unter die *χαρίσματα,* die vom Geist in der Gemeinde gewirkten Gaben auf dem Gebiet des Naturlebens, gestellt hat.[26]) Hierauf weist allein schon das Wort *ἐμέρισεν,*[26a]) und dies bestätigt der Fortgang in v. 4—8. Wenn auch der Heilsglaube eine Gabe Gottes heißen kann, so gewiß er nicht ohne gnädige Einwirkung Gottes entsteht, so wird doch im NT niemals von ihm als von einem Gut geredet, wovon Gott dem einen ein großes, dem andern ein kleines Quantum zuteilt. Er kann gefordert werden als ein vertrauensvoller Gehorsam gegen den gnädigen Willen Gottes und hat zum ausschließenden Gegensatz die sündhafte *ἀπιστία* und *ἀπείθεια,* dagegen der Glaube als Charisma ist ebenso wie alle anderen Charismata lediglich Gabe, um die man wohl bitten, die man pflegen oder vernachlässigen, aber ebensowenig bei sich selbst erzwingen als von anderen fordern kann, wie die Gabe der Prophetie oder des Zungenredens oder des wundertätigen Gebetes. Diese beiden Arten von *πίστις* hängen insofern zusammen, als der charismatische Glaube wie die übrigen Charismata der Gemeinde der Gläubigen vorbehalten ist und nur im Zusammenhang mit dieser empfangen werden kann. Bei dem Frommen, welcher das Charisma der *πίστις* besitzt, ist diese *πίστις* ein ihm im Unterschied von anderen Frommen verliehenes Mittel der Betätigung und Darstellung seines Heilsglaubens. Aber die spezifische Verschiedenheit dieser beiden Arten von *πίστις* ergibt sich deutlich daraus, daß man an dem wundertätigen Glauben und Wirken sogar hervorragenden Anteil haben kann, ohne an der erlösenden Gnade Gottes und Christi Anteil zu haben (s. A 26). Aus der Stelle, die Pl dem Charisma des Glaubens 1 Kr 12, 9 unter den übrigen Charismata anweist, nämlich hinter dem *λόγος σοφίας* und dem *λόγος γνώσεως* und vor den Gaben der Krankenheilung und anderen Kraftwirkungen, sowie aus 1 Kr 13, 2 erhellt, daß er diese Gabe vor allem in der instinktiven Zuversicht wirksam werden sieht, womit einer die Wundermacht Gottes betend, redend,

---

[26]) 1 Kr 12, 9; 13, 2. An letzterer Stelle gibt *πᾶσαν τὴν πίστιν* die Vorstellung eines Ganzen, von welchem man auch nur das eine oder andere Stück, einen größeren oder geringeren Teil besitzen kann. Pl fußt dort auf dem Wort Jesu Mt 17, 20; 21, 21; Mr 11, 22—24; Lc 17, 6. Er steht auch in Einklang mit Jesus (Mt 7, 21—23), wenn er den Fall als möglich setzt, daß einer im hohen Grade das Charisma dieses Glaubens besitze, ohne ethischen Wert und darum auch ohne Teil am Heil zu haben, cf Bd I², 316f. Auf diesen Glauben bezieht sich die Bitte Lc 17, 5; Lc 9, 24, eine Bitte nicht der *ἄπιστοι,* welche den Heilsglauben verweigern, sondern der *πιστοί,* welche doch *ὀλιγόπιστοι* sind Mt 8, 26 *(δειλοί)*; 14, 31; Lc 12, 28. Auf derselben Linie liegt, was 14, 1. (5.) 22. 23 von *πίστις* gesagt ist.

[26a]) 1 Kr 3, 5; 7, 17; 2 Kr 10. 13; *μερισμοί* Hb 2, 4; *διαιρεῖν* 1 Kr 12. 11; AG 2, 3. 4.

handelnd in Anspruch nimmt.[27]) Aber auch die prophetische Rede, welche als Gottes Rede gelten soll, kommt ohne diese *πίστις* nicht zu Stande (s. zu v. 6); sie ist überhaupt die Gemütsverfassung des irgend ein ihm verliehenes Charisma richtig ausübenden Gemeindegliedes. Darum eignet sich die Mahnung von v. 3, daß ein jeder die Art, wie, und das Maß, in welchem Gott ihm das Charisma des Glaubens zugeteilt hat, für sein Denken und Streben maßgebend sein lassen und die damit gezogenen Schranken nicht überschreiten soll, trefflich zur Überschrift der v. 4—8 folgenden Ausführung.

Unter dem Bilde des gegliederten menschlichen Leibes,[28]) wird v. 4—6ª die in den letzten Worten von v. 3 als bekannt vorausgesetzte Mannigfaltigkeit der Begabung der einzelnen Angehörigen der christlichen Gemeinde veranschaulicht und als naturgemäß und zweckmäßig erwiesen, um daran v. 6ᵇ—8 Ermahnungen anzuschließen, welche die Mahnung *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν* specialisiren. (4) „Denn wie wir in einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht sämtlich[29]) dieselbe Verrichtung haben, (5) so sind wir viele ein Leib in Christus, als einzelne[30]) aber Glieder von einander, (6ª) Inhaber jedoch von Gnadengaben, die gemäß der uns geschenkten Gnade verschieden sind". Da mit v. 5 die Vergleichung noch nicht abgeschlossen, sondern erst in v. 6ª ein deutliches Korrelat zu *οὐ τὴν αὐ. κτλ.* in v. 4 gegeben ist, empfiehlt es sich nicht, die Worte *ἔχοντες δὲ κτλ.* als Einleitung zu den folgenden Sätzen (*εἴτε . . εἴτε*) zu fassen, eine Verbindung, welche durch die ganz vereinzelt bezeugte LA *ἔχοντες οὖν* (P) erzwungen werden sollte. Einer syntaktischen Verbindung mit dem Vorigen bedürfen die stark elliptischen Aussagen in v. 6ᵇ—8 nicht, obwohl sie sachlich in ihren Vordersätzen an den Participialsatz v. 6ᵇ anknüpfen und aus diesem ergänzt sein wollen. Die Mannigfaltigkeit der Charismata, welche die Glieder der Gemeinde besitzen, und die hierauf beruhende Verschiedenartigkeit ihrer Betätigung im Dienst der Gemeinschaft

---

[27]) Cf AG 4, 16. Beispiele dieser *πίστις* aus dem Leben des Pl AG 13, 9—11; 14, 9f.; auch 1 Kr 5, 3—5, obwohl der dort gemachte Vorschlag nicht zur Ausführung kam.

[28]) Die reichere Ausführung desselben Bildes 1 Kr 12, 12—31 (in Eph 4, 4—16 nur gestreift) ist gleichfalls durch *καθάπερ γάρ* eingeleitet.

[29]) *τὰ μέλη πάντα οὐ*, im Unterschied von *πάντα τ. μ. οὐ*, woraus folgen würde, daß es nur ein Auge, Ohr etc. gebe, und von *οὐ πάντα τ. μ.* (= nicht alle, aber doch einige Glieder haben das gleiche Geschäft), ist *τ. μ.* allein das Subjekt und das stark betonte *πάντα* eine nachträgliche Näherbestimmung desselben in bezug auf das verneinte Objekt.

[30]) Der aus (*εἷς, ἕκαστος, ὁ, οἱ*) *καθ' ἕνα* (1 Kr 14, 31; Eph 5, 31; Ign. Trall. 12, 2) barbarisch genug gebildete Nominativ (*εἷς, ὁ*) *καθεῖς* (Mr 14, 19; Jo 8, 9; Luc. Soloec. 9) ist hier durch vorgesetztes *τό* (dafür L u. a. *ὁ*) adverbiell gemacht cf Blaß § 51, 5.

wird, um deutlicher und anschaulicher auszudrücken, was in den letzten Worten v. 4—6ª gesagt war, im folgenden entfaltet. Wir haben also zu *εἴτε προφητείαν . . εἴτε διακονίαν* aus *ἔχοντες* ein *ἔχομεν* zu ergänzen, und nicht etwa aus dem ganz untergeordneten *κατὰ τὴν χ. τ. δοθεῖσαν* ein *ἐλάβομεν* (= *ἐδόθη ἡμῖν προφητεία*) oder dergleichen. Da ferner der Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Begabungen und die Beschränktheit jeder einzelnen Gabe im Dienst der Ermahnung steht, nicht über das Maß und die Eigenart der individuellen Begabung hinauszugreifen, so sind die elliptischen Nachsätze durch Imperative zu ergänzen und im Sinne von Ermahnungen zu verstehen. Also: (6ᵇ) „Wenn (einer von uns die Gabe der) Prophetie (besitzt, so soll er sie ausüben) im richtigen Verhältnis zum Glauben". Da *ἀνάλογος* (*-γως, γία*) nicht Ähnlichkeit oder quantitative Gleichheit, sondern die durch Zählung, Messung, Rechnung, Abschätzung festzustellende Kongruenz oder richtige Proportion bezeichnet, ist *κατὰ* (*τὴν*) *ἀναλογίαν* synonym mit *κατὰ τὸ μέτρον.*[31]) Gefordert ist also nicht eine Übereinstimmung des Sinns oder Inhalts der prophetischen Rede mit dem Gemeinglauben der Christenheit (Tt 1, 4; Judae 4) oder gar mit einer formulirten Glaubenslehre, einer *regula fidei*, sondern daß der Prophet in der Ausübung dieses Charisma das richtige Verhältnis zu dem Glauben, den er hat, bewahre und nicht darüber hinausgreife. Unter diesem persönlichen Glauben des Propheten kann aber wiederum nicht der Heilsglaube verstanden werden, welcher nichts dem Propheten eigentümliches ist, sondern nur ebenso wie v. 3 der Glaube als Charisma, d. h. die je nach der Verschiedenheit der einzelnen Charismata verschieden begründete und auf Verschiedenes sich beziehende Zuversicht, ein Werkzeug des die Charismata wirkenden und zuteilenden Geistes Gottes zu sein. Die Zuversicht, welche den Propheten befähigt und berechtigt, sein Wort als Wort und Zeugnis des Geistes auszugeben, beruht auf empfangener Offenbarung.[32]) Während die Betätigung anderer Charismata z. B. der Krankenheilung sofort auch äußerlich aufhört, wenn

---

[31]) Cf Eph 4, 7; 2 Kr 10, 13. — S¹ hat Rm 12, 6 dasselbe Wort wie v. 3 für *μέτρον*. Neben der gewöhnlichen Übersetzung *secundum rationem* (dg, Vulg, Abstr) kennen die Lat auch *secundum mensuram* (Hieron. c. Jovin. II, 2 in ausgedehntem Citat), was Rufin p. 301f bevorzugt und genauer durch *mensura competens* ausdrückt. Aug. doctr. IV, 20, 40 citirt einmal *secundam regulam fidei*. Einen befriedigenden Lexikonartikel über *ἀνάλογος* und seine Derivate vermisse ich. Wettstein citirt passend die bei Demosth. pro Cor. (Reiske p. 252) eingelegte Urkunde, welche *κατὰ τίμησιν — κατὰ τὸν ἀναλογισμόν — κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν* als synonym verwendet; auch Philo de carit. § 10 von den gesetzlichen Abgaben *κατὰ ἀνάλογον τῆς κτήσεως*.

[32]) Cf AG 21, 11; Ap 2, 17; 1 Tm 4, 1 einerseits, 1 Kr 4, 30; Eph 3, 5; 1 Pt 4, 11; 2 Pt 1, 21 andrerseits.

die wundertätige *πίστις* versagt (cf Mt 17, 16—20), besteht für den Propheten [33]) die Versuchung, dem, was ihm offenbart wurde und der Geist ihn zu reden treibt, seine eigenen Gedanken beizumischen, oder auch dann zu reden, wenn der Geist ihn nicht treibt und ihm daher auch die *πίστις* nicht beiwohnt, welche nicht nur eine unlösbar mit aller wahren Inspiration verbundene Begleiterscheinung, sondern die von Gott verliehene Kraft zur Betätigung aller Charismata ist. Der Prophet, welcher mehr sagt, als was auf empfangene Offenbarung gegründet und von seinem prophetischen Glauben getragen ist, oder sich künstlich erhitzt, um die Rolle des Propheten auch dann zu spielen, wenn der Geist ihn nicht treibt, und somit das ihm verliehene *μέτρον πίστεως* nicht für sich maßgebend sein läßt, verläßt die Analogie des Glaubens, macht sich des *ὑπερφρονεῖν ὑπὲρ ὃ δεῖ φρονεῖν* schuldig. — Neben die Prophetie als die höchste Form der innergemeindlichen R e d e stellt Pl die *διακονία,* worunter hier, wie 1 Pt 4, 11 in ähnlicher Verbindung, alle der Gemeinde gewidmete Dienstleistung zu verstehen sein wird,[34]) welche ihrer Natur nach nicht wie die prophetische Rede durch die unberechenbaren Antriebe des inspirirenden Geistes, sondern entweder durch Beauftragung oder durch freiwillige Anerbietung (1 Kr 16, 15), jedenfalls aber durch Pflichtgefühl hervorgerufen werden. Obwohl der Dienst an sich kein besonderes *χάρισμα* ist, setzt er doch ein solches voraus und findet hier seine Stelle, da der Herr, in dessen Dienst die verschiedenen Aufgaben zu lösen sind, sie denjenigen zuteilt, welche die entsprechende Begabung dafür besitzen oder vielmehr durch den Geist empfangen haben (1 Kr 12, 5. 28). Wer eine solche *διακονία* empfangen hat, soll sich in ihr betätigen und bewähren, anstatt nach Willkür in andere Gebiete überzugreifen. Zu den *διακονίαι* gehören alle in v. 7^b—8 aufgezählten Tätigkeiten; es sind somit die ebensoviele Vordersätze ersetzenden Subjekte von *ὁ διδάσκων* bis *ὁ ἐλεῶν* dem *εἴτε διακονίαν* (sc. *ἔλαβεν* oder *ἔχει τις*) untergeordnet. Nur die beiden ersten sind wiederum durch *εἴτε* — *εἴτε* als ein Paar zusammengefaßt, weil sie zwei Arten der Rede bezeichnen, den auf Förderung der

---

[33]) Daher die Notwendigkeit der Prüfung der prophetischen Geister und ihrer Erzeugnisse (1 Kr 12, 10; 14, 29; 1 Th 5, 19—21; 2 Th 2, 2) nicht nur und nicht so sehr gegenüber den falschen Propheten, deren ganzes Prophetentum eine Lüge ist (Mt 7, 15—23; 1 Jo 4, 1 cf Jer 14, 13—15; 23, 16—32), als in bezug auf die Reden der prophetisch begabten Gemeindeglieder im christlichen Gottesdienst.

[34]) Von äußeren Dienstleistungen Rm 15, 25; 1 Kr 16, 15; Kl 4, 17; Hb 6, 10: Mt 8 15; 25, 44; 27, 55; AG 6, 1. Dazu gehören auch die 1 Kr 12, 28 erwähnten *ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις.* Da es aber auch eine *διακονία τοῦ λόγου* gibt AG 6, 4 cf Rm 11, 13; 1 Kr 3, 5, wird die äußere Dienstleistung gelegentlich AG 6, 2, wenn auch selten, als solche genauer bezeichnet.

Gemeinde in der Erkenntnis abzielenden Lehrvortrag und die auf Willen und Gemüt der Hörer wirkende Zusprache. Obwohl wegen der Gleichmäßigkeit mit den weiter aufzuzählenden Tätigkeiten, für die es keine passenden Substantive gibt, nicht *ὁ διδάσκαλος*, sondern *ὁ διδάσκων* steht, kann damit doch nicht der Augenblick vergegenwärtigt sein, in welchem einer mit Lehren beschäftigt ist. Denn erstens wäre dann die Mahnung *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* d. h. daß er sich an das Lehren halten (1 Tm 4, 13) oder darauf beschränken soll, sinnlos. Zweitens würde der Zusammenhang sowohl mit v. 7ᵃ, als mit v. 8 z. B. mit *ὁ προϊστάμενος* dadurch aufgehoben. Unter *ὁ διδάσκων* kann daher nichts anderes verstanden werden, als was sonst durch das Substantiv ausgedrückt wird (1 Kr 12, 28 f.; Eph 4, 11; AG 13, 1). An ein festes Amt war die Lehrtätigkeit in jener Zeit bekanntlich keineswegs gebunden; aber es hatte sich doch bereits unter dem Eindruck der besonderen Lehrbegabung Einzelner und in Folge der Anforderungen der Gemeinde ein Stand der Lehrer herausgebildet, deren regelmäßiges Geschäft oder *διακονία* es war, die Gläubigen in ihrer Erkenntnis zu fördern und zu stärken. Man unterschied sie sowohl von den Missionspredigern, den *ἀπόστολοι* im engeren und weiteren Sinn, als von den Propheten. Neben dem Lehrvortrag hatte aber auch die *παράκλησις* ihre Stelle im Gemeindeleben. Sowenig neben den Aposteln, die ja auch sowohl in den Gemeinden als im Kreise der noch Unbekehrten zu lehren hatten, die *διδάσκαλοι*, waren neben den Propheten, die ja auch auf Herz und Willen der versammelten Gemeinde zu wirken hatten (1 Kr 14, 3. 24 f. 31), und neben den *διδάσκαλοι*, welche mit dem *λόγος γνώσεως* (1 Kr 12, 8) oder *κατηχήσεως* (Gl 6, 6; 1 Kr 14, 19) der Gemeinde dienten, solche Männer entbehrlich, welche die Gabe der *παράκλησις* und der *νουθεσία* besaßen und ausübten. Daß die Grenzen zwischen *διδάσκειν* und *παρακαλεῖν* fließende sind,[35]) verbietet nicht die Unterscheidung der beiderlei Begabung und Dienstleistung. Was Pl fordert, ist, daß ein jeder seine von individueller Begabung abhängige *διακονία* erkenne und in deren Schranken sich halte. Die weiterfolgenden kurzen Bezeichnungen von Tätigkeiten im Dienst der Gemeinde *ὁ μεταδιδούς* und *ὁ ἐλεῶν* müssen ebenso, wie selbstverständlich das dazwischenstehende *ὁ προϊστάμενος*, nicht ein vereinzeltes Tun, sondern eine regelmäßige, wenn auch nicht amtliche, so doch berufliche Tätigkeit bezeichnen. Sie sind aber nicht wieder durch *εἴτε — εἴτε* unter sich und mit dem vorigen verknüpft, weil sie sich nicht so ausschließend zu einander und zu den bis dahin genannten Tätigkeiten verhalten, wie *προφητεία* zu

---

[35]) 1 Tm 6, 3; Tt 1, 9. Der Vf des an theoretischen Erörterungen so reichen Hb nennt dieses ganze Sendschreiben 13, 23 einen *λόγος παρακλήσεως*.

διακονία und *διδάσκειν* zu *παρακαλεῖν*. Da nämlich *μεταδιδόναι* „anderen von dem Seinigen mitteilen" ebensowohl von der Mitteilung geistiger (Rm 1, 11; 1 Th 2, 8) wie materieller Güter (Eph 4, 28; Lc 3, 5) gebraucht wird, erscheint die Beschränkung auf letztere unberechtigt, zumal Pl mehrmals die Mitteilung letzterer mit der Mitteilung ersterer als ein entsprechendes Entgelt für diese zusammenstellt (Rm 15, 27; 1 Kr 9, 11; Gl 6, 6). Es würde *ὁ μεταδιδούς*, wenn es nur im Sinne der Mildtätigkeit gegen die Armen gemeint wäre, auch nicht von *ὁ ἐλεῶν* getrennt und nicht ohne genauere Bestimmung seines Sinns an das Lehren und Ermahnen angeschlossen sein. Sowohl der Lehrer, welcher den Brüdern religiöse Erkenntnis und sittliche Stärkung bringt, wie der Wohlhabende, welcher es als seine Pflicht und regelmäßige Aufgabe ansieht, die Dürftigen zu unterstützen, beide sollen dies in Einfalt d. h. ohne Nebenabsichten [36]) tun, ohne Rücksicht auf eigenen Vorteil, Lohn oder Dank oder Steigerung ihres Ansehns und ihrer Macht über den Empfänger ihrer Gaben. Wer die Stellung eines Vorstehers und Leiters der Gemeinde einnimmt,[37]) soll mit Eifer seines Amtes warten, die damit verbundenen Mühen nicht scheuen (1 Th 5, 12f.; 1 Tm 5, 17; Hb 13, 17; Ap 2, 2), anstatt sich in der damit gegebenen Ehrenstellung zu sonnen oder gar die damit verbundenen materiellen Vorteile mühelos zu genießen (1 Pt 5, 2f.; Jk 1, 7). Zur Aufgabe der Gemeindevorsteher gehört es auch, ohne auf diese beschränkt zu sein, daß sie der in irgend einer Beziehung Gedrückten und Bedürftigen: der Armen, der Witwen, der Fremdlinge, der Kranken, auch der in religiöser und sittlicher Beziehung Verirrten oder Gefährdeten in barmherziger Liebe sich annehmen.[38]) Wer immer an solchen Werken der Baumherzigkeit sich beteiligt, soll es in heiterer Freudigkeit tun; [39]) denn nicht nur wer seine milde Gabe mit unfreundlichen Worten begleitet (Jk 1, 5), sondern auch wer sie mit saurer Miene gibt, beschämt und bedrückt den Bedürftigen, statt ihn aufzurichten.

---

[36]) Mit dem Zusatz *τῆς καρδίας* Eph 6, 5; Kl 3, 22; in bezug auf Mildtätigkeit 2 Kr 8, 2; 9, 11. 13. Gott das Vorbild solchen Gebens Jk 1, 5. Cf zur Sache Mt 10, 8; 1 Kr 9, 14—18; 1 Th 2, 3—12.

[37]) Statt der zuerst Phl 1, 1 gebrauchten Amtstitel *οἱ ἐπίσκοποι* oder *οἱ πρεσβύτεροι* Jk 5, 14; 1 Pt 5, 1. 5, welche Tt 1, 5. 7; AG 20, 17. 28 unterschiedslos gebraucht werden, hat Pl nur noch 1 Th 5, 12 *οἱ προϊστάμενοι*, prädikativ von den Presbytern 1 Tm 5, 17 (cf 3, 4) *προεστῶτες*.

[38]) Für die Ausdehnung des *ἔλεος* auch auf diese cf Mt 18, 33; Rm 15, 1f.; Gl 6, 1f.; Judae 22; Jk 5, 20; 1 Pt 4, 8; Hb 10, 24; Ap 3, 2.

[39]) In bezug auf die Kollekte für die Armen von Jerusalem 2 Kr 9, 7 *ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός*, vielleicht in Erinnerung an Prov 22, 8, eine im Hebr. kaum verständliche Stelle, nach LXX: *ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός*, worauf v. 9 folgt *ὁ ἐλεῶν πτωχὸν αὐτὸς διατραφήσεται*. Cf auch Sir 35 (al. 32), 11 (al. 8 oder 9) *ἐν πάσῃ δόσει ἱλάρωσον τὸ πρόσωπόν σου*.

Nachdem schon in v. 8 die scharfe Unterscheidung der nach den individuell verschiedenen Gaben und Aufgaben mannigfaltig sich gestaltenden Pflichterfüllung allmählich zurückgetreten ist, wird sie von v. 9 völlig aufgegeben, und selbst die Beschränkung auf das Gebiet des innergemeindlichen Lebens, welche seit v. 4 beobachtet wurde, fallen gelassen, so daß es der ausdrücklichen Erinnerung bedarf, wo doch wieder einmal das gegenseitige Verhalten der Christen zu einander beleuchtet werden soll (v. 10. 13. 16). In immer nachlässigerer stilistischer Form, meistens in Participien ohne sichere grammatische Anknüpfung an die Hauptaussagen (9—13. 16[a]. 17—19[a]), seltener in Imperative (14. 16[b]. 19[b]. 21), gelegentlich auch in Infinitive (15) seine Mahnungen kleidend, überläßt sich Pl einem natürlichen Lauf der Ideen. Von dem Erbarmen mit den Hilfsbedürftigen, welches eine durch besondere Umstände modificirte Art der Menschenliebe ist, geht er (9) über zu der Liebe im allgemeinen, welche ungeheuchelt sein soll. Da daneben (10) die Bruderliebe genannt wird, müssen als Gegenstände der Liebe die Menschen ohne Unterschied gedacht sein. Der Liebe tritt der Abscheu gegenüber. Dieser soll aber nicht gegen Personen sich richten, auch wenn sie böse sein mögen, sondern gegen das Böse und soll zur Kehrseite haben eine Anhänglichkeit an das Gute. Sowohl die Stellung der Worte *ἀποστυγοῦντες — ἀγαθῷ* zwischen den Aussagen über die Liebe und die Bruderliebe, als auch der Ausdruck *κολλώμενοι,* welcher weitaus am häufigsten von dem engen und innigen Anschluß an Personen gebraucht wird,[40]) zeigen, daß es sich um das den Menschen, die man liebt oder lieben soll, anhaftende Böse und das bei ihnen sich findende Gute handelt. Unsittliche Liebe haftet oft gerade an dem Schlechten im Menschen und fühlt sich von dem Guten in ihm abgestoßen, und törichte Liebe ist manchmal versucht, auch das Schlechte an ihrem Gegenstand wenigstens mit ihrem Mantel zu bedecken; die ungeheuchelte und unbestechliche Nächstenliebe des Christen tut solches nicht. In Bezug auf die Liebe zu den Mitchristen, welche neben die allgemeine Nächstenliebe gestellt wird (10 cf 2 Pt 1, 7), sollen die Christen einander die fürsorgliche Liebe, wie sie unter Blutsverwandten natürlich ist, beweisen (s. oben S. 103 zu Rm 1, 31), andrerseits aber, was die Ehre anlangt, einer den andern höherschätzen, nämlich höher als sich selbst.[41]) Weiter werden sie ge-

[40]) Cf Mt 19, 5 (aus Gen 2, 24, auch Eph 5, 31 cf 1 Kr 6, 16); Lc 15, 15; AG 5, 13; 9, 26. — Deut 10, 20; 1 Reg 11, 2: 1 Makk 3, 2. — Clem. I Cor. 15, 1; 30, 3; Barn. 10, 5 und öfter in diesen Schriften. Viel seltener mit sachlichem Dativobjekt und auch dann mit Beziehung auf eine bestimmte Person Ps 119, 31; AG 8, 29; Clem. I Cor. 19, 2. So hier; denn Mask. kann *τῷ ἀγαθῷ (= τοῖς ἀγαθοῖς)* wegen des Gegensatzes *τὸ πονηρόν* nicht sein, sondern Neutr. wie v. 21.

[41]) Die Übersetzung der Lat *invicem praevenientes*, ähnlich S[1], läßt

mahnt (11): „was den Eifer anlangt, welcher schon v. 8 besonders dem Gemeindevorsteher zur Pflicht gemacht war, sich nicht durch Trägheit oder Bequemlichkeit abhalten zu lassen, solchen zu beweisen, vielmehr glühenden Geistes zu sein,[42]) andrerseits aber der Zeitlage zu dienen". Statt der hiedurch wiedergegebenen LA *τῷ καιρῷ δ.* hat sich früh bei den Griechen *τῷ κυρίῳ* eingenistet.[43]) So begreiflich es ist, daß man jene LA, welche einen originellen Gedanken in einem in der Bibel beispiellosen und dem christlichen Bewußtsein leicht anstößigen Ausdruck bietet,[44]) durch einen unanstößigen Gemeinplatz ersetzte und diese „Emendation" durch die graphisch so naheliegende Annahme eines Schreibfehlers rechtfertigte, so unverständlich wäre die Änderung von ursprünglichem *κυρίῳ* in *καιρῷ*. In der Tat paßt die allgemeine Mahnung „dem Herrn zu dienen" weder als weitere Ausführung, noch als ergänzender Gegensatz zu *τῷ πν. ζέοντες*. Sehr angebracht dagegen

---

sich schwerlich rechtfertigen; denn *προηγεῖσθαι* heißt wohl vorangehen im Sinn von anführen, den Weg zeigen (was hier nicht paßt und auch schwerlich je mit einem Akk. der Person verbunden vorkommt), aber nicht zuvorkommen. Es wird vielmehr in Anlehnung an *ἡγεῖσθαι* mit doppeltem Akk. im Sinn von *προτιμᾶν* gebraucht sein. Cf 2 Makk 11, 8 *τὸ δίκαιον συντηρεῖν προηγούμενος*: er hielt es für besser und zog es vor, Gerechtigkeit zu beobachten. Hier ist durch *τῇ τιμῇ*, was nicht Ehrerbietung, Erweisung von Ehre, sondern Ehre oder Wert bedeutet, angezeigt, in welcher Beziehung einer den anderen „mehr schätzen" soll. Nur deutlicher sagt dasselbe Phl 2, 3. Cf Grotius, Hofm. u. a.

[42]) *ζέων* (eigentl. kochend, siedend, vom Wasser) *τῷ πνεύματι* AG 18, 25 von Apollos. Der Dativ wie in *πτωχὸς τῷ πν.* Mt 5, 1 Bd I², 180 A 16, „am Geist, rücksichtlich des Geistes". Nicht das äußere Auftreten soll ein heftiges sein, sondern das Innenleben, die treibende Kraft aller nach außen gerichteten Tätigkeit, soll warm, ja glühend heiß sein, nicht lau (Ap 3, 15f.).

[43]) *καιρῷ* ist vor Hieron. die im Abendland herrschende LA gewesen (D*G, dg*, cf Cypr. ep. 4, 2 p. 479, 18 in freier Anspielung *temporibus servire*; unter den angeblichen Sprüchen des Hosius bei Pitra, Anal. V, 117 *tempori servi*; von Abstr z. St. und Hier. ep. 27 ad Marcellam als die allgemeine LA der Lat erwähnt). Abstr weiß nur durch Hörensagen, daß die Griechen *κυρίῳ* haben. Wenn aber Rufin zu Orig. von *nonnulla Latinorum exemplaria* sagt, welche *tempori* bieten, also auch von lat. Hss zu wissen scheint, welche statt dessen bereits *domino* bieten, und wenn Aug. doctr. IV, 20, 40 so citirt, so wird beides auf Hier. zurückgehen, welcher *domino* in die Vulg aufnahm. Dafür vereinzelt auch *deo* (Lib. comicus, Anecd. Mareds. I, 344). Die Übereinstimmung des Orig. (deutlich schon nach Rufin, bestätigt durch den Mangel jeder Angabe über eine v. l. bei Goltz S. 25. 33. 60) mit den griech. Hss außer DG und den alten Versionen außer der lat. beweist ein hohes Alter von *κυρίῳ*.

[44]) Eph 5, 16; Kl 4, 5, wo Luther mit geringerem Recht als Rm 12, 11 übersetzt: „schicket euch in die Zeit" (zur Zeit seiner Vorlesung I, 113; II, 386 wußte er noch nichts von der durch Erasmus aufgenommenen LA *καιρῷ*), sind nur entfernt vergleichbar. Athan. ad Drac. § 3 Montf. I, 1, 264 scheint gegen die LA *καιρῷ*, die er im Occident kennen gelernt haben mag, und gegen deren Mißbrauch zur Beschönigung eines charakterlosen Opportunismus zu polemisiren.

war die Erinnerung an den Christen, der in glühender Begeisterung seine Ideale zu verwirklichen strebt, daß er dabei die Zeitverhältnisse, unter denen er zu wirken hat, nicht in seiner Gewalt hat, sondern sich ihnen anbequemen und, ohne seine Freiheit vom Weltlauf preiszugeben, sich ihnen unterordnen muß. Von da ergibt sich ein verständlicher Fortschritt zu v. 12. Über die Hemmungen, welche der ganze gegenwärtige Weltlauf bei allem Wechsel der einzelnen Epochen der Entfaltung des christlichen Lebens bereitet, erhebt den Christen die Hoffnung, an welcher er eine stetige Quelle der Freude hat; und die Drangsal der Gegenwart, welche an sich ein Leid ist, fordert nicht nur, sondern entwickelt auch die ausharrende Geduld (cf 5, 3; 8, 18). Das Mittel aber zur Überwindung alles dessen, was die Geduld auf die Probe stellt und die Freude scheint dämpfen zu müssen, ist das anhaltende Gebet.[46]) Läßt der Zusammenhang dabei zunächst an das Gebet in eigener Sache denken, so ist doch das Gebet der Christen ebenso wie die *θλῖψις* eine gemeinsame Angelegenheit und schließt die Fürbitte für die sonderlich bedrängten Brüder ein, und mit der Fürbitte für diese verbindet sich die tatsächliche Hilfsleistung. So schließt sich hier passend an (13) *ταῖς μνείαις* oder *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*. Auch hier wieder ist es die occidentalische Tradition, welche in *μνείαις* eine ungewöhnliche und minder deutliche LA festgehalten hat, statt deren im Orient früh und zuletzt allgemein das unmißverständliche *χρείαις* Platz griff.[47]) Letzteres bezeichnet die sich je und dann bei den Heiligen einstellenden Bedürfnisse und Notstände,[48]) ersteres das je und dann stattfindende Gedenken an dieselben. Darunter könnte ein Gedenken im Gebet verstanden

---

[46]) Die drei Dative v. 12 sind nicht gleichwertig: *τῇ ἐλπίδι* nennt das Mittel, wodurch, die Kraft, vermöge deren die Freude zu stande kommt; *τῇ θλίψει* die Sache, in bezug auf welche die Geduld geübt wird; *τῇ προσευχῇ* ist schlichtes Objekt zu *προσκαρτερεῖν* (AG 1, 14; 2, 2; Kl 4, 2).

[47]) *μνείαις* haben D*G, alle Lat vor Hier. *memoriis* d*g, Abstr, Optat. II, 3 p. 33, 3; Hilar. c. Constant. c. 27; gelegentlich auch Aug. s. Sabatier. Trotz Hier., der *necessitatibus* aufnahm, und Aug., der sich doctr. IV, 20, 40 ihm anschloß, behauptete sich *memoriis* z. B. im Amiat. der Vulg, cf auch Lib. comic. p. 344, 19. Rufin konnte nur sagen, daß in den lat. Hss *memoriis* überwiege. Aber auch den Griechen war diese LA bekannt. Das zeigt der Anfang der im 3. Jahrh. in Smyrna griechisch verfaßten Acta Pionii (Mart. sel. ed. Gebhardt) c. 1 *ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνεῖν ὁ ἀπόστολος παραινεῖ*, cf den lat. Text bei Ruinart p. 123; ferner einige Hss, die Thdr p. 97 kannte. Chrys, der z. St. nur *χρείαις* berücksichtigt, citirt doch zu 2 Tm (Field vol. VI, 186, 6) *μνείαις*, ohne daß eine Variante dazu überliefert ist. Während Thdr richtig erkannte, daß diese LA nicht wesentlich anderen Sinnes sei, als *χρείαις*, verstand schon der Vf der Acta Pionii darunter die Gedächtnisfeiern zur Erinnerung an die Märtyrer, die Lat meistens: den Besuch der ihnen gewidmeten Gottesdienste, Kirchen und Kapellen.

[48]) AG 2, 45; 6, 3; Phl 2, 25; 4, 16. 19, Plural AG 20, 34; 28, 10 (v. l.); Tt 3, 14.

werden, aber ebensowohl ein tatsächliches, in freundlicher Unterstützung zum Ausdruck gebrachtes Gedenken.[49]) Zu *μνείαις* und zwar in dem zuletzt angegebnen Sinn paßt vorzüglich *κοινωνοῦντες*, denn dies gibt die Vorstellung der Beteiligung an éinem ohnehin stattfindenden Tun und Geschehen. Da wir nun wissen, daß im Bereich der außerpalästinischen Christenheit seit Jahren ein wiederholtes tatsächliches Gedenken an die verarmte Gemeinde von Jerusalem, eine materielle Unterstützung derselben durch Sammlung und Übersendung von Geldern betrieben wurde; daß ferner Pl zur Zeit der Abfassung des Rm mit dem Abschluß einer solchen Sammlung beschäftigt war, wovon er 15, 25—28. 31 mit großem Nachdruck redet, und da endlich in den vielfachen Erörterungen über diese Kollekten *οἱ ἅγιοι* unverkennbar als eine stereotype Benennung der Christen Palästinas gebraucht wird,[50]) so wird Pl auch eben diese Unterstützungen, wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst im Sinne gehabt haben. Jedenfalls redet er nicht von Wohltätigkeit gegen die bedürftigen Brüder in der eigenen Ortsgemeinde, was ein *ἀλλήλων* oder *τῶν ἀδελφῶν* erfordern würde, wofür auch *κοινωνεῖν ταῖς μνείαις* ein sonderbarer Ausdruck wäre. Ist dagegen eine Beteiligung an einer von vielen außerpalästinischen Gemeinden betriebenen Unterstützung der Armen im fernen Jerusalem gemeint, so schließt sich hieran passend die Mahnung, der aus der Ferne nach Rom kommenden reisenden Christen gastfreundlich sich anzunehmen.[51]) Von den Fremden ergibt sich ein natürlicher Übergang zu den Feinden, deren Anfeindungen in Wort und Tat die Christen nicht durch Fluchworte, sondern durch Segenswünsche erwidern sollen (14). Auch ihnen gegenüber wird es gemeint sein (15), daß die Christen an anderer Freude über ihr Glück und andrer Klage über ihr Unglück teilnehmen sollen.[52])

---

[49]) Ersteres Rm 1, 9; 1 Th 1, 2; Eph 1, 16; Phlm 4; c. Gen. obj., dafür *περί τινος* 2 Tm 1, 3, letzteres Phl 1, 3, c. Gen. subj. (s. Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 185f. und Ewald Bd XI, 36ff.), cf Gl 2, 10.

[50]) 1 Kr 16, 1. 15; 2 Kr 8, 4; 8, 1. 12 (wahrscheinlich auch Hb 6, 10, ebenso gemeint) ohne örtliche Begrenzung; auch Rm 15, 25 ohne *ἐκεῖ* zwischen *τοῖς* und *ἁγίοις*, erst nachträglich v. 26 örtlich näherbestimmt, cf Einl II[3], 129. 141 A 3, auch I[3], 124 A 2. Zu *κοινωνεῖν* mit Dativ der Sache, an welcher man sich handelnd oder leidend beteiligt, cf 2 Jo 11; 1 Pt 4, 13. Ist der Hb an einen Kreis jüdischer Christen in Rom gerichtet, so sieht man aus Hb 6, 10, daß diese von jeher und andauernd Geldunterstützungen an die armen Volks- und Glaubensgenossen in Jerusalem gelangen ließen, was aus den Beziehungen zu Jerusalem, welche besonders aus Rm 16 erkennbar sind, sich leicht erklärt.

[51]) Cf Hb 13, 1; Rm 16, 23; 1 Tm 3, 2; 3 Jo 5f. Nur in einem Brief an die Gemeinden eines großen Gebietes war *φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους* 1 Pt 4, 9 am Platz. Über Gastfreundschaft cf Skizzen[3] S. 19—23. 336.

[52]) Zu diesen Infinitiven im Sinn von Imperativen cf Phl 3, 16; Kühner-Gerth II, 19ff. Im Griech. entbehrt diese Ausdrucksweise des rauhen

Insbesondere aber sollen die Christen (16) im Verhältnis zu einander auf das Gleiche bedacht sein d. h. für die Brüder eben dasselbe erstreben, was sie für sich selbst wünschen und erstreben und nicht für sich selbst nach bevorzugter Stellung trachten, sondern mit den Niedrigstehenden dahinziehen, die gleiche Straße wandern.[53]) Wie diese letzten Mahnungen an das erinnern, was 11, 20 insbesondere den Heidenchristen gesagt war, so das folgende *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* an das denselben 11, 25 Gesagte. Hier jedoch schließt Pl sich enger an Prov 3, 7 an[54]) und warnt davor, sich selbst für verständig zu halten und diese Selbstbeurteilung im Verhalten gegen andere an den Tag zu legen. Das tut unter anderen der Christ, welcher für sich eine hohe Stelle in der Gemeinde beansprucht (16[a]); aber auch der, welcher meint, Böses mit Bösem vergelten zu dürfen (17[a]), also gegenüber dem Bösen, das ihm zugefügt wird, zur Selbsthilfe greifen zu sollen, damit das Recht nicht durch Gewalt unterdrückt werde. Die Christen sollen vielmehr auf das, was in den Augen aller Menschen gut und edel ist, bedacht sein.[55]) Zu diesen *καλά* gehört auch die Enthaltung vom *κακοποιεῖν* in Erwiderung des *κακοπαθεῖν* nicht erst nach der Lehre und dem Beispiel Jesu, sondern auch den Lehren der Weisen in Israel und unter den Griechen. Die Mahnung greift aber weiter, und wenn sie in jeder Beziehung befolgt wird, ist dies das wirksamste Mittel, mit allen Menschen ohne Unterschied im Frieden zu leben (18); denn das Tun von solchem, was nach gemeinmenschlichem Urteil gut und edel ist, findet noch immer vielseitige Anerkennung auch bei den Nichtchristen (s. A 55 a. E.). Erzwingen läßt sich dieselbe allerdings nicht, und daher bedarf die Mahnung, mit jedermann Frieden zu halten, der Einschränkung: „wenn es möglich ist," was durch *τὸ ἐξ ὑμῶν* näher

---

Kommandotons, den sie im Deutschen und bei negativen Sätzen im Italienischen und Französischen hat.

[53]) Der Artikel vor *ὑψηλά* gibt im Unterschied von 11, 20, wo allgemeiner vor Hochmut gewarnt war, die Vorstellung bestimmter hoher Dinge, Stellungen, nach denen man nicht streben soll. — *ταπεινοῖς* kann in Verbindung mit *συναπάγεσθαι* nicht Verhältnisse, sondern nur Personen bezeichnen, cf Gl 2, 13; 2 Pt 3, 17.

[54]) S. oben S. 521 A 63 zu 11, 25. Bewußte Anlehnung am Prov 3, 7 ist hier dadurch gesichert, daß sofort in v. 17 u. 20 Bezugnahmen auf Prov 3, 4 u. 25, 21 folgen. Zu *γίνεσθαι* im Unterschied von *εἶναι* cf oben S. 151 A 97 zu 3, 5, auch 11, 6.

[55]) G, die Lat, auch Goth haben aus 2 Kr 8, 21 hinter *καλά* eingeschoben *οὐ μόνον ἐνώπιον θεοῦ, ἀλλὰ καί,* meistens auch *τῶν* statt *πάντων* gesetzt (so auch D*), ähnlich A von zweiter Hand (ohne *οὐ μόνον — ἀλλά*) *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (cf Polyc. 6, 1 *προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*). Zu grunde liegt Prov 3, 4 *καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου* (hebr. אֱלֹהִים) *καὶ ἀνθρώπων.* — Zu artikellosem *πάντων ἀνθρ.* v. 17 u. 18 s. oben S. 283 A 60. — Zur Sache cf 1 Kr 10, 22; Kl 4, 5; Tt 2, 10; 3, 2. 8; Phl 4, 8—9; 1 Pt 2, 12. 15 (= Mt 5, 16); 3, 8—17; Hb 12, 14.

dahin bestimmt wird, daß die Christen ihrerseits alles unterlassen sollen, was den draußen Stehenden gerechten Grund zur Beschwerde gibt, und alles tun sollen, was die Anerkennung aller billig denkenden Nichtchristen und darum auch ein friedliches Verhältnis zu ihnen nach sich zieht. Die Erwähnung des Friedens mit jedermann ruft den Gegensatz der vielfältigen Anfeindungen hervor, denen die Christen ausgesetzt sind und veranlaßt eine nochmalige, ausführlichere und auch durch die Anrede der Leser mit *ἀγαπητοί*[56]) und den Eintritt zuerst der pluralischen (*δότε* v. 19), dann der singularischen (v. 20. 21) Anrede eindringlicher gemachte Warnung vor der Vergeltung der ihnen widerfahrenden Feindschaft (19—21 cf 14. 17[a]): „Schaffet nicht euch selbst Recht (oder rächet euch nicht selbst), Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorn, nämlich dem sei es im Lauf der Zeit, sei es im Endgericht über die Übeltäter sich entladenden Zorn Gottes".[57]) Dem zur Bestätigung dient das Wort aus Deut 32, 35, welches hier wie Hb 10, 30 in starker Abweichung von LXX und deutlicher Annäherung an den Grundtext citirt wird: „Mir gehört die Rache; ich werde vergelten".[58]) Neben diesen, durch ein von Pl zugesetztes *λέγει κύριος* (s. A 58) abgeschlossenen Spruch stellt er, wahrscheinlich ohne jede verbindende Partikel,[59]) aber auch ohne neue Citationsformel, die über die positive wie die negative Forderung von v. 19 hinausgreifende aus Prov 25, 21 f. entlehnte Mahnung (20): „Wenn dein Feind hungert, speise ihn; wenn er dürstet, tränke ihn; denn indem du dies tust, wirst du Feuerkohlen auf sein Haupt häufen".[59]) Feurige Kohlen auf dem Kopf tragen ist noch unerträglicher, als mit nackten Füßen auf solche treten (Prov 6, 28). Wenn an sieh unter beiden

[56]) Im Rm nur hier so und 2 Kr 7, 1; 12, 19; Phl 4, 1 extr., mit *μοῦ* Phl 2, 12; 1 Kr 10, 14; mit *ἀδελφοί μου* 1 Kr 15, 58; Phl 4, 1 in.

[57]) So *ἡ ὀργή* ohne Zusatz 3, 5; 5, 9 und oben S. 155 A 4.

[58]) Dem masor. Text: לִי נָקָם וְשִׁלֵּם entspricht in bezug auf die zwei ersten Worte genau *ἐμοὶ ἐκδίκησις* (dagegen LXX *ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως* = לְיוֹם נָקָם) wogegen *ἐγὼ ἀποδώσω* (dafür LXX *ανταποδώσω* ohne *ἐγώ*) statt des masor. וְשִׁלֵּם (wahrscheinlich = וְשִׁלֻּם „Vergeltung" Hosea 9, 7) ein וַאֲנִי אֲשַׁלֵּם voraussetzt, welches auch Onkelos vorfand. Da der Spruch nur als Rede Gottes selbst die Forderung begründen kann, daß der Mensch Gotte die Rache überlassen soll, die citirten Worte aber, aus dem Zusammenhang gerissen, nicht erkennen lassen, wer der Redende sei, fügt Pl ein *λέγει κύριος* hinzu. Hb 10, 30 ist demselben Bedürfnis schon durch die das Citat einleitenden Worte genügt.

[59]) So DGg, Abstr, Spec, Goth. u. einige Min. Das von ℵABP u. a. vor *ἐάν* gesetzte *ἀλλά* müßte nicht nur über das vorige Citat, sondern auch über das vorige *ἀλλὰ δότε — ὀργῇ* hinweg an *μὴ ἐ. ἐκδικ.* sich anschließen, ist aber vor allem dadurch verdächtig, daß daneben auch *ἐὰν οὖν* (L und die Antiochener) *καὶ ἐὰν* S[1], bei Didymus trin. II, 7 *ἐὰν γάρ* überliefert ist. — Pl folgt der hier genauen LXX, nur *ψώμιζε* (so auch Vat. der LXX, d. h. „brockenweise Brot geben" 1 Kr 13, 3 von *ψωμός, ψωμίον* Jo 13, 26) haben alte Hss der LXX durch das farblose *τρέφε* ersetzt.

Bildern vielleicht ein als göttliche Strafe gedachtes schmerzliches Übel verstanden werden könnte,[60]) obwohl das Feuer als Bild des göttlichen Zornes und Gerichtes sonst vielmehr als ein alles verzehrendes und unauslöschliches vorgestellt zu werden pflegt,[61]) so liegt jedenfalls dem Ap. der Gedanke fern, daß den Frommen die Aussicht auf eine möglichst schmerzliche Bestrafung seiner Feinde zum Wohltun an denselben bewegen sollte. Dies wäre das Gegenteil der Gesinnung, welche v. 14. 17. 21 ohne zweideutige Bildlichkeit gefordert ist. Der Vergleichungspunkt zwischen dem hier gebrauchten Bild und dem daneben geforderten Verhalten des Gehaßten gegen seinen Hasser liegt vielmehr in der Unerträglichkeit (cf Jes 33, 14), welche den davon Betroffenen instinktiv zwingt, seine Haltung zu ändern, um seine Glieder der peinlichen Berührung mit dem versengenden Feuer zu entziehen. Wenn etwas den Feind bewegen wird, seines Hasses sich zu schämen und eine entgegengesetzte Haltung zu beobachten, so sind es die Wohltaten, welche der von ihm Gehaßte ihm erweist cf 1 Pt 2, 15; 3, 16. Durch solche tätige Feindesliebe erfüllt der Christ die diesen Abschnitt schließende Forderung (21): „Laß dich nicht besiegen von dem Schlechten, sondern besiege das Schlechte durch das Gute“. Wer sich durch das Böse, was er sieht, und das Schlimme, was der Feind ihm antut, verleiten läßt, diesem mit gleicher Münze heimzuzahlen, und somit gleichfalls Böses zu tun (cf Ps 37, 8), unterliegt eben damit der Macht der Bösen in der Welt, wohingegen der Fromme, der durch Wohltat am Feinde diesen moralisch zwingt, seine Feindschaft aufzugeben, als Sieger aus dem Kampf mit dem Bösen und den Bösen hervorgeht.

Von den Anweisungen für das Verhalten der Christen gegen ihre Feinde (12, 17—21) leitet zu der Erörterung über das richtige Verhalten zu den Obrigkeiten (13, 1—7) eine doppelte Erwägung über. Erstens waren die obrigkeitlichen Ämter von dem des Kaisers bis zu denen der städtischen Verwaltung und Gerichtsbarkeit damals wohl noch ohne Ausnahme in den Händen von Nichtchristen.[62]) Wenn sie gegenüber den aus der heidnischen oder jüdischen Bevölkerung ausgehenden Angriffen auf die Christen bald eine gerechtere und festere, bald eine nachgibigere Haltung

[60]) Cf Prov 6, 29 und den von Pl nicht mitangeführten Schlußsatz Prov. 25, 22 „und Jahveh wird (es) dir vergelten“

[61]) Cf 2 Th 1, 8; Mt 3, 12; 25, 41; Ap 20, 10; Jes 66, 24.

[62]) Wie nahe Sergius Paulus der christlichen Gemeinde getreten ist, läßt sich aus AG 13, 12 nicht entnehmen. Jedenfalls war er zur Zeit des Rm (Anfang des J. 58) nicht mehr Prokonsul von Cypern, cf Einl II³, 645f.; N. kirchl. Ztsch. 1904 S. 189—195. Die Civilrichter in Korinth waren Nichtchristen 1 Kr 6, 1—6. Nichtchristliche Richter sind auch Jk 2, 6f.; 1 Pt 4, 14f. vorausgesetzt. Ob man den korinthischen Rentmeister Erastus Rm 6, 23 zu den ἐξουσίαι zu rechnen hat, ist mir zweifelhaft.

beobachteten, teilten sie doch im allgemeinen das ungünstige Urteil der Menge über die neue Religion und ihre Anhänger.[63]) Den Christen jener Zeit lag es aber nahe, in dem Bewußtsein, Bürger einer höheren Welt und einer unerschütterlichen *βασιλεία* zu sein, sie alle als führende Glieder der den Christen feindlichen und dem Untergang entgegeneilenden Welt geringzuschätzen, sie als ihre Feinde anzusehen und der durch sie repräsentirten Staatsordnung jede moralische Auktorität abzusprechen. Dieser Betrachtungsweise, welche in dem Maße, als die christliche Gemeinde auch die irdischen Angelegenheiten ihrer Glieder in den Bereich ihrer Verwaltung zog, bestärkt werden mußte, und welcher Pl selbst 1 Kr 6, 1—8 beizupflichten scheint, tritt die in 13, 1—7 ausgesprochene Anschauung von der Obrigkeit gegenüber — und das ist das zweite Band, welches diesen Abschnitt mit 12, 17—21 verbindet —, daß sie nämlich eine von Gott zum Zweck der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung und zum Schutz der Guten gegen die Bösen eingesetzte Macht sei.[64]) Ohne syntaktische Anknüpfung an das Vorige und nicht mehr im Ton der Ermahnung der Leser, sondern der Aufstellung einer gemeingiltigen Regel beginnt der Ap. mit dem Satz: „Jede Seele[65]) (oder alles was lebt) soll hochstehenden

---

[63]) Einem Gallio AG 18, 12—17 und Festus 25, 1—27 stehen gegenüber Herodes Agrippa I AG 12, 1—23; Felix 23, 24—24, 27, die Prätoren von Philippi und die Politarchen von Thessalonich 16, 19—34; 17, 6—9. Cf auch 1 Kr 2, 8.

[64]) Cf 2 Th 2, 5—7 (Einl I³, 163. 167f. 170; II, 633); 1 Pt 2, 13—17; 1 Tm 2, 1—7; Clem. I Cor 61, 1—2. Einiges in Rm 13, 1 ff. erinnert oberflächlich an Sap Sal 6, 1—12, z. B. v. 3 *ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν*, v. 5 *ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας*, v. 6 *ἐν τοῖς ὑπερέχουσιν*. Die Tendenz dieser Ansprache an die Könige, Richter und Tyrannen ist eine ganz andere, als die des Pl. Es soll den Machthabern das Gefühl der Verantwortlichkeit geschärft und für ihre durchgängige Ungerechtigkeit Gottes Strafe angedroht werden. Der Gedanke von v. 3 ist ja alt cf z. B. Dan 2, 21. 37; 5, 21 und mit dem Glauben an die Weltregierung Gottes von selbst gegeben cf Jo 19, 11. Auch der Gebrauch von *ὑπερέχειν* ist gewöhnlich cf 1 Pt 2, 13; Epict. I, 30, 1; III, 4, 3, *ἐν ὑπεροχῇ εἶναι* 1 Tm 2, 2, oder *κεῖσθαι* 2 Makk 3, 11, oder *δοκεῖν* Epict. enchir. 33, 12.

[65]) So Rm 2, 9; AG 2, 43 mit selbstverständlicher Beschränkung auf die Menschen, obwohl der Ausdruck an sich auch die Tierwelt mit einschließen könnte Gen 1, 21; Ap 16, 3. Das Befremden über den Mangel einer Näherbestimmung (z. B. Lev 24, 17 *ἀνθρώπου*) mag die LA *πάσαις ἐξουσίαις* (ohne *ψυχή*) . . . *ὑποτάσσεσθε* in DG, vielleicht schon bei Tert. Scorp. 14 in. und durchweg den älteren Lat hervorgerufen haben. — Auch das *ἀπό* in DG statt *ὑπό* vor dem ersten *θεοῦ* ist wahrscheinlicher aus dem Befremden über letztere Präposition beim Mangel eines passiven Verb. transit. entstanden, als daß dieses aus Assimilirung an das folgende *ὑπὸ θεοῦ* entstanden wäre. Cf *ὑπό* bei akt. Verbum wie Mt 17, 12; 2 Kr 11, 24. Zu *ἐξουσία* = Inhaber von Regierungsgewalt, sei es Behörde oder Einzelperson cf Mt 8, 9; Lc 7, 8; Herm. sim. 9, 28, 4; Plural Tt 3, 1; Jos. bell. II, 16, 4 (N. 350); Mart. Polyc. 10, 2, bei Pl nur von Geistermächten wie Kl 1, 16. — Besonders auch die Artikelosigkeit von *ἐξουσίαι* und *ἐξουσία*

und über ihm stehenden Obrigkeiten sich unterordnen", und begründet diese Regel durch den ebenso allgemeinen Satz: „Obrigkeit gibt es nicht, wenn nicht von Gott". Während letzterer Satz das Vorhandensein von Obrigkeit überhaupt oder die Gestaltung des menschlichen Lebens unter dem Gegensatz vom Regenten und Regierten auf den Willen und das Wirken Gottes als den Stifter dieser Einrichtung zurückführt, spricht der dritte Satz den damit keineswegs gleichbedeutenden Satz aus, daß die tatsächlich vorhandenen Obrigkeiten von Gott verordnet oder eingesetzt seien.[66]) Es wäre ja unbeschadet der Wahrheit des zweiten Satzes an sich denkbar, daß einzelne Inhaber obrigkeitlicher Ämter wider den Willen Gottes zu ihrer Stellung gelangt wären oder auch, nachdem sie durch Mißbrauch ihrer Gewalt solcher Stellung unwürdig geworden wären, sich gegen Gottes Willen in ihrer hohen Stellung behaupteten. Eben dies wird, da es mit dem Glauben an Gottes Weltregierung unvereinbar wäre, durch den dritten Satz ausgeschlossen, obwohl es nicht durch ausdrückliche Verneinung der genannten Möglichkeiten, sondern nur durch das positive Urteil über alle im Besitz von Regierungsgewalt stehenden Personen ausgesprochen wird. Der Ap. reflektirt nicht auf diese Möglichkeiten, stellt und beantwortet auch nicht die Frage, von welchem Augenblick an eine Person oder Behörde z. B. bei gewaltsamen Staatsveränderungen als „existirende Obrigkeit" zu betrachten sei, und wann sie aufhöre dafür gelten zu können. Was er meint und sagen will, ist nur dies, daß die Leser sich nicht an der Anerkennung der allgemeinen Wahrheit genügen lassen sollen, daß Gott Obrigkeit gewollt und gestiftet hat, sondern diese auch auf die wirklichen Obrigkeiten und die Personen, die Gott zu solcher Stellung hat gelangen lassen, anwenden, anstatt je nach launenhafter Auswahl oder nach vorgefaßten Ansichten von der Erhabenheit des Christen über den Weltlauf ihnen Anerkennung und Gehorsam zu gewähren oder zu versagen. Aus den Sätzen von v. 1 ergibt sich, (2) daß wer der Obrigkeit widerstrebt, der Anordnung Gottes[67]) sich widersetzt. „Die sich Widersetzenden aber werden

---

sichert den beiden ersten Sätzen ihren allgemeinen Charakter. Cf artikelloses *ἀνάστασις* 1 Kr 15, 12; Mt 22, 23. Die Übersetzung des zweiten: „es gibt keine Obrigkeit außer von Gott" ist ungenau, weil sie dahin mißverstanden werden könnte, daß alle vorhandenen Obrigkeiten von Gott gestiftet seien, was erst im dritten Satz gesagt ist.

[66]) *τάσσειν τινὰ* „einem eine bestimmte Stellung, einen Platz oder Posten, den er ausfüllen soll, anweisen" nach klass. Gebrauch, im NT nur Lc 7, 8 (reflexiv 1 Kr 16, 15) einigermaßen vergleichbar; daher auch *τάξις*, jedoch selten wie Ign. Magn. 3, 1 Einsetzung in ein Amt, Ordination.

[67]) *διαταγή* (AG 7, 53) im Unterschied von *διάταγμα* (Hb 11, 23; Sap. 11, 7; Esra 7, 11, als Fremdwort auch den Juden geläufig = *δόγμα* Lc 2, 1; AG 17, 7 = die einzelne Verfügung des Regenten) bez. zunächst die Handlung des Verfügens, Verordnens, so hier, wie auch der Artikel anzeigt.

sich selbst ein Gericht zuziehen.“ Der reflexive Ausdruck sichert dem *κρίμα λαμβάνειν*, was an sich auch heißen könnte: von einem Urteil betroffen werden, eine Strafe empfangen (Mr 12, 40; Jk 3, 1), diese Bedeutung. Weniger deutlich ist, ob im Gegensatz dazu, daß nur die obwaltenden Verhältnisse oder die Ungerechtigkeit der Regierenden Verurteilung und Strafe über die Widersetzlichen bringen, gesagt sein soll, daß diese selbst es veranlassen und verschulden, oder ob im Gegensatz dazu, daß andere oder sie nur mit andern, etwa als Glieder der christlichen Gemeinde, dem Strafurteil der Obrigkeit verfallen, ausgedrückt werden sollte, daß sie sich selbst, sich persönlich es zuziehen.[68]) Wahrscheinlich ist beides zugleich gemeint. Das Recht, sich über die arge Welt und über die bürgerliche Obrigkeit als ein Element derselben zu beschweren, anstatt sich selbst anzuklagen, wird den Widersetzlichen abgesprochen. Das wird durch Darlegung des Berufs der Obrigkeit v. 3—4 näher begründet. „Denn die Regierenden sind nicht ein Gegenstand der Furcht[69]) für das gute Handeln, sondern für das schlechte. Willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten,[70]) so tue das Gute und du wirst Lob von ihr empfangen, denn eine Dienerin Gottes ist sie, dir zum Guten.[71]) Wenn du aber das Schlechte tust, fürchte dich; denn nicht ohne Grund und Zweck trägt sie das Schwert. Denn Gottes Dienerin ist sie, als Rächerin (bestellt) zu (Betätigung von) Zorn für den Täter des Schlechten.“ Wie stark in diesen Sätzen der von Gott der Obrigkeit erteilte Auftrag hervorgehoben wird, überrascht uns doch das völlige Absehen von der tatsächlichen Er-

---

[68]) Ersteres wäre sicher, wenn *αὐτοὶ ἑαυτοῖς* dastünde cf 8, 23; 2 Kr 1, 9; 10, 12 Kühner-Gerth I, 561, was aber nicht zu fordern wäre, da die durch das Refl. behauptete Identität von Subjekt und Objekt auch ohnedies gestattet, beides zugleich zu betonen, cf 1 Kr 11, 31; Hb 5, 4; 2 Pl 2, 4.

[69]) Cf Jes. 8, 13 von *αὐτὸς ἔσται σου φόβος*, so sogar *φόβοι* Xenoph. anab. IV, 1, 23. Die Stellung von *οὐκ* vor *εἰσὶν φόβος*, statt vor *τῷ ἀγαθῷ*, wie man wegen des Gegensatzes *ἀλλὰ τῷ κακῷ* erwarten könnte, ist, wie das folgende *μὴ φοβεῖσθαι* mit dem Gegensatz *ἕξεις ἔπαινον* zeigt, nicht absichtslose Nachlässigkeit, sondern Ausdruck des Hauptgedankens: für das gute Handeln und den so Handelnden ist die Obrigkeit nicht, wie für den Übeltäter, ein Gegenstand der Furcht, sondern eine von Gott zu gutem und dem Guthandelnden heilsamem Zweck gesetzte Auctorität.

[70]) Zu *θέλεις κτλ.* anstatt eines Bedingungssatzes cf 1 Kr 1, 18. 21, wo ebensowenig wie 2 Kr 11, 22 Frageton und Fragezeichen angebracht ist.

[71]) *σοί* ist nicht mit *διάκονός ἐστιν*, sondern mit *εἰς τὸ ἀγαθόν* zu verbinden; denn Dienerin ist sie für alle Untertanen, und den Gegensatz bildet die Furcht des Christen, daß sie ihm Schlimmeres bringen könnte. Das nicht näherbestimmte *εἰς τὸ ἀγαθόν* wird die doppelte Aufgabe der Obrigkeit umfassen, das gute Handeln und das Wohlsein ihrer Untergebenen zu fördern. Letzteres (cf 8, 28 *εἰς ἀγαθόν*) bildet den Gegensatz zu der Furcht vor Schädigung durch die Obrigkeit, ersteres zu dem *κακὸν ποιεῖν, πράσσειν*.

füllung oder Nichterfüllung ihres hohen Berufs seitens der jeweilen vorhandenen Inhaber der obrigkeitlichen Ämter. Zwar daß der Christ auch vor den ungercht entscheidenden Richtern und Regenten sich nicht fürchten soll, ergibt sich von selbst aus der Überzeugung, daß solche ihm ebensowenig ernstlichen Schaden antun können, als sie es sollen (Mt 10, 16—31; 1 Pt 3, 13f.). Aber die Unterscheidung zwischen den Übeltätern, welche die Obrigkeit straft, und den Guthandelnden, die nichts von ihr zu fürchten haben, scheint doch vorauszusetzen, daß die damaligen Regenten und Richter in der Regel nach Recht und Pflicht verfuhren. So erschien es in der Tat dem Ap. Nicht nur die hohe Auffassung vom Beruf der Obrigkeit ließ er sich durch Ausnahmen von der Regel, die ihm nicht entgehen konnten, nicht rauben; sie verwehrten dem Christen und römischen Bürger Pl auch nicht die dankbare Anerkennung der Tatsache, daß der Staat und die durch seine Magistrate aufrechterhaltene Rechtsordnung noch immer ein Schirm des Guten und der Guten und eine starke Schutzwehr gegen die Überflutung der Welt durch die Ausbrüche rücksichtsloser Unsittlichkeit und Selbstsucht sei, und es fehlte zur Zeit des Rm nicht an Erscheinungen des öffentlichen Lebens, welche zu dieser idealen Betrachtung ermutigten. Nero war damals, wenig mehr als 3 Jahre nach seinem Regierungsantritt, noch nicht der Muttermörder und Christenverfolger geworden. Jene ersten Jahre seiner Regierung, in welcher achtungswerte Männer wie Burrus und Seneca seine ersten Berater waren, zeigten Spuren von einer löblichen Reform der Staatsverwaltung und Rechtspflege;[72]) und es waren nicht Beschwerden über einzelne Vergewaltigungen durch die heidnischen Behörden, sondern eine grundsätzliche Abneigung gegen die Anerkennung ihrer Auktorität, welcher Pl hier entgegentritt. Aus der in v. 3—4 entwickelten Anschauung von dem durch Gottes Stiftung und Auftrag bestimmten Zweck der Staatsordnung folgert er (5) die Notwendigkeit der gehorsamen Unterordnung unter dieselbe, die er schon v. 1 gefordert hatte. Er gebraucht dafür den starken Ausdruck *ἀνάγκη*,[73]) weil derselbe ebensowohl die durch äußere Umstände, als durch innere Erwägungen verursachte Nötigung zu einer bestimmten Art des Verhaltens ausdrückt. Auf beides wird hinge-

---

[72]) Cf H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 345—348 und für die Anschauung des Pl im allgemeinen oben S. A 63. 64.

[73]) *ἀνάγκη* bez. hier nicht physischem Zwang, hat auch nicht zum ausgesprochenen Gegensatz die Freiwilligkeit (Phlm 14; 2 Kr 9, 7; 1 Pt 5, 2), sondern bez. die unausweichliche Notwendigkeit, gleichviel wodurch sie bewirkt wird, cf 7, 37; 1 Kr 9, 16; Hb 9, 16. 23; Lc 14, 18. Weil das Wort nur zu *διὰ τὴν ὀργήν*, nicht zu *τὴν συνείδησιν* zu passen schien, tilgten es die Occidentalen (DG, die alten Lat. auch Goth) und schrieben *διὸ ὑποτάσσεσθε*.

wiesen durch die Entfaltung des *διὸ ἀνάγκη* in *οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.* Unter dem Zorn ist nicht ein Zorn der menschlichen Machthaber zu verstehen, was gesagt sein müßte und durchaus nicht die regelmäßige und wünschenswerte Stimmung des menschlichen Strafrichters bezeichnet, sondern wie in v. 4; 12, 19, der in Strafgerichten sich betätigende Zorn Gottes, dessen Werkzeug die strafende Obrigkeit ist. Vor diesem Zorn soll der Christ, wenn er sich versucht fühlt, gesetzwidrig zu handeln, allerdings sich fürchten und von jeder Gesetzwidrigkeit sich dadurch abhalten lassen; aber nicht nur durch diese Rücksicht, sondern auch durch das Gewissen, hier also das Bewußtsein um die verpflichtende Kraft des in der Stiftung der Obrigkeit und der Rechtsordnung, deren Vollstreckerin sie ist, ausgesprochenen Willens Gottes (cf 1, 32), ist der Christ zum Gehorsam gegen die Obrigkeit genötigt. Aus dieser doppelten Nötigung leitet Pl beispielsweise die Forderung der Steuerzahlung ab, wenn anders *τελεῖτε* (6) als Imperativ gemeint ist, was durch *γάρ* nicht ausgeschlossen ist[74]) und nicht nur darum notwendig erscheint, weil in v. 7 nicht erst noch sehr eingehend die Pflicht der Steuerzahlung eingeschärft zu werden brauchte, wenn v. 6 bereits anerkannt wäre, daß die Leser sie erfüllen, sondern vor allem darum, weil die Fassung von *τελεῖτε* als Indikativ ein sachlich wie logisch unklares Verhältnis zwischen v. 5 und 6 ergeben würde. Ist schon an sich kaum denkbar, daß durch *διὰ τοῦτο* die tatsächliche Steuerzahlung der Leser als eine Folge jener doppelten *ἀνάγκη* und zugleich durch *γάρ* umgekehrt als eine Begründung des Urteils, daß jene *ἀνάγκη* obwalte, bezeichnet sei, kann also *γάρ* hier schwerlich seine kausale Bedeutung haben, sondern ist wie so oft nur ein die Aussage dringlich machenden Hinweis auf die vor Augen liegenden Umstände,[75]) so bleibt doch unersichtlich, wie das tatsächliche Steuerzahlen der Leser darin begründet oder gar ein Beweis dafür sein soll, daß der Christ nicht nur aus Furcht vor der Strafe Gottes oder der Obrigkeit, sondern auch um des Gewissens willen genötigt ist, der Obrigkeit zu gehorchen. Denn es würde sich ja erst fragen, ob die römischen Christen dabei nicht, wie der gewissenloseste Staatsbürger, lediglich dem gesetzlichen Zwang nachgeben. Es wird also vielmehr zu paraphrasiren sein: „Darum also (um eine offenbar notwendige Betätigung des Gehorsams gegen die Obrigkeit als Beispiel zu nennen) entrichtet auch Steuern: denn sie (die Regierenden) sind Gottes Liturgen, welche in eben

---

[74]) S. oben S. 323 A 42 zu 6, 19.

[75]) Kühner-Gerth II, 330f., Winer 53, 8b. Zu *διὰ τοῦτο γάρ* cf Epict. I, 17, 6; 28, 28, ähnlich *διὰ τοῦτο ἰδού* Mt 23, 34. Das hinzutretende *καί* drückt die Kongruenz zwischen Grund und Folge, hier zwischen der Leistung der Obrigkeit und der schuldigen Gegenleistung der Untertanen aus, cf 15, 27 *ὀφείλουσιν καί* . .; häufig *διὸ καί* Rm 1, 24; 4, 22; Phl 2, 9.

dieser Richtung beharrlich tätig sind". Zum richtigen Verständnis des sehr verschieden verstandenen letzten Satzes ist vor allem erforderlich, den Sinn von *λειτουργοί* festzustellen, das doch nicht ohne Grund an die Stelle des in v. 4 unbedenklich zweimal hintereinander gebrauchten *διάκονος* gesetzt und überdies durch seine Voranstellung vor *θεοῦ* im Unterschied von jenem auffällig betont sein kann. Auch diese Stelle bestätigt nur, daß Pl überall *λειτουργός, -γεῖν, -γία* in dem etymologisch begründeten und im antiken Sprachgebrauch weit überwiegenden Sinn gebraucht,[76] wonach darunter verstanden wurde eine im Interesse des Gemeinwesens von je einem der reicheren Bürger zu übernehmende, mit großem Kostenaufwand für diesen verbundene ehrenamtliche Leistung wie die *χορηγία*, die Ausrüstung festlicher Aufzüge, die *γυμνασιαρχία, τριηραρχία κτλ.* Die von Gott bestellten Regenten und Magistrate sind einerseits *θεοῦ διάκονοι*, welche als solche nicht ihren eigenen, sondern Gottes Willen auszuführen haben; sie sind andrerseits aber eben damit auch *λειτουργοὶ θεοῦ*, Inhaber eines mit großem Kostenaufwand verbundenen Ehrenamtes am Gemeinwesen. Darum ist es auch recht und billig, daß die Untertanen, welche den Schutz des Staates und seiner Rechtsordnung genießen, durch Entrichtung der Steuern der Obrigkeit die Ausrichtung ihres Dienstes ermöglichen. Verstärkt wird diese Begründung durch *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*. So nämlich wird zu verbinden sein; denn bei der Verbindung von *εἰς αὐ. τ.* mit *λειτ. θ. εἰσίν* findet erstens die Frage, worauf mit *εἰς αὐ. τ.* hingewiesen sein soll, keine befriedigende Antwort,[77] und würde zweitens *προσκαρτεροῦντες* eine wunderlich nachhinkende Näherbestimmung der Art und Weise

---

[76]) Rm 15, 27; 2 Kr 9, 12; Phl 2, 17. 30; wonach auch Phl 2, 25 zu verstehen ist; immer von Geldopfern. Auch der Gebrauch von *χορηγεῖν* 2 Kr 9, 10; 1 Pt 4, 11; *ἐπιχορηγεῖν, -γία* 2 Kr 9, 10; Gl 3, 5; Phl 1, 19; 2 Pt 1, 11 geht offensichtlich auf jene staatliche Einrichtung zurück. Der Vergleichungspunkt liegt in der Darreichung der Mittel, der Bestreitung der Kosten. Die hievon absehende Anwendung von *λειτ.* auf den Gottesdienst des Priesters und der Gemeinde, welche ihren Anknüpfungspunkt in dem gottesdienstlichen Charakter der meistsn Festveranstaltungen hat, für welche in Athen und anderwärts Liturgien übernommen wurden, ist dem Pl fremd s. zu Rm 15, 16, findet sich aber in jüngeren christlichen Schriften Lc 1, 23; AG 13, 2; Hb 8, 2. 6; 9, 21; 10, 11; Clem. I Cor. 32, 2; 43, 4, reichlich auch schon in LXX.

[77]) Nichtssagend wäre der Satz, welcher sich ergibt, wenn man aus dem Prädikat *λειτ. θ. εἰσίν* die Antwort entnimmt: „Sie sind Liturgen Gottes, damit sie Liturgen seien". Ebensowenig ist weiter rückwärts, in v. 5 oder gar in v. 4 eine passende Unterlage für *εἰς αὐ. τ.* zu finden. Denn weder die Notwendigkeit des Gehorsams um des Gewissens willen (5), noch die Aufgabe der Obrigkeit, die Uebeltäter zu strafen (4), kann den Zweck der besonderen Seite des obrigkeitlichen Amtes, der durch *λειτουργοί* ausgedrückt ist, ausmachen; beides hat auch keinen verständlichen Bezug auf die Steuerzahlung.

sein, in welcher die Regierenden ihr Liturgenamt ausüben, während doch von der Ausübung dieses Amtes noch gar nicht die Rede war.[78]) Dies geschieht erst durch das als selbständiges Attribut zu *λειτ. θεοῦ* hinzutretende *εἰς αὐ. τ. προσκαρτεροῦντες.* Es handelt sich nicht um eine vorübergehende oder nur einmalige Leistung, sondern, wenn auch die Amtsträger in folge von Todesfall oder Neuwahl wechseln, um das ununterbrochen fortgehende und an keinem Tag ruhende obrigkeitliche Amt, auf dessen Verwaltung die Träger desselben beharrlich bedacht sein müssen und tatsächlich nicht aufhören können bedacht zu sein. Daß bei dieser Satzteilung *εἰς αὐ. τ.* auf das *λειτουργοὶ θ. εἶναι* zurückgreift, bedarf keines Beweises. Es könnte statt dessen auch *τῇ λειτουργίᾳ* stehen (s. A 78); aber die gewählte Ausdrucksweise weist noch entschiedener auf dieses Amt nach seiner in der Hauptaussage charakterisirten Eigentümlichkeit. Verwaltung und Rechtspflege eines Staates wie das römische Reich erfordern ungeheure Geldmittel, und die Amtsinhaber auf diesem Gebiet können ihre Tätigkeit nicht wegen zeitweiliger Leere der Staatskasse einstellen. Darum ist auch beständige Steuerentrichtung geboten. Unverbunden [79]) tritt daneben die sowohl verallgemeinernde, als specialisirende Ausführung von 6ª in der Mahnung (7), allen das zu entrichten, was man ihnen schuldig ist, sie also einzufordern berechtigt sind, sowohl Steuer als Zoll,[80]) Furcht und Ehre. Während aus v. 7 selbst und aus dem Zusammenhang mit v. 6 sich von selbst ergibt, daß zu *πᾶσιν* hier aus v. 3 ein *τοῖς ἄρχουσιν* oder dgl. zu ergänzen ist, wie schon v. 6ᵇ ein ebensolches Substantiv als Subjekt zu *λειτ. θ. εἰσίν*, ergibt sich aus v. 8 selbst, daß die Forderung

---

[78]) Auch zur bloßen Amtsbezeichnung könnte ein *διὰ βίου, εἰς τὸ διηνεκές* (Hb 7, 3) u. dgl. hinzutreten, aber doch nicht wohl ein Particip. — *προσκαρτερεῖν* ist wie *καρτερεῖν* intrans., woran der gewöhnlich hinzutretende Dativ der Sache (Rm 12, 12; AG 1, 14; Polyc. 7, 2; 8, 1) oder Person (AG 8, 13; 10, 7) ebensowenig ändert wie bei *προσέρχεσθαι, προσπίπτειν* etc. Es kann daher auch ohne Dativ stehen (Polyb. 8, 21, 7 mit Partic.) und dagegen mit einer präpositionalen Näherbestimmung verbunden werden wie AG 2, 46. Cf *εἰς τοῦτο* 1 Tm 4, 10. Die Uebersetzung *in hoc ipsum* oder *ipso perseverantes* (Aug. doctr. IV, 20, 40; epist. 153, 19, an erster Stelle jedoch mit dem folgenden Satz verbunden) oder *pertinaciter servientes* in g, ist richtiger als das bloße *servientes* der meisten Lat.

[79]) Wie in ℵD erst durch spätere Hände *οὖν* eingetragen wurde, welches auch AB, Cypr. Orig. Sah Kopt nicht anerkennen, ist überhaupt Eintragung ebenso begreiflich, wie Tilgung unglaublich.

[80]) Die Unterscheidung von *φόρος* (*tributum*, Grund- und Kopfsteuer) und *τέλος* (*vectigal*, Zoll, Verbrauchssteuer) entspricht ungefähr dem von direkten und indirekten Steuern. Orig. nach Rufin p. 335 *tributum terrae nostrae et vectigalia negotiationis nostrae*; beinah wörtlich ebenso Thdr. — Abstr bemerkt zu v. 6, also wohl ohne Rücksicht auf die Unterscheidung in v. 7 *tributa vel quae dicuntur fiscalia.*

μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε über den Kreis der Regierenden hinausgreift. Wie den obrigkeitlichen Personen gegenüber, gilt auch allen anderen Menschen gegenüber die Forderung, niemandem irgend etwas schuldig zu bleiben. Obwohl der Wortlaut nicht gestattet (cf 12, 17), dies auf die Mitchristen zu beschränken, so zeigt doch das folgende ει μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν, daß diese in erster Linie gemeint sind; denn es setzt voraus, daß die Objekte ebenso wie die Subjekte der Liebe im Kreise der Angeredeten, also der christlichen Gemeinde sich befinden. Selbstverständlich aber soll die Bruderliebe nicht in dem Sinne von der vorher geforderten Erfüllung aller Schuldigkeit ausgenommen werden, als ob die Christen nicht ernstlich bestrebt sein sollten, dieser Verpflichtung in jeder Beziehung nachzukommen, sondern es wird nur daran erinnert, daß man dieser Pflicht nicht ebenso, wie etwa der Steuerpflicht durch Zahlung der geforderten Steuern, vollkommen genügen kann, um fortan der Verpflichtung enthoben zu sein. Die Schuld der Liebe ist unabtragbar: nach jeder Erfüllung der Liebespflicht liegt die Forderung der Liebe wieder als eine noch erst zu erfüllende Verpflichtung auf dem Gewissen des Christen. Und eben diese Unabtragbarkeit der Liebesschuld, welche in dem alle das Verhalten des Menschen zum Menschen betreffenden sittlichen Forderungen umfassenden Charakter der Liebespflicht begründet ist, wird bestätigt durch die Sätze: (8b) „denn der Liebende hat das übrige [81]) Gesetz erfüllt; (9) denn das (Gebot): du sollst nicht ehebrechen, sollst nicht töten, sollst nicht stehlen, sollst nicht begehren,[82]) oder was für ein Gebot

[81]) Diese Verbindung von τὸν ἕτερον mit νόμον ist geboten; denn die Fassung desselben als Objekt von ἀγαπῶν, welche schon Marcion annahm und durch Änderung in τὸν πλησίον sicherte (GK II, 519), wie die meisten Lat durch die Uebersetzung *proximum*, hat gegen sich 1) daß man statt dessen τὸν πλησίον (cf v. 9. 10; Gl 5, 14; Jk 2, 8; Mt 5, 43 etc.) oder τὸν ἀδελφόν (1 Jo 2, 9—11; 3, 10) erwarten sollte (ὁ ἕτερος wäre der bestimmte andere, besonders der eine von zweien Mt 6, 24; 1 Kr 6, 1; 10, 24; Gl 6, 4); 2) es würde dadurch νόμον des Artikels beraubt, den es nicht entbehren kann; denn es fragt sich nicht darum, ob der Liebende eben damit Gesetz erfüllt, sondern ob er das Gesetz in seiner Ganzheit, in allen seinen Teilen erfüllt hat, cf auch Gl 5, 14. — Der Gebrauch von ὁ ἕτερος = ὁ λοιπός ist zwar nicht attisch, cf Blaß S 183, aber im Plur. doch ziemlich gewöhnlich (z. B Lc 4, 43), dann aber bei einem kollektiven Begriff, wie es das aus vielen Geboten bestehende Gesetz ist, auch im Sing. nicht zu beanstanden, wie τὸ ἄλλο στράτευμα, ἡ ἄλλη πόλις, ὁ ἄλλος βίος bei den Attikern. Auch artikelloses ἑτέρα in v. 9 ist = ἄλλη im Sinn von „sonstig, außer den genannten noch übrigbleibend."

[82]) Diese vom masor. Text Ex 20, 13 ff.; Deut 5, 17 ff. abweichende, von LXX nach cod. B Deut 5 befolgte Ordnung der Gebote, welche mit der Ordnung der LXX Ex 20 (1 Ehebruch, 2 Diebstahl, 3 Mord) nur in der Voranstellung des Ehebruchs übereinstimmt, findet sich auch Mr 10, 19; Lc 18, 20; bei Philo und vielen Vätern, wogegen Mt 19, 18 (cf 5, 21, 27; Didache 2, 1) die mas. Ordnung befolgt. Bd. I², 590. Die Einschiebung von οὐ ψευδομαρτυρήσεις vor οὐκ ἐπιθυμήσεις in אP u. a. zerstört die Ge-

es sonst noch geben mag, wird in diesem Wort kurz und abschließend zusammengefaßt,[83]) nämlich in dem: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst". Nicht zu übersehen ist das Perf. *πεπλήρωκεν*, welches als Prädikat zu dem Praes. *ὁ ἀγαπῶν* auffallen muß, aber gerade die Beweiskraft des Satzes ausmacht.[84]) Wer in der Liebe steht, h a t das Gesetz erfüllt, so daß es keine weiteren Forderungen an ihn zu stellen hat. Daher würde die Meinung, daß man in bezug auf die Liebe nicht mehr ein Schuldner des Nächsten sei, gleichbedeutend sein mit der Einbildung, daß man alles Gesetz Gottes völlig erfüllt habe und somit am Ziel sittlicher Vollkommenheit bereits angelangt sei, cf dagegen Phl 3, 12 f.; Jk 3, 2; 1 Jo 1, 8—10. Da die angeführten Sätze des Dekalogs ausnahmslos Verbote von Übeltaten gegen den Nächsten enthalten, werden sie mit dem positiven Gebot der Nächstenliebe durch den Satz ausgeglichen: (10^a) „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses", um darauf den mit v. 8^b sich deckenden Schlußsatz (10^b) zu gründen: „Gesetzerfüllung also ist die Liebe".

Die mit 12, 1 begonnene Anweisung zu einer christlichen Lebensführung, welche die mannigfaltigen Beziehungen, in welchen der Christ sein Leben zu führen hat, berührt und teilweise eingehend erörtert hat, ist mit den vielumfassenden Grundsätzen in v. 8—12 (cf 8, 4) zu einem Abschluß gediehen, über welchen hinaus für Anweisungen in bezug auf ein besonderes Lebensgebiet kein Platz mehr zu sein scheint. Wenn trotzdem eine solche in v. 11—12^a vorbereitet und v. 12^b—14 ausgesprochen wird, so erklärt sich dies aus dem Bedürfnis, zu der Erörterung einer in der römischen Gemeinde vorhandenen Meinungsverschiedenheit in bezug auf die dem Christen geziemende Stellung zu Speise und Trank, welche in c. 14 folgt, einen passenden Übergang zu gewinnen. Schwierigkeit bereitet die Anknüpfung des hiezu überleitenden Abschnittes durch *καὶ τοῦτο*. Kann dies offenbar nicht Objekt zu *εἰδότες* sein, welches an *τὸν καιρόν* sein Objekt hat, und kann daher durch *καὶ τοῦτο* auch nicht auf den das Objekt (*τὸν καιρόν*) exponirenden Satz *ὅτι ὥρα κτλ.* hingewiesen sein, so scheint *καὶ τοῦτο* jenes, an eine vorangehende Aussage oder

---

dankenverbindung zwischen Diebstahl und Begehren des fremden Eigentums. Das Verbot des letzteren ebenso abgekürzt schon Rm 7, 7. Sonderbarerweise war in der Bibel Marcions die masor. Ordnung hergestellt, aber *οὐκ ἐπιθ.* fortgelassen GK II, 519. Ersteres gilt auch von S^1.

[83]) So gemeint hier jedenfalls *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*, cf übrigens Ewald Bd X, 80 ff. zu Eph. 1, 10.

[84]) Cf Bd IX^2, 260 zu Gl 5, 14, und das *ἔγνωσται* 1 Kr 8, 3. Das entbehrliche, von BG fortgelassene, von den Lat (auch dem Übersetzer des Adamantius p. 93, 16) nicht ausgedrückte *ἐν τῷ* vor *ἀγαπήσεις* ist hier sicherlich echt, schon von Marcion vorgefunden und von Rm 13, 9 in Gl 5, 14 eingedrungen, wo auch Marcion es nicht hat GK II, 503.

einen einzelnen darin enthaltenen Begriff sich anlehnende und diesen bestimmende „und zwar“ zu sein.[85]) Es ist aber v. 8b—10 keine Aussage enthalten, welche durch ein Wissen der Leser oder der Christen insgemein irgendwie näher bestimmt werden könnte, und ein Rückgriff auf die Ermahnung von v. 8a ist, abgesehen davon, daß diese durch gewichtige Sätze in den Hintergrund gedrängt ist, dadurch ausgeschlossen, daß in v. 11—14 nichts enthalten ist, was mit der Pflicht der Bruderliebe in einem erkennbaren Zusammenhang stünde. Andrerseits geht es auch nicht an, *καί* von *τοῦτο* zu trennen, und als Einleitung des mit *ἀποθώμεθα οὖν* (12b) eintretenden Hauptsatzes anzusehen.[86]) Es bleibt also nichts anderes übrig als anzuerkennen, daß Pl, an einem Ruhepunkt seiner Paraklese angelangt und bis zu deren Anfang 12, 1 zurückblickend, mit *τοῦτο* die Gesamtheit der darin beschriebenen Christenpflichten zusammenfassen[87]) und sagen will: „(darnach handelt) und zwar als solche, welche die (gegenwärtige) Zeitlage kennen, daß es (nämlich) an der Zeit ist, daß wir[88]) nunmehr aus dem Schlaf aufwachen;

---

[85]) Eph 2, 8; 1 Kr 6, 6. 8, an den beiden letzteren Stellen als v. l. das Hb 11, 12 allein bezeugte, mehr klassische *καὶ ταῦτα* Kühner-Gerth I § 467, 8; II § 486 A 8; § 521, 2. Es hat meistens steigernde Bedeutung: „und dies umsomehr, als“, sodaß Hb 10, 25 sachlich verwandt ist.

[86]) So Hofm. Dagegen entscheidet zwar nicht, daß *οὖν* nicht den Nachsatz einleiten könnte cf Kühner-Greth II § 544, 2, wohl aber folgendes: 1) der arglose Leser hat längst *καὶ τοῦτο* zusammengefaßt, ehe er daran denkt, auf einen mit *καί* begonnenen Hauptsatz, der sehr lange ausbleibt, zu warten; 2) *τοῦτο κτλ.* kann nicht übersetzt werden „diese Kenntnis der Zeit habend, daß“: 3) die Verbindung der Mahnungen v. 12b—14 mit den allgemeinen Sätzen v. 10 durch *καί* ist unerträglich. Der Übergang zu so völlig andersartigen Sätzen konnte nur durch ein einfaches *εἰδότες δὲ τὸν καιρὸν κτλ.* gemacht werden. — Wie sehr die Schwierigkeit von altersher empfunden wurde, zeigt die freie Übersetzung von S[1]: „Und auch dies wisset, daß es Zeit und Stunde nunmehr ist, daß wir von unserem Schlaf aufwachen“.

[87]) So Thdr, Bengel. — Anknüpfung an lange Gedankenreihen haben wir auch in 11, 33 und 12, 1, einen Rückgriff auf früheres ohne jede Rücksicht auf Dazwischenstehendes 7, 1 oben S. 327.

[88]) Die verbreitetste LA *ἡμᾶς* (DG, Korr. von ℵ, Masse der Min und alle alten Versionen außer S[3]) verdient doch wohl, wie ich jetzt im Gegensatz zu S. 10 urteile, den Vorzug vor *ὑμᾶς* (ℵ*ABCP Clem. strom. IV, 141), da letztere LA wie auch gelegentliche Tilgung von *ἡμᾶς* ohne Ersatz (S[3]) dem Bedenken entsprungen sein wird, daß Pl sich in diese Ermahnung nicht habe einschließen dürfen, was vorauszusetzen schien, daß auch er noch zu den Schlafenden gehöre. An sich ist ein Wechsel zwischen Anrede (v. 11a. 14) und kommunikativer Rede (11b—13) sogar innerhalb eines einzigen Satzes unanstößig cf 7, 4. — Auch wenn man *ἤδη* mit ℵABCD, Lat, S[1] (über diesen Tschd. unrichtig) vor, nicht wie andere hinter *ὑμᾶς* bzw. *ἡμᾶς* stellt, kann es zum Infinitivsatz gehören und ist dann durch seine nicht ungewöhnliche Stellung (cf 1 Kr 4, 8; 6, 7; Jo 4, 35 Bd IV, 255) nur stark betont, und zwar diesmal im Sinn eines *ἤδη ποτέ* Rm 1, 10; Phl 4, 10. — Das folgende *ἡμῶν* gehört nicht zu *ἡ σωτηρία*, was einen starken,

denn jetzt ist uns die Errettung näher gekommen, als da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahegerückt". Das Heil wird hier als ein für die Christen noch immer zukünftiges vorgestellt, weil es seiner völligen Verwirklichung noch harrt oder, um des vom Ap. gebrauchten Bildes uns zu bedienen, weil das volle Tageslicht auch für sie das Dunkel der Nacht noch nicht völlig vertrieben hat, was erst geschehen wird, wenn der Tag des Herrn eintritt.[89]) Freilich ist das Heil jedem Christen schon damals nahegekommen, da er zum Glauben an das Ev kam, und zwar so nahe, daß er sich zu den bereits Erretteten rechnen darf.[90]) Man kann auch von der ganzen Zeit, seitdem das Ev gepredigt wird als einem Tag des Heils reden (2 Kr 6, 2). Die auf der Urgestalt des Ev (Mt 3, 2; 4, 17; Lc 10, 8) beruhende urchristliche Anschauung, daß mit der ersten Erscheinung Christi der Anfang des Weltendes gekommen (1 Kr 10, 11; 1 Pt 1, 20; Hb 1, 1) und somit auch die Heilsvollendung jederzeit nahe sei, ist auch bei Pl lebendig und kommt sofort v. 13 (cf 1 Th 5, 5—8) in der Erinnerung zum Ausdruck, daß die Christen schon vor dem Tag der Heilsvollendung sich als Angehörige dieses Tages ansehen oder als Kinder des Lichtes wandeln sollen. Aber von diesem Nahesein oder vielmehr Nahegekommensein des Heils oder des Tageslichts redet Pl hier nicht, sondern von einem Nähergekommensein jenes Tages im Vergleich zu einem anderen Zeitpunkt, da das Heil und der Tag ihm und seinen Lesern noch nicht ebenso nahe war, wie jetzt. Das gegenwärtige Nahesein von Heil und Tag vergleicht und mißt er aber nicht an dem Verhältnis, in welchem sie vor ihrer Bekehrung zum Heil standen und dieses ihnen ebenso fern war, wie sie ihm standen, sondern an demjenigen Verhältnis zum Heil, in welches sie versetzt wurden, als sie gläubig wurden. Der unzweideutige Komparativ *ἐγγύτερον* mit folgenden *ἢ ὅτε ἐπιστεύσατε* bestimmt auch den Sinn des in der folgenden Bildrede ihm entsprechenden *ἡ ἡμέρα ἤγγικεν*. Das stark entwickelte Bewußtsein der apostolischen Christenheit vom Anbruch der Endzeit mit der ersten Parusie Christi und von der Nähe der zweiten Parusie schließt den Gedanken nicht aus, daß mit jedem Jahr das Ende um ein Stück näherkomme, sondern fordert ihn. Die Verwertung aber dieses Gedankens als Motiv für die ernste Bereitung auf das Ende (Hb 10, 24 f. 36—39; 1 Pt 4, 17 cf 1 Kr 7, 29—31)

---

gegensätzlichen Ton auf *ἡμῶν* werfen würde. wozu doch kein Anlaß zu erkennen wäre. Zu *ἐγγύτερον* cf Rm 10, 8.

[89]) Rm 5, 9 f.; Phl 1, 28; 2, 12; 3, 20; 2 Tm 4, 18; 1 Pt 2, 9; Hb 9, 28, cf den eschatologischen Gebrauch von *ἀπολύτρωσις* Lc 21, 28; Rm 8, 23 s. oben S. 410 A 26.

[90]) Rm 8, 24; Eph 2, 5. 8; Tt 3, 5 cf 2 Kr 6, 2; Judae 5. Daneben wollen die Präsentia beachtet sein 1 Kr 1, 18; 15, 2; 2 Kr 2, 15.

ist ebenso naheliegend, wie heute etwa die Mahnung an einen ergrauten Christen, daß es höchste Zeit für ihn sei, mit seinem Christentum Ernst zu machen. Zu Neubekehrten würde Pl allerdings so nicht geredet haben. Indem er, sich mit den römischen Christen zusammenfassend, den Zeitpunkt seines wie ihres Gläubigwerdens als den Ausgangspunkt angibt, von wo an die endgiltige Errettung ihnen nähergekommen, die Nacht um ein erhebliches Stück vorgerückt und der helle Tag um ebensoviel herangerückt ist, setzt er voraus, daß die Leser, selbstverständlich nicht ohne Ausnahme, aber doch in ihrer Mehrheit oder ihrem Grundstock nach, ungefähr um dieselbe Zeit, wie er selbst, d. h. in den ersten Jahren nach der Auferstehung Jesu Christen geworden sind. Aus 16, 7 sehen wir, daß einzelne Glieder der Gemeinde sogar schon früher als Pl, also etwa 25 Jahre vor Abfassung des Rm sich bekehrt hatten s. oben S. 10. Für so alte Christen ist es an der Zeit, daß sie den Schlaf und die Schläfrigkeit, welche auch die Frommen wegen ihrer Fleischesschwachheit beschleicht,[91]) abschütteln und sich auf den nahen Tagesanbruch rüsten. Sollte Pl nach der LA *ὑμᾶς* (11[a]) sich in diese Mahnung nicht ausdrücklich mit eingeschlossen haben (s. oben S. 323 zu 6, 19), so tut er dies doch in der an das Bild von Nacht und Tag sich anschließenden, sachlich die gleiche Verfassung des Ap. und der römischen Christen voraussetzenden Folgerung (12[b]): „Laßt uns daher zur Seite legen die Werke der Finsternis, anlegen aber die Waffen des Lichts". Ohne daß das Gleichnis von Nacht und Tag als bildlicher Bezeichnung des gegenwärtigen und des mit der endgiltigen *σωτηρία* zugleich eintretenden zukünftigen Weltzustandes fallen gelassen würde, welches vielmehr in v. 13 durch *ὡς ἐν ἡμέρᾳ* wieder deutlich vergegenwärtigt ist, wird derselbe Gegensatz hier durch *σκότος* und *φῶς* wiedergegeben, weil die Finsternis, welche in der Nacht herrscht, und das Licht, welches den Tag auszeichnet, in der Sprache der Gemeinde geläufige und im Vergleich mit Tag und Nacht deutlichere Bilder für die Bereiche des guten und des bösen Handelns und Wandelns geworden waren.[92]) Zugleich aber tritt mit *ἐνδύεσθαι τὰ ὅπλα* das Bild vom Kampf gegen die Sünde[93]) näherbestimmend hinzu. Der Christ, der die sittliche Schlaffheit, in welche die

---

[91]) Mt 25, 5 (*πᾶσαι* cf Bd I[2], 672); 26. 40. Daher die unaufhörliche Mahnung zu wachen (*γρηγορεῖν, ἀγρυπνεῖν*). gelegentlich auch geradezu ein „Wachet auf" an die Schlafenden Eph 5, 14; Ap 3, 2.

[92]) Cf Mt 6, 23; Lc 22, 53; Jo 3, 19–21. — 2 Kr 6, 14; 1 Th 5, 5 ff.; 1 Jo 1, 5—7; *τὰ ἔργα τοῦ σκότους* Eph 5, 11. Über die mannigfaltige Verwendung des Bildes s. Bd IV, 55 f.

[93]) Cf 6, 12 f. 23; 7, 23 s. oben S. 311. 326. 360 f. Der Übergang von dem Gegensatz von Finsternis und Licht, Nacht und Tag zu dem Bild von Kriegsrüstung und Kampf ähnlich wie hier auch 1 Th 5, 8, weiter von einander gerückt Eph 5, 11—14; 6, 11—17.

Schwachheit des Fleisches und die Unsitte des Weltlaufs ihn zu versenken droht, abschüttelt und zu kraftvollem Widerstand sich ermannt, wird als ein Krieger vorgestellt, der beim Herannahen des Morgens sich mit den Schutz- und Trutzwaffen bewaffnet, die er während der Nachtruhe abgelegt hat. Von alle dem, was zu den Werken der nächtlichen Finsternis gehört, welche zu meiden oder, soweit man sich bisher noch daran beteiligt hat, abzulegen sind, werden in v. 13 einige hervorgehoben; ebenso ist v. 14 eine auf jede Vollständigkeit verzichtende Erläuterung zu der positiven Forderung von v. 12b. In beiden Sätzen aber wechselt bildlicher und eigentlicher Ausdruck mit einander ab. „Wie am Tage laßt uns wohlanständig wandeln, nicht in Schmausereien und Trunkenheiten (Saufgelagen), nicht in Befriedigungen des Geschlechtstriebes[94]) und Unreinigkeiten, nicht in Streit (oder Streitigkeiten) und Eifersucht (oder Ereiferungen),[95]) sondern ziehet den Herrn Jesus Christus an und sorget für das Fleisch nicht so, daß Begierden daraus entstehen.“ Obwohl *ἐνδύσασθε τὸν κύριον I. Χρ.* unvermeidlich an das *ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα κτλ.* (12) erinnert, wird doch Christus schwerlich dadurch als die Waffenrüstung der Christen bezeichnet sein sollen, was auf die anderen Stellen, wo derselbe oder ein ähnlicher Ausdruck gebraucht wird (Gl 3, 27; Eph 4, 23; Kl 3, 10), unanwendbar wäre, und auch die Stellen gegen sich hat, wo Pl die Waffenrüstung des Christen beschreibt (1 Th 5, 8; Eph 6, 13—17). Das Bild von der notwendigen Rüstung für den Kampf ist durch das andere des wohlanständigen Wandels verdrängt. Zu dieser *εὐσχημοσύνη* gehört auch dies, daß die, welche sich vom nächtlichen Lager erhoben haben, nicht unbekleidet oder in unvollständigem Anzug am Tageslicht und in der Öffentlichkeit sich sehen lassen. Das Gewand also, welches ihre Blöße bedeckt und in welchem sie vor Menschen wie vor Gott sich sehen lassen können, soll Christus sein.[96]) Unter den Dingen, welche man nicht an ihnen sehen soll, ist an erster Stelle die Unmäßigkeit im Genuß von Speise und Trank genannt, und auch die

---

[94]) Durch die Stellung zwischen *μέθαις* u. *ἀκαρθασίαις* ist für *κοίταις* (s. oben S. 441 A 91 zu 9, 10) nicht nur die Bedeutung Bett, Ehebett (Hb 13, 4) ausgeschlossen, sondern auch die Beziehung auf den geschlechtlichen Verkehr innerhalb der Ehe, welchen Pl 1 Kr 7, 3—6, Ausnahmefälle abgerechnet, für Pflicht erklärt. Es handelt sich um Unzucht, welche der Trunkenheit folgt und zu einem Zustand unwürdiger Unreinheit führt.

[95]) Ob die Plurale *ἔρισι καὶ ζήλοις* (so B, Clem. strom. III, 58, Sah, Ambrosius serm. IV, 12 zu Ps 118) durch Assimilation an die 4 Plurale vorher entstanden, oder wegen der Seltenheit des Plur. *ζῆλοι* (ansehnlich bezeugt auch 2 Kr 5, 20; Gl 5, 20; Polyb. X, 24, 7) zunächst hiefür *ζῆλος* (so Cypr. de zelo et livore 10: *certaminibus et zelo*), alsdann der Symmetrie wegen auch *ἔρις* für *ἔριδες* eingesetzt wurde, ist schwer zu entscheiden.

[96]) Bd IX², 186 zu Gl 3, 27 und in bezug auf die *γυμνότης* des zu Bette Liegenden Einl II³, 217 A 6 a. E. zu Mr 14, 51.

letzte Mahnung bezieht sich auf die Pflege des Fleisches oder des Leibes. Es wird zwar nicht geradezu aufgefordert, für das Fleisch Fürsorge zu tragen und, wie wenn *μὴ εἰς ἐπιθυμίας* hinter *ποιεῖσθε* stünde (cf 14, 1; Hb 5, 13), erst nachträglich und einschränkend bemerkt, daß dies jedoch nicht so geschehen solle, daß dadurch Begierden hervorgerufen werden. Es wird aber auch nicht davor gewarnt, überhaupt für das Fleisch zu sorgen, was nur durch die Stellung der Negation vor *πρόνοιαν ποιεῖσθε* oder auch vor *σαρκός* verständlich ausgedrückt wäre,[97]) sondern unter der Voraussetzung, daß auch die Christen solche Fürsorge üben, wird gemahnt, dies nicht in dem Maße und in der Art zu tun, daß sinnliche Begierden dadurch erregt werden. Daß Anfang und Schluß dieser letzten Reihe von Einzelermahnungen (13. 14) auf die in c. 14 folgende Erörterung einer unter römischen Christen obwaltenden Meinungsverschiedenheit in bezug auf das rechte Verhalten zu Speise und Trank vorbereitend hinweist, liegt auf der Hand; und daß es dabei nicht ohne Zänkereien abging, ist schon hier angedeutet, indem aus der langen Reihe von Sünden, wie wir sie anderwärts von Pl aufgezählt finden (Rm 1, 29 ff.; Gl 5, 19 ff.), hier (12) neben verschiedenen Arten der Unmäßigkeit nur noch Zänkereien und Ereiferungen erwähnt wurden.

An die Spitze seiner Erörterung dieser besonderen Streitfrage stellt Pl (14, 1) den allgemeinen, auf manche andere Meinungsverschiedenheiten verwandter Art anwendbaren Satz: „Denjenigen aber, der am Glauben schwach ist, zieht an euch“; d. h. anstatt ihn von euch zu stoßen oder gleichgiltig oder gar verächtlich seiner Schwachheit und deren üblen Folgen zu überlassen, nehmt euch seiner freundlich und hilfsbereit an.[98]) Sofort aber wird durch

---

[97]) Für die oben bestrittene Deutung spricht nicht die Anwendung von *σάρξ* statt des gleichfalls möglichen *σῶμα*; denn wie niemand, auch der Christ nicht, sein eigenes Fleisch haßt (Eph 5, 29), soll auch niemand diese Seite seines Lebens vernachlässigen, seinem Leibe durch willkürliche Entziehung sein Recht versagen (Kl 2, 23; 1 Tim 4, 3) oder durch falsche Diät seine Gesundheit untergraben (1 Tm 5, 23) oder durch Nichtberücksichtigung der Schwachheiten des Fleisches sich unnötige Sorge, Not und sittliche Gefahr bereiten (z. B. 1 Kr 7, 5. 9. 28), solange er in dem Sinn, in welchem es von Christus galt und vom Christen gilt, im Fleisch lebt (Gl 2, 20; Phl 1, 22). Daß Pl hier nicht *σῶμα*, sondern *σάρξ* sagt (cf den Wechsel z. B. Rm 8, 12. 13 oder 6, 6 einerseits und 8, 3 andrerseits), erklärt sich aus der doppelten Erwägung, daß *σάρξ* einerseits an die Hinfälligkeit und Bedürftigkeit der leiblichen Natur erinnert, welche die Fürsorge für dieselbe notwendig macht, andrerseits an das Behaftetsein der leiblichen Natur mit sündhaften Trieben, welche die Übung strenger Zucht zur Pflicht macht (Rm 8, 13; 1 Kr 9, 27; Kl 3, 5).

[98]) Dafür sind der starke und gnädige Gott und Christus Vorbild 14, 3; 15, 7. Gegensatz zu *πρόσλημψις* ist *ἀποβολή* und *ἀπωθεῖσθαι* 11, 1. 2. 13. Cf auch AG 28, 2. Nicht gleichen, aber doch verwandten Sinnes sind *ἐπι-*

μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν vor einer Art des Verhaltens gegen die Glaubensschwachen gewarnt, welches den Schein eines *προςλαμβάνεσθαι* für sich haben und unter dem Vorwand einer dahin zielenden Absicht beobachtet werden mag, in der Tat aber diese eher zu vereiteln, als zu verwirklichen geeignet ist.[99]) Wenn die Leser sich mit dem Glaubensschwachen einlassen, soll es nicht geschehen zu dem Zweck von Disputationen, deren Gegenstand die dem verschiedenen Verhalten des einen und des anderen zu grunde liegenden Erwägungen bilden.[100]) Solange die Glaubensschwäche der Schwachen anhält, verspricht sich Pl nichts von Prinzipienstreitigkeiten. Jene muß von innen heraus überwunden werden, wozu der Starke am ersten durch liebevolles Eingehen auf den Standpunkt des Schwachen helfen kann. Daraus, daß die Ermahnung an alle Leser gerichtet, der Schwache aber als ein Einzelner ihnen gegenübergestellt wird, ist zu schließen, daß die Schwachen eine kleine Minorität bildeten. Was aber die Mahnung veranlaßt, und was unter dem *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* zu verstehen sei, wird sofort deutlich durch den Satz (2): „Der eine getraut sich, alles zu essen,[1]) der aber, welcher schwach ist, ißt[2]) Gemüse". Wie jeder zu *πάντα* die nötige Einschränkung auf die zur menschlichen Nahrung dienenden Gegenstände hinzudenkt, so zu *λάχανα,*

λαμβάνεσθαι Hb 2, 16, *ἀντιλαμβάνεσθαι* AG 20, 35. S[1] „nehmt ihn bei der Hand" cf Hb 8. 9.

[99]) Verschieden von der Konstruktion in 13, 14 s. vorhin S. 568. Die der abgeschlossenen positiven Aussage folgende negative Näherbestimmung wie 1 Kr 1, 17 = „dies aber nicht". Obwohl zu dieser wiederum *προσλαμβάνεσθε* sich ergänzt, wie 1 Kr 1, 17 *εὐαγγελίζεσθαι,* ist damit doch nicht zugegeben, daß das Tun solchen Namen verdiene. Cf oben S. 221 zu 4, 4.

[100]) Das artikellose und ohne einen auf *τὸν ἀσθενοῦντα* zurückweisenden Gen. subj. (Rm 1, 21; 1 Kr 3, 20) dastehende *διαλογισμῶν,* wofür *λογισμῶν* nur schwach bezeugt ist, muß die im Gespräch zu Tage tretenden Reflexionen sowohl der Starken als der Schwachen bezeichnen. Es liegt das ein *διαλέγεσθαι* mit einschließende *διαλογίζεσθαι* zu Grunde cf Lc 5, 21 f.; 9, 46 f.; Mr 8, 16. Der Sinn von *διακρίσεις* ist nicht abzuleiten von *διακρίνεσθαι* in der Bedeutung „zweifeln, mit sich uneins sein" (4, 20 oben S. 237), auch nicht von *διακρίνειν* im Sinn von „unterscheiden" (1 Kr 11, 29; Hb 5, 14) oder prüfen (1 Kr 14, 29), sondern von *διακρίνεσθαι* „disputiren", überhaupt „streiten" AG 11, 2; Judae 9; öfter bei Polyb., bei diesem 18, 11 (al. 28), 3 auch *διάκρισις.* Obwohl *διακρίνεσθαι* in diesem Sinn den Gegenstand des Streits nicht leicht im Akk. bei sich hat (Ez 17, 20?), wird doch *διαλογισμῶν* wahrscheinlicher Akk. obj. als subj. sein, möglich jedoch wäre letzteres cf 2, 15 oben S. 126.

[1]) Zu *πιστεύειν* c. inf. cf AG 15, 11; Hiob 15, 22 (AG 14, 9; Num 20, 12?) Genauer entspricht die Frage bei Plato Kratyl. p. 426 B *σὺ πιστεύεις σεαυτῷ οἷόστ' ἂν εἶναι οὕτω διελέσθαι.* Synonym ist *θαρρῶ* c. inf. 2 Kr 5, 8; Epict. III, 22, 96.

[2]) Die alte Variante *ἐσθιέτω* (DG, viele Lat. auch Vulg [aber nicht Tert. jejun. 15; Hier. c. Jovin. II. 17], Arm., auch Ephr. arm. z. St.) machte aus dem Satz eine medizinische Vorschrift für die leiblich Kranken.

welche ja auch der Starke nicht verschmäht, den Gegensatz anderer Nahrungsmittel, welche der Schwache meidet, weil er die Bedenken nicht überwinden kann, welche ihm deren Genuß als unerlaubt oder doch gefährlich erscheinen lassen. Wer es sich nicht selbst sagt, erfährt aus v. 21, daß es vor allem, wenn nicht ausschließlich die Fleischnahrung war, deren die Gemüseesser in Rom glaubten sich enthalten zu sollen, daneben aber auch der Weingenuß (cf v. 17). Sie waren grundsätzliche Vegetarianer und zwar aus religiösen Gründen. Hieraus ergibt sich mit Sicherheit, daß es nicht die Rücksicht auf die mosaischen Speiseverbote war, was diese Leute zu ihrer Enthaltung bewog; denn das mos. Gesetz verbietet weder den Israeliten überhaupt, noch auch den Priestern den Genuß von Fleisch und Wein. Ebenso unverträglich mit dem klaren Wortlaut von v. 2 und des ganzen Kapitels war die Meinung, welche an v. 5 vergeblich einen Stützpunkt suchte, daß die Schwachen in Rom gewisse, sei es gesetzlich vorgeschriebene, sei es durch die Sitte sanktionirte Tage als Fasttage beobachteten.[3]) Da die durch sittliche und religiöse Motive begründete Beschränkung auf vegetabilische Nahrung bei Juden, Heiden und Christen jener Zeit vorkommt,[4]) läßt sich nicht im voraus mit völliger Sicherheit sagen,

---

[3]) Beide Mißdeutungen, deren sich schon Orig. (zu v. 2. 5 cf de orat. 27, 5) nur durch Annahme einer durchweg allegorischen Auslegung zu erwehren wußte, vertreten Abstr, Chrys., Thdrt (dieser schon vor Eintritt in die Erklärung des Textes p. 140). Die beiden letzteren suchen die Beziehung auf die mos. Speiseverbote mit dem richtig verstandenen Text von v. 2 durch die haltlose Hypothese auszugleichen, daß manche Judenchristen, um nicht unversehens Schweinefleisch zu essen, sich des Fleischessens überhaupt enthielten. Ephr. spricht fast nur von dem Gegensatz der Beobachtung oder Nichtbeobachtung von Fasttagen. — Das mos. Gesetz kennt nur einen einzigen Fasttag, den Versöhnungstag am 10. des 7. Monats, an welchem aber nicht Enthaltung von gewissen Speisen, sondern von jeglichem Essen geboten war (Lev 16, 19. 31; 23, 27. 29; Num 29, 7; AG 27, 9). Auch an den später bei den Juden aufgekommenen Fasttagen (Lc 18, 12; Didache 8, 1) war keineswegs nur Fleischgenuß verboten. Enthaltung von Wein war nach Lev 10, 9; Ez 44, 21 den Priestern nur für die Zeit vor Verrichtung des Altardienstes auferlegt.

[4]) Von zeitgenössischen Heiden in Rom seien genannt jener, pythagoräische und stoische Lehren verschmelzende Qu. Sextius (Seneca ep. 64, 2 *magnus vir et, licet neget, Stoicus*), dessen Schüler Sotion den Seneca in jungen Jahren, noch unter Tiberius († 37), zu vegetarischer Lebensart anleitete ep. 108, 17—22, und der Stoiker Musonius Rufus, welcher zur Zeit des Rm in Rom lehrte und seinen Schülern nicht nur überhaupt die Mäßigkeit als eine für Leib und Seele wichtige Sache empfahl, sondern gelegentlich auch den Fleischgenuß zu verleiden suchte (Mus. ed. Hense p. 94—105). Von einem Verbot des Weingenusses verlautet in diesen Kreisen nichts, wohl dagegen bei Juden und Judenchristen. Pharisäer wollten zum Zeichen der Trauer über die Zerstörung Jerusalems lebenslang weder Wein noch Fleisch genießen (Baba bathra 60[b] cf Delitzsch S. 97). Dieselbe doppelte Enthaltung als Ausdruck der Buße für begangene Sünden Test. XII patr. Ruben 1, 10; Juda 15, 4 cf 16, 3; als Vorbereitung auf den Empfang von

woher diese Erscheinung in der römischen Gemeinde stammt. Doch ist schon hier zu bemerken, daß die grundsätzliche Enthaltung von Fleischkost bei den heidnischen Vegetarianern jener Zeit nicht mit der Enthaltung vom Weingenuß verbunden war, wohl dagegen bei Juden und Judenchristen der Apostelzeit nachweisbar ist (s. A 4); und daß es judenchristliche Kreise sind, deren eben dahin gehende asketische Tendenzen Pl anderwärts wie auch der Vf des Hb zu bestreiten hatte.[5]) Stärkere Beweise für den jüdischen Charakter der römischen Asketen ergeben sich aus dem weiteren Verlauf des Kapitels, besonders v. 5. 14. Zunächst stellt Pl den die gewöhnlichen Nahrungsmittel unterschiedslos Genießenden mit bekannter Kürze des Ausdrucks als den Essenden dem besondere Enthaltung Übenden als dem Nichtessenden gegenüber (cf 1 Kr 9, 4; Mt 11, 15 f.) und mahnt (3) den Ersten, den Anderen nicht zu verachten, den Vegetarianer aber, den Fleisch Essenden nicht zu richten. Der Freisinnige ist versucht, auf den, welchen auch Pl einen Schwachen nennt, als einen in Vorurteilen Befangenen und in der Erkenntnis Zurückgebliebenen verächtlich herabzublicken. Der Asket ist weniger geneigt, dies mit ganz der gleichen Münze heimzuzahlen, als den, welcher seine Ängstlichkeit nicht teilt, zu richten, ihm Mangel an Gewissenhaftigkeit vorzuwerfen und die Sicherheit seines Gnadenstandes anzuzweifeln. Darum wird dieser daran erinnert, daß Gott es ist, der den Freisinnigen an sich gezogen, in seine Gnadengemeinschaft aufgenommen hat. Aber auch abgesehen von der Beruhigung, welche ein um seines Bruders Seelenheil Besorgter hieraus schöpfen sollte (cf 1 Kr 1, 9; 1 Th 5, 24), wird ihm das Recht zu seinem Richten abgesprochen durch die Frage (4[a]): „Wer bist du (cf 9, 20), der du einen fremden Hausdiener[6]) (d. h. einen

Offenbarungen IV Esra 9, 24—26; 12, 51. Die judenchristlichen Lehrer in Kolossä Kl 2, 16—23 forderten Enthaltungen in bezug auf Speise und Trank, aber auch Beobachtung der jüdischen Sabbathe, Fest- und Feiertage. Jakobus in Jerusalem genoß nach Hegesippus bei Eus. II. 23, 5 lebenslänglich weder Wein und berauschendes Getränk noch Fleisch. Die Essener sind hiefür nicht anzuführen cf Einl I[3], 266. 331 b. 342; ebensowenig die Nasiräer, deren Gelübde nur die Getränke, nicht die Fleischnahrung betraf; auch nicht Johannes der Täufer, obwohl er auch in bezug auf die Speise asketisch lebte. Nur mit Einschränkung sind hier auch die Ebjoniten zu nennen (Clem. hom. III, 45; VIII, 15 f.; XII, 6; XIII, 4; XV, 7).

[5]) Kl 2, 16—23 (s. vorige A); Hb 13, 9, wo allerdings des Weines nicht ausdrücklich gedacht wird, was aber bei der Kürze des Hinweises (Einl II[3]. 138) noch weniger befremden kann, als daß Pl in v. 2–3 auch zunächst nur vom Essen, erst v. 17 und 21 vom Trinken spricht.

[6]) *οἰκέτης*, von Pl nur hier statt des gewöhnlichen *δοῦλος* gebraucht, hat wie dieses zum Gegensatz *κύριος* (Lc 16, 13) oder *δεσπότης* (1 Pt 2, 18), hebt aber, wie *οἰκιακός* opp. *οἰκοδεσπότης* (Mt 10, 25), die Hausgenossenschaft hervor, wie es ja auch ebenso wie *οἰκιακός* (Mt 10, 36) nicht nur von den Haussklaven, den „Domestiken“, sondern von allen Familienangehörigen gebraucht wird. Daher cf Eph 2, 19; Gl 6, 10; Lev 25, 42. 55. — *ἀλλότριος*

Menschen, der nicht dein, sondern eines anderen Herrn, nämlich Christi Hausgenosse und Diener ist) richtest?" Diesem einzigen Herrn des Freisinnigen wie aller Christen soll der Asket nicht nur das Richten sondern auch die Sorge um das Seelenheil des Bruders überlassen. Denn „seinem eigenen d. h. seinem eigentlichen und allein zu dieser Stellung berechtigten (s. A 6) Herrn steht und fällt jener; er wird aber zu stehen kommen; denn Macht hat der Herr (s. A 6 a. E.) ihn stehen zu machen". Man sieht, daß die Asketen meinten, ihre Enthaltungen seien ein Mittel der Heiligung und der Sicherung des Heilsstandes, und dagegen von den *ἀδιαφόρως* lebenden Mitchristen urteilten, diese setzten sich der Gefahr aus, dem Gnadenstand zu entfallen (1 Kor 10, 12), indem sie dieses erprobte Mittel verschmähten. Gegen solche Urteile nimmt Pl die Angeklagten mit aller Entschiedenheit in Schutz und rechtfertigt dies, indem er den unberufenen Richtern (v. 5—6[a]) durch das Beispiel einer anderen in der Christenheit als zulässig anerkannten Verschiedenheit der Lebensführung zu zeigen sich bemüht, wie wenig sie berechtigt sind, nach dem Maßstab der von ihnen beliebten Methode die Freiheit der Andersdenkenden zu meistern. „Denn", [7]) fährt er fort (5), „der Eine macht einen Tag im Unterschied vom anderen zum Gegenstand seiner (besonderen) Beurteilung (d. h. zeichnet ihn aus), der Andere beurteilt (ebenso) jeden Tag.[8]) Ein jeder soll in seiner Denkweise zuversichtliche Überzeugung gewinnen. (6) Wer den (betreffenden) Tag bedenkt (und auszuzeichnen bemüht ist), tut dies im Hinblick auf den Herrn; [9]) und (ebenso) tut der (unterschiedslos

= *ἄλλον κυρίου* natürlich nicht im Gegensatz zu dem Herrn des Angeredeten, als ob dieser einen anderen Herrn hätte, als der, den er richtet, sondern zu dem Angeredeten selbst, der wie ein Herr über seinen Bruder richtet. Demgemäß auch v. 4[b] *τῷ ἰδίῳ κυρίῳ* dem, welcher der ihm zugehörige, wirkliche oder eigentliche Herr ist (cf 8, 32), wie der Freisinnige ein *ἴδιος οἰκέτης* dieses Herrn ist cf Jo 10, 4f. — An sich könnte im Anschluß an *ὁ θεός* in v. 3 unter *τ. ἰδ. κυρίῳ* Gott verstanden werden, was aber doch dem Sprachgebrauch des Pl weniger entspricht cf 1, 1; 1 Kr 7, 10. 17. 22; 8, 6. Darum ist auch v. 4[b] *ὁ κύριος* hinter *δυνατεῖ γάρ* wahrscheinlicher als die früh und weit verbreitete LA *ὁ θεός*, ist dann aber auch nicht im Sinn von *ὁ θεός* zu verstehen. Cf auch unten zu v. 10.

[7]) Das durch ℵ*ACP, fast alle Lat (z. B. dg trotz DG), Goth ansehnlich bezeugte *γάρ* mag eine Glosse sein, ist aber sinngemäß.

[8]) Den auffälligen Ausdruck wählt Pl, um auszudrücken, daß der den betreffenden Tag nicht Feiernde dies nicht aus Fahrlässigkeit, sondern ebenso wie der ihn Beobachtende, auf grund eines bestimmten Urteils tue, und daß er, genauer angesehen, mehr leiste, als der Tagebeobachter, indem er den Sabbath oder andere hl. Zeiten nicht durch besondere Feier auszeichnet, und dagegen jeden Tag wie einen Sabbath als eine Gott geweihte, heilige Zeit behandelt. Cf meine Skizzen[3] S. 191; 353 A 13; 355 A 18.

[9]) Der Zusatz (vor *καὶ ὁ ἐσθίων*) *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ* kann schon seiner ganz einseitigen Bezeugung wegen nicht in Betracht kommen, beruht aber auch auf Verkennung des Zusammenhangs.

jegliche Speise) Essende dies im Hinblick auf den Herrn; denn er sagt Gotte Dank (für die Speise als Gottes Gabe), und (auch) der Nichtessende (der Vegetarianer) tut das im Hinblick auf den Herrn und sagt Gotte Dank (für seine Gemüse)." Auch ohne das textkritisch unsichere γάρ (s. A 7) sollte erstens unbestritten bleiben, daß Pl in v. 5—6[a] einen Gegensatz zur Sprache bringt, der mit dem hinter wie vor diesen Sätzen in dem ganzen Kapitel ausführlich und ausschließlich verhandelten Gegensatz an sich nichts zu schaffen hat, sondern nur eine lehrreiche Parallele bietet, und zwar eine solche, zu deren richtiger Beurteilung die Leser insgesamt mit Einschluß der Asketen nicht erst durch eine umständliche Belehrung angeleitet zu werden brauchen. Zweitens liegt am Tage, daß diese Sätze und alles weiter folgende bis v. 10[a] dem Asketen gesagt sein will, dem sich Pl seit v. 3[b] zugewendet hat, und welchen allein er v. 4 und abschließend noch einmal v. 10[a] anredet, um sich dann erst (10[b]) auch dem Freisinnigen in direkter Anrede zuzuwenden, welchem alles 13[b]—23 Gesagte gilt. Drittens ist zu beachten, daß nach dem allein glaubwürdigen kürzeren Text von v. 6 (s. A 8) dem Tagebeobachter nicht der gegenübergestellt wird, welcher die betreffenden Tage nicht beobachtet, sondern neben ihn zunächst der unterschiedslos jede Speise Genießende gestellt wird. Es wird ferner das Urteil, daß dieser damit sein Verhältnis zu dem Herrn betätige, durch Berufung auf dessen Tischgebet (cf 1 Kr 10,30; 1 Tm 4, 4) ausdrücklich gerechtfertigt, und dagegen wird die Verbindung der Danksagung mit der auf Vegetabilien beschränkten Mahlzeit des Asketen lediglich als Tatsache angeführt, damit es nicht scheine, als ob Pl es für nnmöglich halte, auch bei dieser Lebensweise sein Christentum zu behaupten und zu betätigen. Es leuchtet also ein, daß der Vegetarianer zugleich auch ein Tagebeobachter ist. Daher kann ihm zu bedenken gegeben werden, daß wenn seine Beobachtung gewisser Tage ihm von den in diesem Punkt anderslebenden Christen nicht verargt wird, und wenn von Pl selbst, dem Prediger des gesetzesfreien Christentums, zugestanden wird, daß jener durch seine Tagebeobachtung sein Verhältnis zu dem Herrn betätige, er dann billiger Weise die gleiche Anerkennung dem Fleischesser nicht versagen dürfe. Um welche andere Tage aber könnte es sich handeln, als um den jüdischen Sabbath und andere im mos. Gesetz vorgeschriebene Feiertage, deren Beobachtung auch die in Kolossä aufgetretenen Irrlehrer in Verbindung mit ihren auf Speise und Trank bezüglichen, nicht im mos. Gesetz enthaltenen Vorschriften den dortigen Christen aufzudrängen bemüht waren (Kl 2, 16. 18f. 21—23). Hieraus ergibt sich dann erstens mit größerer Sicherheit, als schon aus v. 1, daß die römischen Vegetarianer jüdischer Herkunft waren, und zweitens, daß sie ebensowenig von den übrigen Gemeindegliedern, wie hier von Pl darum

angefochten wurden.[10]) Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte der Ap. die Beobachtung jüdischer Feiertage als ein Beispiel dafür anführen, daß Verschiedenheiten der Lebenshaltung, wie die hier in Rede stehende zwischen den Vegetarianern und den Fleischessern dem Vertreter des einen Standpunktes kein Recht geben, den Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes zu richten, ihm die Echtheit und Festigkeit des Christenstandes abzusprechen. Pl fordert Duldung solcher Gegensätze innerhalb derselben Gemeinde und fordert außerdem nur das Eine, daß Jeder in fester Überzeugung von der Richtigkeit und der Berechtigung seiner Grundsätze die seiner Denkweise entsprechende Lebenshaltung beobachte. Die handgreifliche Verschiedenheit dieses Urteils von demjenigen in Gl 4, 8—11 und Kl 2, 16 ff., welche schon so frühe zu textwidrigen Mißdeutungen verleitet hat (s. oben S. 570 A 3), erklärt sich nur daraus, daraus aber auch sehr einfach, daß Pl es in jenen Briefen mit ganz überwiegend heidenchristlichen Gemeinden zu tun hatte, mit Teilen der von ihm und seinen Gehilfen gesammelten Heidenkirche, für deren Freiheit vom mos. Gesetz er seit Jahren mit rücksichtsloser Entschiedenheit und bestem Erfolg gekämpft hatte, hier dagegen mit einer nach Entstehung und Geschichte außerhalb dieses Kreises stehenden, vorwiegend judenchristlichen Gemeinde. Wie hätte er, der niemals die Gesetzesbeobachtung der palästinischen Kirche angefochten hat, es z. B. ehemaligen Gliedern der Muttergemeinde, die jetzt in Rom lebten (16, 7. 13), als eine Sünde anrechnen können, wenn sie auch in Rom fortfuhren, den Sabbath zu feiern! Mochte er dies im Blick auf die vorauszusehende Weiterentwicklung auch solcher Gemeinden, wie die römische, als eine Schwachheit ansehen, auf deren allmähliche Überwindung er hoffte, wie er die vegetarianische Lebensweise als einen Beweis von Glaubensschwäche ansah, so entsprach doch seine Toleranz auch in diesem Stück seinen oft bewährten Grundsätzen (1 Kr 9, 22). Daß der Vegetarianer wie der Tagebeobachter, vorausgesetzt, daß er ein aufrichtiger Christ ist, in seiner singulären Lebenshaltung, ebenso aber auch der Fleischesser in der seinigen nach dem Maß seiner Erkenntnis und der davon abhängenden Glaubenszuversicht (cf 12, 3. 6 s. oben S. 542. 544f.) sein Christentum betätige, erläutert er durch die von allen Christen geltenden Sätze: (7) „Denn keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber; (8) denn sowohl wenn wir leben, leben wir dem Herrn, als wir, wenn wir sterben, dem Herrn sterben.[11]) Mögen wir daher leben oder sterben, wir gehören dem Herrn an. (9) Denn zu diesem Zweck starb Christus und wurde (wieder)

---

[10]) Der Zusatz der Min 17 hinter v. 6 *καὶ οὐδεὶς αὐτῷ στρατεύεται* ist eine vielleicht an falsche Stelle (statt hinter *κυρίῳ φρονεῖ*) geratene Glosse eines verständigen Exegeten.

[11]) Zu *ζῆν* und *ἀποθνήσκειν* c. dat. cf 6, 10.

lebendig,[12]) daß er ein Herr sowohl der Toten als der Lebenden sei". Wenn selbst der Tod die Lebensgemeinschaft des Christen mit Christus nicht aufheben kann (8, 38), wie sollte ein Essen oder Nichtessen gewisser Speisen dies vermögen; und wenn es für die Herrschaft Christi über die, welche er erlöste, unwesentlich ist, ob einer von ihnen noch am Leben oder bereits gestorben ist, wie sollte dann der Unterschied zwischen den in seiner Gemeinde lebenden Vegetarianern und Fleischessern die für den Bestand der Gemeinde unerläßliche Einheit und Einigkeit aufheben! Das soll sich vor allem der Asket, aber auch der Freisinnige gesagt sein lassen, welchen in umgekehrter Folge nochmals die Regel von v. 3 eingeschärft wird, diesmal wieder wie v. 4 in eindringlicher Anrede (10): „Du aber. warum richtest du deinen Bruder? oder du, warum verachtest du deinen Bruder? Alle werden wir ja vor (eigentlich „neben") dem Richterstuhl Gottes oder richtiger Christi [13]) zu stehen kommen". Daß niemand, auch kein Christ sich der persönlichen Stellung im Endgericht entziehen kann, begründet (11) das frei gestaltete Citat aus Jes 45, 23: „So wahr ich lebe, spricht (Gott) der Herr, daß mir jedes Knie sich beugen und jede Zunge Gott preisen wird". Wie in dem zu begründenden Satz *πάντες*, hat auch in dem Citat *πᾶν* und *πᾶσα* den stärksten Ton. Wenn demütige Anbetung vor Gott, oder nach der Anwendung des Pl, wenn er vorher vom Richterstuhl Christi geredet hat, vor Christus und lobpreisendes Bekenntnis zu ihm für alle Menschen das letzte Ziel der Wege, die Gott sie führen will, sein soll (cf

[12]) So nach א*ABC etc. *ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* cf Ap 1, 18. Statt *ἔζησεν* ist *ἀνέστη*, aber auch *ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν* (oder *ἔζησεν*) weit verbreitet. Wenn statt der zwei Verba, welche v. 8 dreimal einander gegenüberstehen und daher auch in v. 9 zu genügen schienen, urspr. drei geschrieben waren (so auch Method. ed. Bonwetsch p. 279. 280 mehrmals), ist vielleicht mit D*d*Iren. III, 18, 2 zu lesen *ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*. Das erste auf den irdischen Lebenswandel Jesu bezügliche Verbum würde bedeutsam an Mt 11, 19 erinnern.

[13]) Statt *τοῦ θεοῦ* (א*—G, Orig. z. St. [auch nach cod. Ath., doch ohne *γάρ* Goltz S. 33], Kopt, meiste Lat) haben *τοῦ Χριστοῦ* LP, die antioch. Ausleger, Masse der Min, S^1S^3, aber auch schon Polyc. 6, 2, wo v. 10^b u. 12 zusammengefaßt sind (*πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι*), ferner Marcion GH II, 519, auch Tert. praescr. 44 (ähnlich wie Polyc.), Abstr, gelegentlich August. und die meisten Hss der Vulg. Der Verdacht einer Entlehnung aus 2 Kr 5, 10 kann nicht durch das *δεῖ* bei Polyc., *necesse est* bei Tert. begründet werden, auch nicht durch die naheliegende Verschmelzung der beiden Stellen bei Orig. orat. 28, 5, welche Orig. z. St. in bezug auf den Text unterscheidet. Ebenso leicht konnte die Rücksicht auf das Citat v. 11 die Änderung von *Χριστοῦ* in *θεοῦ* veranlassen, was doch kein ausreichender Grund ist, cf oben S. 425 zu 8, 36 u. S. 483 zu 10, 13. Der Zusammenhang mit v. 8—9 empfiehlt die LA *Χριστοῦ*. Die Ausgleichung zwischen den Vorstellungen von Gott oder Christus als dem Richter, die 1 Kr 4, 4f. unmerklich in einander übergehen, liegt in Rm 2, 16.

Phl 2, 10 f.), so müssen sie alle persönlich zu ihm eine Stellung einnehmen.[14]) Daraus folgert Pl, daß dies auch im Gericht sich zeigen werde, indem er fortfährt: (12) „Also wird ein jeder von uns für sich selbst Rechenschaft ablegen“ [15]) Den Gegensatz zu dem *περὶ ἑαυτοῦ κτλ.* bildet das unberufene Richten des Bruders, wozu wenig Neigung verspüren wird, wer sich bewußt bleibt, daß er für sich selbst, nicht für seinen Nächsten dereinst vor dem allein zuständigen Richter wird Rechenschaft abzulegen haben, cf Gl 6, 4 f. So ist die Mahnung vorbereitet, welche nicht mehr an den Asketen allein sich wendet, sondern in welcher Pl sich mit den Lesern insgesamt, also auch mit den Starken in der Gemeinde zusammenfaßt (13[a]): „Laßt uns also nicht mehr einander richten“. Durch *μηκέτι* ist ausgedrückt, daß das bisher in Rom geschah, und zwar, wie das *ἀλλήλους* sagt, von beiden Seiten. So konnten beide Teile gemahnt werden; denn die Geringschätzung der Asketen seitens der Freigesinnten, welche v. 2 und 10 diesen nachgesagt war, im Unterschied von den Asketen, deren Verhalten gegen sie ein *κρίνειν* genannt wurde, war doch auch ein richterliches Beurteilen des Mitchristen. Bei dem positiven Gegensatz aber (13[b]): „sondern machet vielmehr dies zum Gegenstand eures Urteilens:[16]) dem Bruder keinen Anstoß oder Ärgernis zu geben“ hat der Ap., wenn

---

[14]) Nach einem Aufruf an alle Bewohner der Erde, insbesondere auch der „Entronnenen unter den Heiden“, sich zum Gott Israels zu bekehren und dadurch Heil zu empfangen (Jes. 45, 20–22), spricht Gott (nach hebr. Text und wesentlich ebenso LXX): „Bei mir habe ich geschworen; es ist ausgegangen aus meinem Munde Gerechtigkeit, ein Wort das nicht (leer) zurückkehren wird: daß mir (d. h. nicht den Götzen) sich beugen soll jedes Knie, schwören soll jede Zunge“. Entbehrliches fortlassend legt Pl statt der Ankündigung eines Schwurs Gotte eine direkte Schwurformel in den Mund, macht durch ein dahinter eingeschobenes *λέγει κύριος* in möglichster Kürze bemerklich, daß Gott so spricht, und ersetzt das dem Hebr. entsprechende *ὀμεῖται* durch *ἐξομολογήσεται* (welches letztere wohl aus Rm 14, 11 in einige Hss der LXX eingedrungen ist, gegen cod. Bℵ) und zieht dazu nach LXX den im Hebr. zu einem neuen Satz gehörigen Gottesnamen in der Form *τῷ θεῷ* (die Hss der LXX teils ebenso, teils *τὸν θεόν*, teils *κύριον*). Cf zu *ἐξομολ.* c. dat. Mt 11, 25 Bd I², 435. Auch Phl 2, 10 f. liegt offenbar Jes 45, 23 zu grunde.

[15]) *ἄρα* ist ohne folgendes *οὖν* zu lesen, welches abgesehen von den hierin unzuverlässigen Versionen, hier (nicht ebenso 5, 18; 7, 3. 25; 8, 12; 9, 16. 18; 14, 19; Gl 6, 10) BD*GP 67** gegen sich hat und daher offenbar aus jenen Stellen eingedrungen ist. Teilweise dieselben Zeugen (BG 67**, dazu Polykarp und Tertullian s. A 13, auch noch andere alte Lat) lassen auch *τῷ θεῷ* hinter *δώσει* oder *ἀποδώσει* fort und machen es äußerst verdächtig, zumal wenn v. 10 a. E. *τοῦ Χριστοῦ* urspr. ist.

[16]) Zu *κρίνειν* mit einem durch *τοῦτο* vorbereiteten und durch *τό* eingeleiteten Infinitivsatz von einem Entschluß oder einer richterlichen Entscheidung 2 Kr 2, 1; 1 Kr 7, 37; auch 1 Kr 5, 3-5; AG 3, 13; 15, 19, von einem Urteilen über bereits vorliegende Tatsachen 1 Kr 2, 2; AG 16, 15, was hier nicht paßt.

nicht ausschließlich, so doch vornehmlich die Freigesinnten im Auge. Denn wenn auch die Lebensweise der Asketen und ihr hartes Urteilen über die Lebensweise der Andern diesen mißfiel und sie zu liebloser Verachtung derselben verleiten mochte, so war doch kaum zu fürchten, daß dies den Freisinnigen, welche Pl 15, 1 und indirekt schon 14, 1 mit sich als die Starken zusammenfaßt, zu einem *σκάνδαλον* d. h. zu einem seelengefährlichen Anstoß gereichen, sie zum Entfallen aus dem Gnadenstand [17]) bringen werde. Wohl dagegen lag, wie v. 15. 20. 23 cf 1 Kr 8, 7—13 gezeigt wird, die Gefahr vor, daß die Glaubensschwachen durch das rücksichtslose Verhalten der Starken ernstlichen und unheilbaren Schaden an ihrer Seele nehmen. Mit Rücksicht auf diesen Unterschied der Wirkung des beiderseitigen Verhaltens auf den andern Teil wird Pl neben *πρόσκομμα* das synonyme, aber nicht völlig gleichbedeutende *σκάνδαλον* gestellt und durch *ἤ* als eine zu unterscheidende andere Möglichkeit angeknüpft haben.[18]) Das *προσκόπτειν,* das unfreiwillige Anstoßen des Wandernden an einen harten Gegenstand schmerzt und verwundet; es kann auch zum *σκανδαλίζεσθαι,* zum Straucheln und Hinfallen führen, braucht aber nicht diese schlimmste Wirkung zu haben. Des *τιθέναι πρόσκομμα* mag auch der Asket durch seine Lebenshaltung und sein Richten gegenüber dem Freigesinnten sich schuldig machen; das *τιθέναι σκάνδαλον* ist nur von dem Starken dem Schwachen gegenüber zu befürchten. Daß Pl mit dem Schluß von v. 13 den Übergang zur Ermahnung der Starken macht, bestätigt auch die durchweg an diesen gerichtete und nur diesem gegenüber angemessene Erörterung in v. 14—23. Grundsätzlich stellt Pl sich auf den Standpunkt des glaubensstarken Fleischessers mit dem feierlichen Bekenntnis (14): „Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus überzeugt, daß nichts durch (oder „an") sich selbst gemein ist"; stellt aber sofort daneben den der Form nach einschränkenden, in der Tat aber nur den Sinn des *δι' αὐτοῦ* oder *ἑαυτοῦ* [19]) durch sein Gegenteil näher

---

[17]) So gebraucht auch Pl *σκάνδαλον* und — *λίζειν* 1 Kr 1, 23; 8, 13, die Folge ist das *ἀπόλλυσθαι* 1 Kr 8, 11; Rm 14, 15. Cf Bd I², 232 A 4 zu Mt 5, 29.

[18]) *πρόσκομμα ἤ* om. BS¹ Arm. Ephr.; ebenso wurde v. 21 gekürzt, aus Mangel an Verständnis für den Unterschied der Synonyma. Eine Ahnung von demselben verrät die vereinzelt auftauchende LA in v. 13 *εἰς* (statt *ἤ*) *σκάνδαλον*. In bezug auf die auch in negativen Sätzen, welchen übrigens 14, 21 *ἐν ᾧ κτλ.* ebensowenig wie Mt 5, 17 *ὅτι ἦλθον κτλ.* beizuzählen ist, nicht erloschene disjunktive Bedeutung von *ἤ* s. Bd I², 207 A 69. — Für die Verbindung der Synonyma cf Rm 9, 33; 1 Pt 2, 8; 1 Kr 9, 9. 13.

[19]) Das nur durch ℵBD und manche Min sicher bezeugte *ἑαυτοῦ* ist wie an vielen anderen Stellen nur eine das richtige Verständnis erzwingende Emendation von *αὐτοῦ*. Durch letztere LA haben die alten Versionen S¹ Lat (fast alle *per ipsum*, Hier. c. Jovin. II, 17, vielleicht auch Rufin *per se ipsum*) und die meisten Ausleger (Orig. p. 365 erklärt *natura sui*, Chrys. 420 *τῇ φύσει*) sich mit Recht nicht abhalten lassen, es reflexiv auf

bestimmenden Satz: „Nur[20]) dem, welcher urteilt, daß etwas gemein sei, dem ist es gemein". Der Begriff *κοινός*,[21]) welcher an sich nur das einem einzelnen Individuum oder einer besonderen Klasse Eigentümliche zum Gegensatz hat, hat bei den griechisch redenden Juden den Sinn des Gegenteils von dem Gotte Geweihten, dem Heiligen angenommen und ist, da der Israelit nach dem Gesetz alles Natürliche, insbesondere auch alle Nahrungsmittel durch Darbringung von Erstlingsgaben symbolisch und ideell Gott weihen und dadurch für den menschlichen Gebrauch heiligen soll,[22]) ein Synonymon von „unrein" geworden. Daß irgend etwas, was Gott geschaffen und überdies, wie das tierische Fleisch ausdrücklich dem Menschen zur Nahrung bestimmt hat (Gen 9, 2 f.), an sich unrein, also auch ungeeignet sei, mit Danksagung vom Menschen genossen und durch die Danksagung geheiligt zu werden (s. A 22), ist eine Wahrheit, welche Pl sonst ohne weitere Begründung als etwa eine kurze Erinnerung an die Schöpfung, aber auch ohne so feierliche Versicherung wie hier auszusprechen pflegt (1 Kr 10, 26 ff.; 1 Tm 4, 3 f.; Tt 1, 15). Wenn er sich nicht an dem *οἶδα* (7, 14 oben S. 347) genügen läßt, sondern *καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* hinzufügt, so kann er damit nicht sagen wollen, daß dies eine christliche, also allen Christen gemeinsame Erkenntnis sei, wofür ein einfaches *οἴδαμεν* (2, 2; 3, 19; 8, 28) genügt hätte, und wozu, wenn der christliche Charakter dieser Erkenntnis im Gegensatz zu jüdischen Vorurteilen betont werden sollte, ein *ἐν Χριστῷ* (9, 1) oder *ἐν κυρίῳ* (1 Kr 7, 39) hätte beigefügt werden können. Das *κύριος Ἰησοῦς* weist auf die innergeschichtliche Erscheinung des Erlösers und, da es sich hier um

---

οὐδέν zu beziehen cf Bd IV, 177 A 29. Deutsch ließe sich der Unterschied etwa so wiedergeben: „durch sich selbst" und „durch es selbst". Doch haben Thdr und Thdrt *δι᾽ αὐτοῦ* auf Christus bezogen. Dem entspricht auch die Übersetzung ***per illum***, die August. c. Adimant. c. 14, aber nur an dieser Stelle bietet.

[20]) Wieder einer der Fälle, wo *εἰ μή* eine Ausnahme von einer Regel einführt, welche vorher nicht in der hiefür logisch erforderlichen Allgemeinheit ausgesprochen ist. Nur zu der Regel, daß nichts gemein sei (ohne *δι᾽ ἑαυτοῦ*), verhält sich der folgende Satz als Ausnahme. Cf Mt 12, 4; Jo 3, 13; Gl 1, 19 Bd I², 443 A 57; IV, 196. 289; IX², 70 A 87.

[21]) Cf Bd I², 519 A 28. *κοινός, κοινοῦν* opp. *ἅγιος, ἁγιάζειν* AG 21, 28; Hb 9, 13 (dort ergänzt durch *πρὸς καθαρότητα*); 10, 29 cf 1 Tm 4, 5; synon. mit *ἀκάθαρτος* AG 10, 11 f. 28; 11, 8; Mc 7, 2. 15—23; Mt 15, 11—20; Ap 21, 27. So noch nicht in der eigentlichen LXX, wie schon Orig. z. St. bemerkte, wohl aber 1 Makk 1, 62 *φαγεῖν κοινά*, cf 1, 47 *κτήνη κοινά* neben den Schweinen genannt; Jos. ant. XI, 8, 7 *κοινοφαγία* (dafür 4 Makk 5, 26 u. öfter *μιαροφαγία*); ant. XIII, 1, 1 *κοινὸς βίος*, XII, 2, 14 = Aristeae epist. ed. Wendland 315 *κοινοὶ ἄνθρωποι* die unreinen Nichtjuden.

[22]) S. oben S. 513 f. zu 11, 15. An Stelle der Opfer tritt bei den Christen zu gleichem Zweck das Gebet 1 Tm 4, 3–5 (ein hier überhaupt zu vergleichender Abschnitt), insbesondere das Dankgebet Rm 14, 6; 1 Kr 10, 30.

einen Lehrsatz handelt, auf die Predigt und Lehre Jesu hin [23]) In Jesus und dessen Lehre ist die Überzeugung des Ap. in diesem Punkt begründet, weil ihm Worte Jesu überliefert sind, welche dieselbe Wahrheit bezeugen. Sie kann daher von allen, die sich zu Jesus als ihrem Herrn bekennen (10, 9), Anerkennung verlangen, namentlich auch von jüdischen Christen, welche von altersher mit der Muttergemeinde in enger Beziehung gestanden haben. Gesagt aber ist es hier vor allem zur Beruhigung der Fleischesser, damit sie nicht in den folgenden Anweisungen eine Hinneigung des Ap. zu dem beschränkten Standpunkt der Vegetarianer und eine Preisgebung ihres freieren Standpunktes [24]) erblicken. Nach kurzer, aber sehr nachdrücklicher Feststellung des Grundsatzes, auf welchem er mit wohlbegründeter Überzeugung und in voller Übereinstimmung mit den Freigesinnten steht, wendet er sich hierauf wieder an diese, die er schon v. 13 besonders ins Auge gefaßt hatte (s. oben S. 577) und, nur weniger bestimmt und deutlich wie nunmehr, vor Mißbrauch ihrer Freiheit zum Schaden der schwachen Brüder gewarnt hatte, jetzt mit den Sätzen (15): „Denn wenn wegen einer Speise dein Bruder betrübt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Richte nicht durch deine Speise jenen zu grunde, für welchen Christus starb." Die Unmöglichkeit der Anknüpfung dieser Sätze durch *γάρ* an v. 14, welche die antiochenischen Recensenten bewog, gegen alle sonstige Tradition *δέ* für *γάρ* einzusetzen, ist in

[23]) Cf 16, 25, auch 10, 17 oben S. 485. 489. — Cf *ὁ κύριος Ἰησοῦς* als Stifter des Abendmahls 1 Kr 11, 23; in bezug auf seine Tötung durch die Juden 1 Th 2, 15, auch *(ὁ) Ἰησοῦς* ohne jeden Zusatz in bezug auf sein Sterben und Auferstehen Rm 8, 11 (10, 9); 2 Kr 4, 10—14; 4, 14; Gl 6, 17 (Bd IX², 285), auf seinen ganzen Erdenwandel 2 Kr 11, 4 (cf AG 18, 25); in auffälligem Unterschied von *ὁ Χριστός* Eph 4, 21, mit nachfolgendem *τὸν κύριον ἡμῶν* 1 Kr 9, 1 der Jesus, der seine Apostel berufen hat. Selbstverständlich könnte in den meisten Fällen auch *(ὁ) Χριστός, (ὁ) κύριος* u. dgl. stehen, z. B. statt *Ἰησοῦ* Rm 3, 26 oben S. 175 A 44 a. E., auch artikelloses *κύριος Ἰησοῦς* 1 Th 4, 1; Kl 3, 17; Phl 2, 17, wie artikelloses *κύριος* 1 Th 4, 17; 1 Kr 7, 22. 39; Rm 14, 6. Wie bei *Χριστός* entwickelt sich aus dem prädikativen Gebrauch von *κύριος* (Rm 10, 9; 1 Kr 12, 3; Phl 2, 11) der Gebrauch dieses Titels als Subjekt und Objekt *(ὁ κ.)* und aus diesem das artikellose *κ.* als eine Art Eigenname. Bedeutungslos ist die Wahl zwischen den möglichen Benennungen schwerlich irgendwo, der Sinn aber jedesmal durch den Zusammenhang näher zu bestimmen. 1 Th 4, 3 *διὰ τοῦ κ. Ἰ.* (4, 1 *ἐν κ. Ἰ.*) liegt nicht weit ab von 4, 15 *ἐν λόγῳ κυρίου* cf 1 Kr 7, 10. 12. 25; 9, 14. Zu Rm 14, 14 cf Mt 15, 1—20 (= Mr 7, 1—23); 23, 24—26 (= Lc 11, 37—41). Die falsche Deutung von *δι' αὐτοῦ* auf Jesus als Lehrer und Gesetzgeber (s. A 19 a. E.) beruhte auf richtiger Empfindung.

[24]) Cf 1 Kr 8, 4—7; 10, 19. 25—31. Die wesentliche Gleichheit der in 1 Kr 8—10 in der Frage über die *εἰδωλόθυτα* und der hier in bezug auf den Gegensatz zwischen Vegetarianern und Fleischessern entwickelten Grundsätze gibt natürlich keinerlei Recht, diese Streitfrage mit jener zu vermengen, wie z. B. Ephr. p. 42 *quia et Romae manducabant fideles cum infidelibus in idolorum domu* etc. = 1 Kr 8, 10.

der Tat ebenso unwidersprechlich, wie die Anknüpfung an v. 13 einleuchtend. Daß v. 14 in der Tat als Parenthese gedacht ist, wird auch dadurch bestätigt, daß er unverbunden neben v. 13 gestellt ist.[25]) Die Mahnung von v. 13^{b} wird passend dadurch erläutert und zugleich begründet, daß schon das eine Verletzung der Liebe ist,[26]) wenn einer nicht auf den Genuß einer Speise verzichten mag, obwohl er sieht, daß er dadurch seinem Bruder Betrübnis bereitet. Nun aber handelt es sich bei dem *σκάνδαλον τιθέναι* um viel mehr als um Betrübnis oder Verdruß, nämlich um Gefährdung des Heilsstandes dessen, dem man ein Skandalon bereitet. Das ist, wenn nicht sofort mit vollem Erfolg, aber doch dem Anfang und der vielleicht unbewußten Tendenz nach ein *ἀπολλύειν*, also das gerade Gegenteil der Rettung des Bruders, welche doch der Zweck des Sterbens Christi war (cf 1 Kr 8, 11). Das hierin enthaltene starke Urteil über den, welcher seinem Bruder ein Skandalon in den Weg wirft, findet erst v. 20—23 seine Rechtfertigung. Vorher aber lenkt der Ap. (16—19) den Blick der Leser nach anderer Richtung. Mag man v. 16 *ὑμῶν* oder, was wahrscheinlicher ist, *ἡμῶν* [27]) lesen, jedenfalls setzt sich hier nicht die Anrede des Einzelnen und zwar des Freisinnigen fort; und schon das Wort *βλασφημείσθω* verbietet die Beziehung desselben auf lieblose Urteile der Vegetarianer über die Fleischesser, gebietet vielmehr die Beziehung auf die Nichtchristen, welche aus Zänkereien unter den Christen um so äußerliche und geringfügige Dinge Anlaß nehmen, die christliche Lehre zu verlästern.[28]) „Nicht soll daher verlästert werden unser Gutes" [29]) d. h. der Gnadenstand der Christen, der ihr höchstes Gut und die köstliche Frucht des Sterbens Christi ist (cf 5, 1—11; 8, 31—39).

---

[25]) Das Asyndeton kann nicht nach Analogie von 9, 1; 10, 1; 13, 1 daraus erklärt werden, daß zu einem neuen Gegenstand übergegangen werde, denn schon in v. 13 hat begonnen, was v. 15 weitergesponnen wird. Cf vielmehr die asyndetischen Parenthesen Gl 2, 6 Bd IX², 95 f.; 1 Kr 8, 1^{b}—3.

[26]) Als Frage, wie Hofm., dürfte man *οὐκέτι κτλ.* nur dann fassen, wenn die Worte bedeuten könnten: „ist denn für dich die Liebe nicht mehr die Richtschnur, nach der du zu wandeln hast"?

[27]) So DG, Clem. paed. II, 6, 1; Orig. z. St., alle Lat (außer Pseudocypr. de sing. cler. p. 161, 7), S¹, Goth; nur ganz vereinzelt *σοῦ* Sh (cf den ziemlich dunkeln Text von Ephr.), die übrigen *ὑμῶν*, Kopt nach einigen Hss *ἡμῶν καὶ ὑμῶν*.

[28]) Zu *βλασφ.* von nichtchristlicher Seite 1 Kr 10, 30; Rm 3, 8; Tt 2, 5 (cf v. 10); 1 Tm 6, 1; Jk 2, 7; 1 Pt 4, 4 (3, 16; 2, 12); AG 18, 6.

[29]) *τὸ ἀγαθόν τινος* nicht das Gute, das einer tut (Rm 2, 10; 13, 3), sondern das Gut, das einer besitzt oder begehrt, meist im Plural (Gl 6, 6 Bd IX², 273; Rm 3, 8; Hb 9, 11; Lc 1, 53; 12, 18 *τὰ ἀγαθά μου*). Aber auch bei dieser Bedeutung steht der Zusammenfassung in den Singular nichts im Wege cf Lc 6, 45 = Mt 12, 35, wo das Bild von der Schatzkammer (cf Mt 13, 52) die Vorstellung von Besitztümern gibt, obwohl LXX für das so gemeinte טוֹב, טוֹבָה regelmäßig *ἀγαθά* setzt z. B. Ps 16, 2; Hiob 22, 18.

Eben das, was die Christen als ein ihnen geschenktes Besitztum über alles wertschätzen, ist, von seiten Gottes angesehen, *ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ*, die königliche Herrschaft Gottes, deren Ankündigung nicht nur nach der Überlieferung der wesentliche Inhalt des Ev in seiner anfänglichen Gestalt, des Ev Christi (1, 9; 10, 17; 16, 25), gewesen ist, sondern deren Herstellung der Zweck aller Predigt des Ev ist und bleibt, wie sie der Zweck der Predigt und des Lebenswerkes Jesu gewesen ist. Wo es wirksam gepredigt und im Glaubensgehorsam aufgenommen, also der wesentliche Wille Gottes vom Menschen erfüllt wird, da herrscht Gott und Gottes Gnade königlich (cf 5, 21). Daher kann Pl fortfahren (17): „Denn die Königsherrschaft Gottes[30]) ist nicht (d. h. besteht nicht in) Essen und Trinken,[31]) sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in heiligem Geist“. Unter der zuerst genannten, weil für alles andere grundlegenden Gerechtigkeit kann hier nur die von Gott stammende, in Christus erschienene, im Glauben an das Ev angeeignete Gerechtigkeit verstanden werden, deren Erwerb den Menschen in ein Friedensverhältnis zu Gott versetzt, ihn aber auch mit einer aus der Erfahrung der Liebe Gottes fließenden Freude erfüllt, welche der ihm geschenkte hl. Geist allem irdischen Leid zum trotz lebendig erhält.[32]) Daß diese hohen Güter nicht durch den Genuß gewisser Speisen und Getränke oder durch die Enthaltung von solchen erworben oder gesteigert werden können, und daß im Vergleich zu jenen diese Streitobjekte zwischen Vege-

---

[30]) Sachlich nicht so falsch, wie es scheint, ist das Citat bei Novat. cib. jud. (ed. Weyman, Arch. f. lat. Lexikogr. XI, 235): *non est bonum potus et cibus* etc. — Die leicht irreführende Übersetzung „das Reich Gottes“ (Bd I², 121 ff.) paßt bei Pl nur etwa Kl 1, 13 (das diesseitige, geistig von Gott als König beherrschte Gebiet) und 2 Tm 4, 18 (das jenseitige, jetzt noch nicht auf Erden, sondern im Himmel), sonst überall „das königliche Herrschen“ Gottes oder Christi und der dadurch herbeigeführte Zustand der Dinge, und zwar durchweg eschatologisch vorgestellt, s. oben S. 410 A 27; nur noch 1 Kr 4, 20, ganz ähnlich wie Rm 14, 17, von der in der Gegenwart ausgeübten geistigen Regierung Gottes über die Gläubigen und etwa Kl 4, 11 in bezug auf die durch die Arbeit der Missionsprediger zu bewirkende Ausbreitung dieser Gottesherrschaft.

[31]) Die Beifügung von *πόσις* zu *βρῶσις* könnte an sich, wenn nicht v. 21 folgte, auch nur dazu dienen, den Charakter des Satzes als eines mannigfaltiger Anwendung fähigen Lehrsatzes fühlbar zu machen. Die Verneinung der Identität von Essen und Trinken mit der Gottesherrschaft übertrifft an Kühnheit den ähnlichen Satz 1 Kr 4, 20. Daß *βρῶσις* und *πόσις* auch die Enthaltung in beiden Beziehungen mitumfaßt, zeigt 1 Kr 8, 8. Ebenso auch Hb 13, 9.

[32]) *ἐν πν. ἁγίῳ* gehört jedenfalls nicht zu *δικαιοσύνῃ*, damit aber auch schwerlich zu *εἰρήνῃ*, sondern nur zu *χαρά*. Es bildet wie 1 Th 1, 6 einen Gegensatz zu den mancherlei Anlässen zur Traurigkeit, welche das Leben im Fleisch und in der Welt auch den Christen bietet. Die Reihenfolge der drei Stücke entspricht der Gedankenfolge in c. 5, 1—5 *δικαιωθέντες . εἰρήνη . . . καυχᾶσθαι (= χαρά) . . διὰ πνεύματος ἁγίου.*

tarianern und Fleischessern nicht der Rede wert sind, bedurfte keines weiteren Beweises. Dagegen war es wohl angebracht, die in v. 17[b] indirekt enthaltene und neben die negativen Forderungen von 15[b]—16 ergänzend hinzutretende Ermahnung, die Gottesherrschaft, unter welcher die Christen stehn, im Leben darzustellen und die darin beschlossenen Güter zu pflegen, durch den Satz zu bestätigen (18): „Denn wer in diesem Stück oder auf diesem Gebiet[33]) Christo dient, ist Gott wohlgefällig und findet Billigung bei den Menschen“. Einigermaßen entspricht die erste Hälfte dieses Urteils der Warnung, durch Schädigung des Bruders sich mit Christus in Widerspruch zu setzen (v. 15[b]) und somit an Christus und Gott sich zu versündigen (cf 1 Kr 8, 11 f.). So entspricht auch die zweite Hälfte des Urteils der Warnung von v. 16; denn wie jene den schädlichen Eindruck auf die nichtchristliche Umgebung fernhalten soll, so läßt *τοῖς ἀνθρώποις* wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst an die Nichtchristen denken (cf 12, 17 f.). Auf diese wird sich auch die folgende Mahnung beziehen (19[a]): „So laßt uns nun also nach dem trachten,[34]) was zum Frieden dient (oder gehört)“. Wer den inneren Frieden besitzt und pflegt (cf 5, 1), welcher nach v. 17 eines der Güter des Gottesreiches ist, wird auch Friede um sich zu verbreiten bemüht sein und zwar im Verhältnis zu allen Menschen cf 12, 18. Auf die Mitchristen bezieht sich erst, was nachträglich beigefügt wird (19[b]): „und nach dem, was zur gegenseitigen Erbauung (d. h. Förderung) dient“. Nachdem der Ap. hiemit wieder zu der Erörterung der innergemeindlichen Verhältnisse zurückgekehrt ist, welche er in v. 16—19[a] durch einen Seitenblick auf die nichtchristliche Umgebung unterbrochen hatte, wendet er sich mit den Worten (20[a]): „Zerstöre nicht wegen Speise das Werk Gottes“ wieder an den Fleischesser und wiederholt die an diesen gerichtete Warnung von v. 15[b] in einer durch den bildlichen Ausdruck *οἰκοδομή* veranlaßten Form. Das Gegenteil des Hausbaues

---

[33]) Das bestbezeugte *ἐν τούτῳ* wurde leicht und früh in *ἐν τούτοις* geändert (so schon Tert jej. 15), weil vorher von drei Gütern die Rede war, und die von Orig. gewagte Beziehung von *ἐν τούτῳ* auf *πνεῦμ. ἁγ.* wenig verlockend war. Der Singular bezieht sich nicht auf ein einzelnes Wort, sondern auf die Meinung des ganzen Satzes v. 17, cf 1 Kr 4, 4; 11, 22; 2 Kr 8, 10 = *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* 2 Kr 9, 3.

[34]) Mit DC, der Masse der Min, S[1]S[3] Kopt, allen Lat (auch g trotz G) wird *διώκωμεν* zu lesen sein. Das stark bezeugte *διώκομεν* kann nur ein alter Schreibfehler sein, wie die Indikative Rm 5, 1; 1 Kr 15, 49, nur sinnloser als jene. Auch die Fassung als Frage und die demgemäße Schreibung *ἆρα* (statt *ἄρα*) *οὖν* (s. oben S. 370 A 32 zu 7, 25) ergibt keinen erträglichen Sinn. — Der nur occidentalische Zusatz *φυλάξωμεν* hinter *ἀλλήλους* beruht auf Verkennung der absichtlichen Unterscheidung zwischen der abgeschlossenen ersten Aussage und dem zum Folgenden überleitenden Nachtrag.

ist die Zerstörung des Hauses.[35]) Wie anderwärts die Gemeinde wird hier und an anderen Stellen der einzelne Christ als ein von Gott errichtetes, aber noch nicht vollendetes Bauwerk vorgestellt, dessen Weiterführung ein Bild der geistlichen Förderung des Christen und dessen Zerstörung ein Bild der Schädigung seines Christenstandes ist (s. A 35). Dieser kann besonders der freigesinnte und seinen schwachen Bruder geringschätzende Christ sich schuldig machen. Noch einmal (20^b) bekennt sich Pl zu dem Grundsatz, daß alles, nämlich alle Gaben Gottes rein, also nicht in jenem schlimmen Sinn gemein seien (cf v. 14; Tt 1, 15), stellt dem aber gegenüber, daß für den Menschen, welcher mit Anstoß (etwas) ißt, (dies) eine schlimme Sache sei.[36]) Vorausgesetzt ist, daß der Freisinnige durch sein Beispiel oder durch Zureden den Vegetarianer verleitet, eine Speise zu genießen, während er seine moralischen oder religiösen Bedenken dagegen noch nicht überwunden hat. Der Glaubensschwache handelt dann gegen sein Gewissen, und der Starke hat sich schwer an ihm versündigt cf 1 Kr 8, 7—12. Im Gegensatz zu diesem bösen Tun des Starken (s. A 36 a. E.) heißt es (21): „Gut (edel und löblich) ist es, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, noch irgend etwas (zu genießen), woran der Bruder anstößt oder (worüber er) strauchelt oder (in bezug worauf er) schwach ist“.[37]) Durch die Zusammen-

---

[35]) Zu *καταλύειν* cf Mt 26, 61; 27, 40; Gl 2, 18; 2 Kr 5, 1, ebenso *λύειν* Jo 2, 19 f. — Die Gemeinde als Bauwerk und Wohnung Gottes 1 Kr 3, 9—17; Eph 2, 19—22; 1 Pt 2, 4 f.; Mt 16, 18; 21, 42; ebenso der Einzelne 1 Kr 6, 19 cf Mt 7, 24—27. Dem entsprechend hat *οἰκοδομεῖν* und *οἰκοδομή*, wo dieses aktive Bedeutung hat, bald die Gemeinde (Mt 16, 18; AG 9, 31; 20, 32; 1 Chr 14, 4^b. 5. 12; Eph 4, 12; Ign. Eph 9, 1), bald die Einzelnen zum Objekt (1 Kr 8, 1. 10; 14, 4^a. 17; 1 Th 5, 11; Rm 15, 2; Polyc. 3, 2; 11, 4) Überall aber ist das Bild lebendig angeschaut. Der vulgäre moderne Gebrauch von „erbauen, Erbauung“ hat sich vom urchristlichen, welcher auch in dem Mißbrauch, der in Korinth damit getrieben wurde, wie man aus 1 Kr 8, 10 sieht, noch deutlich zu Tage liegt, weit entfernt und in schädlicher Weise verengert.

[36]) Zu *διά* cf oben S. 143 A 77. — *πρόσκομμα* heißt weder Anstoß geben (2 Kr 6, 3 *προσκοπὴν διδόναι*), noch Anstoß nehmen (*προσκόπτειν*), sondern bez. den harten Gegenstand, an den einer anstößt. Cf v. 13; 1 Kr 8, 9. Wo aber für den, welcher vor der Frage steht, ob er etwas essen soll oder nicht, ein solcher vorliegt, stößt er sich daran, wenn er trotzdem ißt. — Zu *κακόν τινι* opp. *καλόν τινι* s. oben S. 358 A 19. Als Subj. ergänzt sich *τὸ διὰ προσκ. ἐσθίειν*. Das ohne Dativ der Person stehende *καλόν* v. 21 ist anders gemeint und hat nicht jenes *κακὸν τ. ἀνθρ.* zum Gegensatz, sondern die Versündigung des Starken am Schwachen.

[37]) Mit Hofm. wird *μηδὲ ἓν ᾧ* zu lesen sein (cf *οὐδὲ ἓν* oder *εἷς* Jo 1, 3; AG 4, 32; Rm 3, 10; Mt 27, 14; Epict. II, 18, 26); denn erstens könnte mit *μηδὲ ἐν ᾧ*, wie gewöhnlich geschrieben wurde, nur etwas Drittes eingeführt sein, wovon im Unterschied von den zwei vorher genannten Stücken das *ἐν ᾧ προσκόπτει* gilt, während das Gegenteil der Fall ist. Die Paraphrase des Chrys. *κἂν οἶνος ᾖ κἂν ἄλλο ὁτιοῦν σκανδαλίζον* trägt das Erforderliche

stellung der vereinzelt schon vorher (v. 1. 13. 20) gebrauchten Bezeichnungen der Stellung des Asketen zu dem, was er den Freisinnigen tun sieht, will Pl, wenn anders der dreifache Ausdruck von ihm selbst herrührt (s. A 37), verschiedene Abstufungen bezeichnen. Schwach sind jene Asketen alle; Anstoß nehmen manche von ihnen an der Lebensweise des Fleischessers und Weintrinkers; aber zum seelengefährlichen Skandalon wird ihnen diese erst dann, wenn sie sich durch jenen verleiten lassen, wider ihr Gewissen ihm nachzuahmen. Dem Freigesinnten, welcher die Gefahr solcher Schädigung des Mitchristen nicht bedenkt und meint, rücksichtslos seinen Glauben auf diese Gefahr hin betätigen zu müssen, wird gesagt (22): „Du hast den Glauben;[38]) habe ihn für dich selbst vor dem Angesicht Gottes. Glücklich ist der (bist also auch du), welcher sich selbst nicht richtet in bezug auf das, was er als gut erkennt. (23) Wer aber zweifelt, wenn er ißt, ist verurteilt, weil (er) nicht aus Glauben (heraus handelt). Alles aber, was nicht aus Glauben (heraus geschieht), ist Sünde.“ Der Glaube, ohne Übereinstimmung mit welchem alles Handeln ein Sündigen sein soll, ist nicht die vertrauensvolle Hinnahme der Erlösergnade Gottes, der Glaubensgehorsam gegenüber dem Ev, sondern jene den Vegetarianern in Rom fehlenden Zuversicht in bezug auf einzelnes, in Frage kommendes Handeln, welche auf der festen und klaren Überzeugung von der Richtigkeit und Rechtmäßigkeit desselben beruht und etwaige Gewissensbedenken ausschließt (cf v. 1. 2. 5[b]. 14. 20[b]). Diese *πίστις* hängt bei Fragen von der Art der hier besprochenen sehr wesentlich von dem Grade der Erkenntnis ab (v. 14 *οἶδα καὶ πέπεισμαι* cf 1 Kr 8, 7) und andrerseits von dem Maß des charismatischen Glaubens, von welchem 12, 3. 6 die Rede gewesen ist (oben S. 542. 544). Da es nicht in des Menschen Macht steht,

erst ein. Zweitens wird *προσκόπτεν* sonst regelmäßig mit Dativ (Rm 9, 32; 1 Pt 2, 8; Mt 7, 27) oder mit *πρός τι* (Ps 91, 12; Mt 4, 6) konstruirt, nie mit *ἔν τινι*, auch nicht Sir 30, 13; 35, 20 (al. 32, 20). Eine Hauptursache der von jeher beliebten Lesung *ἐν ᾧ* wird darin liegen, daß die folgenden Verba *σκανδαλίζεσθαι* und *ἀσθενεῖν*, die Verbindung mit bloßem Dativ ohne *ἐν* nicht zu ertragen schienen. Aber auch wenn die nach Alter und Verbreitung vorzüglich bezeugten Worte *ἢ σκανδ. ἢ ἀσθ.*, wie ich meine, echt sind, liegt doch nur eine gewissermaßen zeugmatische Beziehung mehrerer Verba vor, die viel verzeihlicher ist, als z. B. AG 1, 21 *εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς*.

[38]) Das nur von ℵABC und wenigen Lat (nicht von Kopt, wie Tschr. angibt, s. Übersetzung und Note der neuen oxforder Ausg.) bezeugte *ἥν* vor *ἔχεις* konnte, zumal bei itacistischer Aussprache = *in*, leicht aus der letzten Silbe von *πίστιν* durch Dittographie entstehen, wurde aber auch als gewöhnlichere Ausdrucksweise leichter zugesetzt als getilgt. In der Tat nimmt es der Rede ihre Lebhaftigkeit (cf Jk 2, 18; Rm 13, 3 oben S. 557 A 70) und ist hinter artikellosem *πίστιν* wunderlich. — Zu *δοκιμάζειν* im Sinne von billigen, auf grund von Prüfung gut, recht oder tauglich finden cf 1, 28 oben S. 102 A 97, wozu Wettstein viele Beispiele gibt, besonders aus Josephus und Plutarch. — Zu *κατακέκριται* cf Jo 3, 18; Gl 2, 11.

dieses Charisma und jene Erkenntnis sich zu geben, und da nicht von diesen Gaben des Geistes, sondern von dem Heilsglauben der Heilsstand der Christen und der Besitz der wesentlichen Güter der Gottesherrschaft abhängt (v. 17), so nimmt Pl hiemit noch entschiedener und in noch wärmerem Ton die Schwachen in Schutz gegen die Verachtung oder auch Verführung durch die Starken, als die Starken gegen absprechende Urteile der Schwachen. Er tut es mit um so größeren Recht, als die Schwachen, wie sich schon zu v. 1 zeigte, in Rom eine kleine Minderheit bildeten. Ohne auf die Förderung der Schwachen in der Erkenntnis und auf dem Wege zu völligerer Freiheit zu verzichten, fordert er doch Duldung für sie und Anerkennung dafür, daß die Schwachen wie die Starken in ihrer Lebenshaltung ein aufrichtiges Christentum betätigen und von Gott und dem Herrn Christus im Heilsstand erhalten werden können (v. 4—9). Diesem letzteren Gedanken gibt er zum Schluß dieser Erörterung einen feierlichen Ausdruck in den Sätzen, welche in der zuletzt herrschend gewordenen Textrecension an den Schluß des ganzen Briefes versetzt worden sind: 16, 25—27.[39])

Das Verständnis dieser Sätze hängt wesentlich von der Entscheidung zweier textkritischer Fragen ab. Liest man mit der überwiegenden Zahl der vorhandenen Zeugen v. 27[b] *ᾧ ἡ δόξα κτλ.*, so findet der mit *τῷ δὲ δυναμένῳ* v. 25 begonnene und mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ* v. 27[a] wiederaufgenommene Satz keinerlei Fortsetzung.[1]) Es ist aber auch kaum glaublich, daß Pl oder wer sonst diese viel angefochtenen Zeilen geschrieben hat, das durch die vielen zwischeneingeschobenen Näherbestimmungen dem Bewußtsein des Lesers entrückte Dativobjekt eben darum in v. 27 wiederaufgenommen haben, sofort aber durch einen doxologischen Relativsatz sich wieder unterbrochen und schließlich über diesen wenigen, logisch entbehrlichen Worten den Faden der Rede vollends verloren haben sollte. Man wird daher den wenigen, aber bedeutenden Zeugen,

---

[39]) Über die richtige Stellung und die angezweifelte Echtheit dieser Doxologie s. Excurs IV.

[1]) Hofmann's Versuch, unter Voraussetzung der Echtheit von *ᾧ* in 16, 27 die Dative in v. 25. 27 von *ὀφείλομεν δέ* 15, 1 abhängig zu machen, hat zwar nicht den Gebrauch von *δέ* gegen sich, welches hier wie auch an der Spitze des Nachsatzes ein „andrerseits“ sein würde (Kühner-Gerth II, 274—278), kann aber, was die Konstruktion von *ὀφείλειν τινί* mit folgendem Infin. anlangt, schwerlich durch Berufung auf 8, 12; 13, 8 gerechtfertigt werden; denn an beiden Stellen hat der Infin. den Artikel; und wenn 15, 1 die Bezeichnung der „Schwachen“ nicht im Dativ steht, so sind doch tatsächlich diese es, denen gegenüber die Starken verpflichtet sind, wie gerade die Vergleichung von 13, 8, auch 1, 14; 15, 27 zeigen kann. Es ergäbe sich eine unklare Mischung der Vorstellungen von einer Verpflichtung gegen Gott und gegen die Mitchristen. Dazu kommen die oben im Text und A 2 gegen die Echtheit von *ᾧ* geltend gemachten Gründe.

welche vor ἡ δόξα weder ᾧ noch einen Ersatz dafür bieten, zu glauben haben.[2]) Unannehmbar ist aber auch der noch stärker bezeugte Text von v. 26, nach welchem dem τέ in διά τε γραφῶν προφητικῶν das unentbehrliche Korrelat eines καί mit einem zweiten Genitiv fehlt.[3]) Anstatt sich auf Vermutungen einzulassen,

---

[2]) Om. B, wenige Min, S[1] (dieser hat θεῷ schon zu v. 25 vorweggenommen und daher hier fortgelassen). Auch Orig. scheint nach Rufin p. 452f. (*soli sapienti deo per Jesum Christum claritas* etc. cf p. 456 *recte ei „claritas per J. Chr.“ refertur*) das Pronomen nicht gekannt zu haben. Neben ᾧ ist auch αὐτῷ bezeugt durch P, einige Min, und οὗ durch d (*cujus*), vielleicht auch Kopt (s. die Noten der oxf. Ausg. hier und zu Gl 1, 5). Verdächtig sind alle diese Pronomina, abgesehen von dem oben geltend gemachten Grund, besonders auch darum, weil man entweder die Doxologie auf Christus zu beziehen hätte, während doch alles Vorangehende auf eine Gott betreffende Aussage abzielt, oder eine unnatürliche Voranstellung von διὰ Ἰ. Χρ. vor den, sei es durch ᾧ oder αὐτῷ eingeleiteten Satz, in den es gehört, annehmen müßte; denn ohnedies wäre nicht zu erraten, was durch Chrisus vermittelt sein sollte. Dazu kommt, daß die schon im NT nicht seltene relativische Anknüpfung von ἡ δόξα (wie hier hinter διὰ Ἰ. Χρ. 1 Pt 4, 11; Hb 13, 21, auf Gott bezüglich Gl 1, 5, auf den Herrn Christus 2 Tm 4, 18) in der nachapostolischen Kirche alle anderen Formen der Doxologie an Gebräuchlichkeit überragt. Die 9 Doxologien des 1. Clemensbriefes 20. 12; 32, 4; 38, 4; 43, 6; 45, 7; 50, 7; 58, 2; 64; 65, 2 sind sämtlich entweder durch ᾧ oder δι' οὗ angeknüpft, mehrmals (20, 12; 50, 7; 58, 2; 64; 65, 2) mit vorangehendem διὰ Ἰ. Χρ. cf Mart. Polyc. 14, 3; 21, 1; 22, 3. Daneben findet sich nicht selten im NT (Rm 11, 36; Eph 3, 21; 1 Pt 5, 11; 2 Pt 3, 18), seltener in der jüngeren Literatur αὐτῷ z. B. am Schluß des 2. Clemensbriefes 20, 5, von τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ abhängig. Noch mehr erinnert an Rm 16, 25—27 der ursprüngliche Schluß des im J. 155 geschriebenen Berichts der Smyrnäer über das Martyrium Polykarps 20, 2 τῷ δὲ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν . . ., διὰ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ δόξα κτλ., und hier findet sich vor ἡ δόξα in weniger guten Hss ein ᾧ eingeschoben (cf meine Ausg. p. 162 nebst Anm. p. 163. Lightfoot, welcher ᾧ recipirt hat, durfte nicht ohne Einschränkung den Lateiner dafür anführen, der *per quem* hat, und bezeugt andrerseits auf grund neuer Kollation, daß auch die griech. Hs p das ᾧ fortläßt). Neben dem Martyr. Polyc. darf wohl auch Judae 24f. τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς . . ., μόνῳ θεῷ σωτῆρι διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα κτλ. als Zeuge für den Text von Rm 16, 27 ohne ᾧ angeführt werden.

[3]) Bentley's Vorschlag (Ellis p. 31) διά τε γραφῶν mit γνωρισθέντος zu verbinden, ist stilistisch sehr hart, sofern dadurch φανερωθέντος jeder wünschenswerten Näherbestimmung beraubt und dagegen γνωρισθέντος mit solchen überladen wird. Der Gedanke aber, daß das offenbar gewordene Geheimnis nicht etwa durch das Ev und seine Prediger (cf 1, 5) sondern durch prophetische Schriften und zwar auf Gottes Befehl in die Völkerwelt hinein zum Zweck des Glaubensgehorsams verkündet worden sei, ist unerträglich. Der erstere Gegengrund spricht auch gegen Hofmanns Verbindung von διά τε γρ. πρ. mit φανερωθέντος δὲ νῦν, also „jetzt wie auch durch prophetische Schriften“. Dazu kommt, daß νῦν doch den Gegensatz bildet zu χρόνοις αἰωνίοις und eine passende Ergänzung zu νῦν (διὰ τοῦ Χριστοῦ) nur etwa τε καὶ πάλαι (διὰ τῶν προφητῶν) bilden würde. Es bliebe dann aber auch unverständlich, wie Pl von den vorchristlichen Zeiten sagen mochte, daß das Geheimnis während derselben verschwiegen ge-

empfiehlt es sich, die Lücke hinter *προφητικῶν* durch die von Origenes beharrlich bezeugten,[4]) also ohne Zweifel von ihm im Text vorgefundenen Worte *καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* auszufüllen. So ergibt sich folgender, ein wenig überladener, aber doch wohlverständlicher Satz: „Dem aber, der euch befestigen kann gemäß meinem Ev und der Predigt Jesu Christi, gemäß der Enthüllung eines Geheimnisses, welches in äonenlangen Zeiten verschwiegen war, aber offenbar gemacht wurde jetzt (d. h. zu unserer Zeit) sowohl durch prophetische Schriften als durch die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, welches nach Befehl des ewigen Gottes zum Zweck von Glaubensgehorsam zu allen Völkern hin kundgegeben wurde: (dem) allein weisen Gott (gebührt) durch Jesus Christus die Ehre in Ewigkeit.[5])

---

blieben sei. — Sehr einfach halfen sich die Lat, welche *τέ* völlig ignorirten, und S[1], der es durch Einfügung eines *καί* vor *κατ' ἐπιταγήν* erträglich machte.

[4]) Orig. citirt a) tom. VI, 4 in Jo Preuschen p. 111, 24 *τῷ δὲ δυναμένῳ* ... (om. hier *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.*) ... *διά τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διά τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* b) ebendort tom. XIII, 17 p. 241, 1 in freierer Reproduktion, aber von *διά τε γρ.* an buchstäblich ebenso. c) ebendort tom. XIII, 46 p. 273, 7 von *κατὰ ἀποκάλυψιν* an mit der Variante *καὶ νῦν φανερωθέντος διά τε* mit demselben Schluß. d) c. Cels. III, 61 p. 255, 17 von *ἀποκάλυψιν* an, weiter genau so wie unter a. e) c. Cels. II, 4 p. 131, freier *τὸ „κατὰ ἀποκάλυψιν μυστήριον . . . φανερωθὲν δὲ νῦν ἐν ταῖς προφητικαῖς φωναῖς καὶ τῇ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. Χρ. ἐπιφανείᾳ.* f) Rufin in seiner Bearbeitung des K. zum Rm hat der Auslegung von 16, 25—27, abgesehen von *ᾧ* (s. A 2) den gewöhnlichen Text vorgesetzt; die Auslegung selbst aber beweist, daß Orig. auch hier den Zusatz gehabt und ausgelegt hat p. 453 *nunc vero hoc est in adventu Christi praesentia corporali manifestatum est et apertum et, quantum spectat, non sine idoneis testibus, sed scripturis propheticis adstipulantibus declaratum.* Dazu kommt g) in demselben Werk schon zu 15, 4 p. 394 *manifestata autem nunc per script. proph. et adventum domini et salvatoris nostri Jesu Christi.* Endlich h) die Anführung von 16, 25—26[a] mit dem Schluß *„per scripturas propheticas et adventum d. n. J. Chr." et reliqua* und nochmaliger Wiederholung der letzten Worte in der folgenden Erörterung bei Hieron. zu Eph 3, 5 (Vallarsi VII, 592) in einem zweifellos aus dem K. des Orig. zum Eph. entlehnten Abschnitt cf GK II, 428, wo ich jedoch mit Unrecht diese Textform als eine Verbindung von Rm 16, 25f. mit Eph 3, 5 bezeichnet habe. Eine gewisse Ideenverwandtschaft mit dieser und anderen paulinischen Stellen und einige Wortanklänge (cf besonders 2 Tm 1, 10) reichen nicht aus zu erklären, wie Orig. dazu gekommen ist, in drei verschiedenen und zu sehr verschiedener Zeit geschriebenen Werken, im ganzen achtmal Rm 16, 26 in stereotyper Abweichung von der sonstigen Tradition anzuführen und zwar auch da, wo er ein förmliches Citat aus dem Rm ankündigt (unter a und h), und wo er diese Stelle im Zusammenhang des Rm auslegt (unter f). Die später herrschend gewordene Verstümmelung des Textes, welche schon Clem. strom. IV, 64 nach der einzigen Hs dieses Werks vor sich gehabt hat, muß ein uralter Schreibfehler sein, welcher sich leicht genug durch Abirren des Auges von *ΚΑΙΤΗΣΕΠΙΦΑΝ.* zu *ΚΑΤΕΠΙΤΑΓ.* erklärt.

[5]) Die kürzere LA ohne *τῶν αἰώνων* hinter *αἰῶνας* (BCL, Masse der Min, S[3]) verdient in diesem wie in den meisten ähnlichen Fällen den Vorzug.

Amen.“ Mit diesen Worten wendet der Ap. sich von den unerfreulichen Reibungen zwischen den vegetarisch lebenden Asketen und den freigesinnten Fleischessern in Rom und von den an beide Teile gerichteten, sehr ernsten Warnungen und Mahnungen zu solchen Betrachtungen, welche ihn zu einer lobpreisenden Anerkennung der Ehre und Herrlichkeit Gottes bewegen. Was ihn dazu stimmt, ist einerseits das in den Worten *τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι* ausgedrückte Vertrauen zu der Macht Gottes, den römischen Christen zu einem festen Stand zu verhelfen, andrerseits die mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ* ausgedrückte und durch die zwischen diesen beiden Charakteristiken Gottes stehenden Erinnerungen hervorgerufene Bewunderung der Weisheit, welche Gott in dem geschichtlichen Verlauf seiner Selbstoffenbarung an den Tag gelegt hat. Die Erinnerung an die Macht Gottes (cf 11, 23; 4, 4; 2 Kr 9, 8; 2 Tm 1, 12; AG 21, 32) dient, wie anderwärts die Berufung auf die Treue Gottes (1 Kr 1, 9; 10, 13; 2 Th 3, 3), zum Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung und des innigen Gebetswunsches, daß Gott die genannte Eigenschaft in bezug auf die in Rede stehenden Personen bewähren wolle. Das sind in diesem Fall die Leser insgesamt, sowohl die Asketen als die einer freieren Lebensansicht folgenden Christen in Rom, welche in c. 14 teils gesondert und zwar im Singular angeredet (v. 4. 10. 20. 22), teils als Glieder derselben Gemeinde zusammengefaßt worden waren (v. 13. 19). Beide bedurften der Befestigung im Christenstand und der Bewahrung vor dem Fall,[6]) beide aber auch der Erinnerung, daß Gott allein die Macht hiezu besitzt. Dem Asketen, welcher im Bewußtsein seiner frömmeren Lebensart sich das Urteil über den freigesinnten Mitchristen erlaubte, daß dieser nicht fest stehe, sondern in Gefahr stehe, dem Gnadenstand zu entfallen, war schon 14, 4 gesagt, daß das eine unnötige Sorge sei; weil dieser zwar nicht durch eigene Kraft, wohl aber durch den Herrn, der allein die Macht dazu hat, im Christenstand werde erhalten und vor dem Fall bewahrt werden. Andrerseits war 14, 13. 15. 20. 23 zur Warnung der Freigesinnten vor Mißachtung und Schädigung der engherzigen Mitchristen sehr nachdrücklich auf die Gefahr hingewiesen, in welche sie durch ihr rücksichtsloses Verhalten diese bringen, Anstoß zu nehmen und zu Fall zu kommen. Beide Teile also bedürfen gleich sehr der Befestigung im Gnadenstand; beide sollen aber auch bedenken, daß es nicht ihre Sache ist, den

---

[6]) *στηρίζειν* (cf Einl I[3], 288 gegen Spitta) heißt nicht stärken, (1 Pt 5, 10 steht *σθενώσει* neben *στηρίξει*, Phl 4, 13 *ἐνδυναμοῦν*), sondern festmachen, feststellen, insbesondere stützen, was sonst umfallen könnte oder würde 1 Th 3, 2. 13; 2 Th 2, 17; 3, 3 (+ *καὶ φυλάξει*); Ap 3, 2; 2 Pt 1, 12; 2, 14; 3, 16 *ἀστήρικτοι . . . πρὸς τὴν αὐτῶν ἀπώλειαν*; 3, 17 *ἵνα μὴ . . . ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ*.

anders wie sie denkenden und lebenden Christen mit ihrer schwachen Kraft und den von ihnen angewandten, ungeeigneten Mitteln die jenen fehlende Festigkeit und Sicherheit zu geben, sondern daß nur Gott dies zu tun vermag und, wie Pl wünscht, hofft und erbittet, auch tun wird. Angesichts des schon hiedurch erwiesenen engen Zusammenhangs mit c. 14 kann unter dem *στηρίξαι* mit der Näherbestimmung *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.* nicht verstanden werden eine Befestigung der Römer in dem Glauben an das Ev des Pl; denn abgesehen davon, daß der Wortlaut nichts vom Glauben sagt, und daß der Zusammenhang vielmehr an eine Befestigung im Lebenswandel denken läßt, so war ja den meisten Lesern das Ev des Pl eine sehr wenig bekannte Größe. Wie sie nicht durch dieses Ev zum Glauben gebracht waren, so konnte Pl auch nicht erwarten, daß Gott sie im Glauben an diese Sondergestalt des Ev befestigen werde. Es ist also vielmehr, ganz ähnlich wie 2, 16 (oben S. 130 ff.), gesagt, daß Gott seine eigenen, zuerst im Ev des Heidenapostels zu rückhaltlosem Ausdruck gebrachten Gedanken für sein als ein *στηρίξαι* bezeichnetes Tun an den Lesern werde maßgebend sein lassen. Es ist vor allem die erst im Ev für die Heiden mit voller Deutlichkeit ausgesprochene Unabhängigkeit des Christentums vom mos. Gesetz, von den dorther stammenden jüdischen Begriffen „Rein und Unrein“ und den hieran angeschlossenen Hirngespinsten des späteren Judentums gemeint. Wie aber Pl 14, 14 seine persönliche Überzeugung in diesen Beziehungen nicht aussprechen mochte ohne zu betonen, daß er sich hierin mit dem Herrn Jesus in Übereinstimmung wisse, so stellt er auch hier neben sein eigenes Ev die Predigt Jesu, und zwar, da er das *κατά* nicht wiederholt, als eine wesentlich identische Form derselben Sache (s. oben S. 488 A 91 zu 10, 17 und S. 579 zu 14, 14). Was Pl predigt, ist in der Tat nur eine im Vergleich zu der Predigt der älteren Apostel in Israel rückhaltlosere Verkündigung dessen, was schon Jesus gepredigt hat (s. oben S. 131 f.). Durch beides aber, durch die Predigt Jesu selbst und durch die von Gott geleitete Weiterentwicklung der ev. Verkündigung hat eine Enthüllung von Gedanken Gottes stattgefunden, welche Jahrtausende lang verschwiegen geblieben waren, in der Jetztzeit aber kundgeworden sind, also für die, welche der Verkündigung glauben, aufgehört haben ein *μυστήριον* zu sein.[7]) In diesem Sinn schließt sich an das *κατὰ τὸ εὐ. κτλ.* appositionsweise das *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου κτλ.* an. Im Gegensatz zu den vorchristlichen Zeiten kann *νῦν* wie in ähnlichem Zusammen-

[7]) Cf S. 521 zu 11, 25; ferner 1 Tm 3, 16 *τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας, ὃς* (oder *ὅ*) *ἐφανερώθη ἐν σαρκί.* Sicherer ist die Gleichsetzung der Person Christi mit dem lange verborgenen, jetzt aber offenbar gewordenen Geheimnis Kl 1, 26 f. s. auch Eph. 3, 4—9; 2 Tm 1, 9 f.

hang Kl 1, 26; 2 Tm 1, 10; Eph 3, 5 nur die mit dem Auftreten Jesu beginnende Jetztzeit bedeuten (cf *ὁ νῦν καιρός* Rm 3, 26; 11, 5). Daraus ergibt sich auch der Sinn, in welchem zunächst prophetische Schriften als ein Mittel genannt werden, durch welche das Mysterium kund geworden sei. Es kann darunter nicht gemeint sein, daß die Propheten, deren Verkündigung seit Jahrhunderten in hl. Schriften vorliegt (cf Rm 1, 2), persönlich an der Kundmachung beteiligt gewesen seien, was sich auch nicht damit vertragen würde, daß soeben erst die ganze vorchristliche Zeit als eine Zeit des Schweigens über das Geheimnis vorgestellt war, und zwar ohne die Abschwächung dieses Gedankens, welche Eph 3, 5 durch *ὡς νῦν* ausgedrückt ist. Nicht von den Propheten, sondern von prophetischen Schriften ist gesagt, daß sie erst in der mit Jesus beginnenden Neuzeit dazu gedient haben, daß das Geheimnis eine für alle Gläubigen offenbare Wahrheit wurde. Erst zur Zeit der Erfüllung wurde die in Schrift gefaßte Weissagung lebendig und erfüllte erst dann ihren wesentlichen Zweck. Nicht Hillel oder Gamaliel, sondern Jesus und die Apostel haben die prophetischen Schriften verstanden und durch ihre an dieselben anknüpfende Predigt (z. B. Ls 4, 17—21; AG 13, 47) den wahren Sinn der alten Schriften ans Licht gezogen. Neben die Schriften der Propheten stellt Pl, wenn wir den Text des Orig. anerkennen, die Erscheinung Christi. Obwohl Christus zuerst erscheinen mußte, ehe das AT ihm und seinen Sendboten als Mittel zur Enthüllung des Geheimnisses dienen konnte, ist doch die Ordnung der beiden Mittel nicht unnatürlich zu nennen; denn abgesehen davon, daß die Schriften alte Erbstücke sind, die innergeschichtliche Erscheinung Christi dagegen etwas unerhört Neues, mußte zu der auf die Schriften gestützten Predigt Jesu und der Apostel die Erfüllung der Prophetie in der Person und Geschichte Jesu als des Messias hinzukommen. Nachdem dies von dem ewiglangen Verschwiegensein des Mysteriums und von der in der Jetztzeit stattgefundenen Enthüllung desselben gesagt ist, wird drittens noch darauf hingewiesen, daß es nicht menschliche Willkür, sondern ein Befehl Gottes war, in dessen Ausführung der offenbar gewordene Ratschluß ewigen d. h. die Zeitläufe überdauernden und überwaltenden Gottes zum Zweck der Erweckung von Glaubensgehorsam zu allen Völkern hin, also nicht nur dem Volk der Juden, sondern auch den Heiden bekannt gegeben wurde.[8]) Hinter den drei participialen Aussagen über das Geheimnis oder die Offenbarungswahrheit, welche den Inhalt sowohl des Ev des Pl als der Predigt Jesu ausmacht, kann über diese

[8]) Zu *κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ*, selbstverständlich nicht von *φανερωθέντος*, sondern von *γνωρισθέντος* abhängig, cf 1 Tm 1, 1; Tt 1, 3 von der Beauftragung des Pl als Apostel; zu *ὑπακ. πιστ.* und *πάντα τὰ ἔθνη* Rm 1, 5 oben S. 44f. Zu *αἰώνιος* als Attribut Gottes cf 1 Tm 1, 17 *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων*.

hinweg die mit τῷ δὲ δυν. ὑμ. στηρ. begonnene Benennung des Gottes, dem die Ehre gebührt, in dem artikellosen μόνῳ σοφῷ θεῷ zum Abschluß gebracht werden. Wenn Gott hier im Hinblick auf seine Leitung der Offenbarungsgeschichte nicht nur das Attribut der Weisheit empfängt (cf 11, 33; Ap 7, 12), sondern der allein weise genannt wird,[9]) so geschieht das im Gegensatz zu der selbstgefälligen menschlichen Klugheit, die sich von der geoffenbarten Wahrheit nicht will leiten lassen, und welche den Frieden ebenso innerhalb der Gemeinde wie im Verhältnis zu der nichtchristlichen Welt gefährdet cf 11, 25; 12, 16. Auch dies mochten die Asketen wie ihre Gegner sich gesagt sein lassen, aber nicht sie allein. Denn wie dieser die Erörterungen von c. 14 abschließende Abschnitt voller Beziehungen auf den dort besprochenen Gegensatz ist, so bereitet er auch die in 15, 1—13 folgende paränetische Erörterung eines anderen, mit jenem wohl zusammenhängenden, aber nicht identischen Gegensatzes vor.

An den Ausdruck des Vertrauens auf die Macht Gottes, welche sämtliche Leser in ihrem Heilsstand befestigen kann und, wie Pl hofft, aufrecht erhalten wird, und der anbetenden Bewunderung der Weisheit Gottes, welche ebenso wie bei der Offenbarung des Heils für und an alle Völker auch in der Bewahrung der Berufenen die rechten Mittel und Wege zu finden weiß, schließt der Ap. mit einem durch seine Voranstellung und die Art der Anknüpfung gegensätzlich betonten ὀφείλομεν δέ [10]) die Erinnerung, daß durch das, was von Gottes Wirken zu hoffen und zu rühmen ist, die Verpflichtung aller, die dazu befähigt sind, ihren minder starken Brüdern zu dem erwünschten Ziel zu verhelfen, nicht gemindert ist. (15, 1) „Verpflichtet aber sind wir, die Kräftigen, die Schwachheiten der Unkräftigen zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben.[11]) (2) Ein jeder von uns lebe dem Nächsten zu Gefallen zum Guten, zur Förderung; (3) denn auch Christus lebte nicht sich selbst zu Gefallen, sondern nach dem Schriftwort: [12]) die Schmähungen derer, die dich schmähen,

---

[9]) Wie Jo 17, 3 (cf 1 Tm 6, 15. 16, anders gestellt und gemeint 1 Tm 1, 15) ist μόνος dem σοφός nicht koordinirt, sondern übergeordnet.

[10]) Unmittelbarer Anschluß von 14, 23 würde statt δέ etwa ein ἄρα οὖν wie 8, 12 cf 14, 13. 19 erfordern, und auch dann noch würde nach den kraftvollen positiven und negativen Aufforderungen in 14, 10. 15. 19. 20 die Erinnerung an die bestehende Verpflichtung sehr matt lauten.

[11]) Zu ἀρέσκειν in diesem Sinn cf Gl 1, 10; 1 Th 2, 4 Bd IX², A 52. Zu βαστάζειν mit der Last des Andern, die man als seine eigene Last empfindet und mitträgt, als Objekt Gl 6, 2; Mt 8, 17. — In v. 2 ist ἡμῶν viel besser als ὑμῶν bezeugt und hier passender. Erst v. 5 folgt Anrede der Leser.

[12]) Aus dem oft citirten (Rm 11, 9; AG 1, 20; Jo 2, 17; 15, 25) Gebetspsalm 69, 10 wörtlich nach LXX, aber auch Hebr. Zu dem nachlässig elliptischen Gebrauch von καθὼς γέγρ. cf 8, 36, gleichfalls ein Gebetswort.

fielen auf mich." Nachdem Pl 14, 1 vor Einführung des besonderen in c. 14 behandelten Gegenstandes, also in einem Satz von allgemeinerer Anwendbarkeit von einer durch *τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει* bezeichneten Klasse geredet hatte, zeigte sich auch sofort in v. 2, daß er die Vegetarianer als relativ schwachgläubige, die Freigesinnten als relativ starkgläubige ansah, und da er sich (14, 14) im sachlichen Urteil mit letzteren einverstanden erklärt hatte, wird man durch 15, 1 allerdings wieder an jenen Gegensatz und besonders an 14, 1 erinnert, obwohl die Worte *δυνατός* und *ἀδύνατος* in c. 14 nicht gebraucht waren. Aber wenn schon 14, 1, wie gesagt, über die besondere Streitfrage hinausgreift, so erst recht 15, 1, wo nicht einmal von Schwachheit in bezug auf den Glauben, sondern ganz allgemein von allerlei *ἀσθενήματα* die Rede ist, wie denn auch alles bis v. 5 ebensogut im Gl oder 1 Kr stehen könnte. An dem Thema von v. 14 wird also nicht weitergesponnen, und es ist schon hier nahegelegt, an die aus der vorchristlichen Vergangenheit sowohl der jüdischen als der heidnischen Christen stammenden Vorurteile oder Gewohnheiten zu denken (cf 1 Kr 9, 22; 8, 7—12), zu welchen nur unter anderem auch die vegetarianische Lebensweise gehörte (s. oben S. 570f. 578). Wenn Pl nun fortfährt (4): „Alles nämlich, was zuvor geschrieben wurde, wurde zum Zweck unserer Belehrung geschrieben,[13]) damit wir durch die Geduld und durch die Ermunterung der Schriften die Hoffnung haben", kann seine Absicht natürlich nicht sein, die Verwendung von Ps 69, 10 (s. A 12) zu rechtfertigen; denn abgesehen davon, daß unbegreiflich wäre, warum Pl unter den zahllosen, oft sehr viel kühneren Citaten gerade dieses so umständlich zu rechtfertigen sich gezwungen fühlte, besteht gar kein inneres Verhältnis zwischen dem Inhalt von v. 3, welcher den selbstlos lebenden Christus als Vorbild hinstellt und dessen Lebenswandel nur in Schriftworten beschreibt, und dem die Abzweckung der ganzen hl. Schrift nicht auf die Person Christi, sondern auf das Leben der Christen aussagenden v. 4. Dieser Satz ist also durch *γάρ* über v. 3 zurück an die Ermahnung von v. 1—2 als eine weiterführende Erläuterung angeknüpft. Wie der mehr beiläufige (*καὶ γάρ*) Hinweis auf das Vorbild Christi in v. 7^b. 8 in einer bestimmten Richtung genauer bestimmt wird, so bereitet das in v. 4 von der Schrift Gesagte die reichliche Heranziehung verschiedener atl Bücher in v. 9—12 vor. Das Tragen der Schwachheiten der Brüder, welches die selbstgefällige Befriedigung der eigenen Neigung zum Gegensatz

---

[13]) Cf 4, 23f.; 2 Tm 3, 16. — Die Wiederholung von *διὰ* (dies hat jedoch ansehnliche Zeugen gegen sich) *τῆς* vor *παρακλήσεως* stellt dieses selbständig neben *διὰ τῆς ὑπομονῆς*. Es will daher auch nur *παρακλ.* mit *τῶν γραφῶν* als einem Gen. subj. verbunden sein, zumal eine analoge Verbindung von *ὑπομ.* auch logisch untunlich wäre.

hat (1—2), fordert ausharrende Geduld besonders von dem Starken. wohingegen der Schwache vor anderem des ermutigenden Zuspruchs bedarf; beides bietet die Schrift reichlich dar, und beides verhilft zu der Hoffnung (cf 5, 4), welche den Entmutigten aufrichtet und den durch die Schwäche des Bruders zur Ungeduld Versuchten über die mangelhafte Gegenwart hinausblicken läßt auf die herrliche Zukunft, in der alle werden von Gott gelehrt sein (cf Jo 6, 45; Eph 4, 11—16). Zu einer genaueren Bestimmung der hiemit angedeuteten Gedanken leitet der Wunschsatz über (5): „Der Gott aber der Geduld und der Ermunterung (d. h. der, durch die hl. Schriften zur Gemeinde redend, ihren Gliedern dies beides darbietet) gebe euch das Gleichgesinntsein unter einander[14]) gemäß Christus Jesus, (6) damit ihr einmütig (wie) mit einem Munde preiset den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Man sieht hieraus, daß im Leserkreis Gegensätze vorhanden waren, die nicht nur in der Lebenshaltung und dem geselligen Verkehr zu Tage traten, wie der in c. 14 erörterte, sondern auch im Gemeindegottesdienst störend sich geltend machten. Dadurch bekommt auch die teilweise schon 14, 1 ausgesprochene Mahnung (7): „Darum nehmt euch einander freundlich an, wie auch Christus euch[15]) freundlich annahm zur Ehre Gottes“ hier eine andere Beziehung. Deutlich aber wird der obwaltende Gegensatz erst durch die Erläuterung (8): „Ich sage nämlich,[16]) daß Christus ein Diener von Beschnittenen gewesen sei[16a]) zu Ehren (oder zur Bestätigung) der Wahrhaftigkeit Gottes, auf daß er bestätige die Verheißungen der Väter, (9[a]) die Heiden aber für Barmherzigkeit Gott preisen“.[17])

---

[14]) Nicht gleichbedeutend mit *εἰς ἀλλήλους* 12, 16. Das *κατὰ Χρ.* ist nicht = *ἐν Χρ.* Phl 2, 5; 4, 2, sondern erinnert an 16, 25, zumal hier v. 3 und wieder v. 8 ebenso wie 16, 25. 26 an das Erdenleben Christi erinnert wird. Dazu kommt, daß in v. 7 *δοξάζητε,* v. 8 *εἰς δόξαν* wie ein Nachklang von 16, 27 sich ausnimmt.

[15]) Wahrscheinlicher als *ἡμᾶς* (BD*P) ist hier das vielseitiger bezeugte und der beharrlichen Anrede in v. 5—7 entsprechendere *ὑμᾶς*.

[16]) Die eigentliche Meinung des bis dahin noch nicht deutlich genug Gesagten leitet Pl öfter mit *λέγω δὲ* (*τοῦτο*) ein 1 Kr 1, 12; 10, 29; Gl 3, 17, cf auch Eph 5, 32.

[16a]) *γενέσθαι* BC*D*G besser als das weiter verbreitete *γεγενῆσθαι,* denn letzteres würde heißen, daß Jesus dies geworden sei und möglicher Weise noch immer sei, was beides hier nicht paßt, während *γενέσθαι* wie auch *γεγονέναι* nicht selten den fehlenden Aorist bzw. Perf. von *εἶναι* vertritt, besonders häufig im Partic. und in Verbindung mit einem Amtstitel, womit *διάκονος περιτ.* sich vergleichen läßt.

[17]) *τὰ δὲ ἔθνη κτλ.* ist nicht mit *Χριστὸν διάκ. γεν.* koordinirt und von *λέγω* abhängig, sondern mit *βεβαιῶσαι* von *εἰς τό* regiert; denn durch jene Verbindung würde den Heiden jede Beziehung zu Christus und zur Wahrhaftigkeit Gottes d. h. hier zu der durch Christus erfüllten Weissagung abgesprochen, während doch nach 16, 26 gerade die atl Weissagung die Universalität des Heilsrates erkennen gelehrt hat. Dies auch gegen Hofm., der *δοξάσαι* als Optat. = Imper. faßte

Die Wahrhaftigkeit oder Treue Gottes bedurfte insofern einer Bestätigung, als Gott sich durch die Weissagung dafür verbürgt hatte, daß er einen Erlöser senden werde (cf Jo 3, 33 Bd. IV, 221 f.), der zwar allen Menschen zum Heil verhelfen, aber in Israel erscheinen sollte. Nun ist er ebendort erschienen und hat sich zeitlebens mit seinem Berufsdienst auf das Volk der Beschneidung beschränkt. Als Zweck aber dieser der Weissagung entsprechenden Veranstaltung wird ein Doppeltes genannt, nämlich erstens, daß das Volk, dessen Vätern verheißen war, daß aus ihrem Geschlecht der Messias hervorgehen und Israel zum Ziel seiner Bestimmung führen werde, sich nicht beklagen könne über eine Wortbrüchigkeit Gottes (cf 3, 2f.; 9, 6), und zweitens, daß die Heiden, welchen der Messias Israels als der Heiland der Welt gepredigt wird, nicht, wie wenn Christus aus einem heidnischen Volk hervorgegangen oder von seinem unbelehrbaren Volk hinweg als Lehrer zu den Heiden gegangen wäre (Jo 7, 35), dies ihrer Vorzüglichkeit vor dem Judenvolk zuschreiben, sondern nur der ihnen unverhofft und unverdient widerfahrenen Barmherzigkeit Gottes sich rühmen können, cf S. 290. 292 zu 5, 20. So wenig damit geleugnet sein soll, daß auch die christgläubigen Juden gänzlich auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sind (9, 23), ebensowenig, daß die atl Verheißung auch das Heil der Heiden umfaßt und durch die Sendung und den Dienst Christi erfüllt werden sollte (Gl 3, 13f.). Die Erwähnung nur des für die Juden einerseits und des für die Heiden andrerseits Charakteristischen in ihrem Verhältnis zu dem irdischen Lebenswerk Christi und der auf ihn abzielenden Verheißung soll den Lesern, die teils jüdischer, teils heidnischer Herkunft waren, zum Bewußtsein bringen, daß diese große Verschiedenheit sie nicht hindern dürfe, durch gegenseitiges liebevolles Eingehen auf die Eigenart des anderen Teils und geduldiges Ertragen seiner Schwachheiten die völlige Einigkeit der Gemeinde anzustreben und im Gottesdienst zu dankbarem und freudigem Ausdruck zu bringen, wozu sie in v. 5—7 ermahnt worden sind. Eben dies wird durch eine Reihe von Schriftworten (9^b—12) als eine schriftgemäße Erwartung und Forderung erwiesen. In dem ersten[18]) gelobt David, unter den Völkern (בַּגּוֹיִם), die er mit Gottes Hilfe unterjocht hat, Gott zu preisen und seinem Namen ein Loblied zu singen. Das zweite (10) enthält nach der LXX, welcher Pl auch hier folgt, eine Aufforderung an die Gojim, mit dem Volke Gottes zu jubeln.[19]) Während also im ersten Citat ungesagt bleibt, wie die Heiden zu dem Triumphlied des israelitischen Königs, das sie hören sollen, sich stellen werden, ist hier ein gemeinsames Loblied Israels

[18]) Ps 18, 50 wörtlich nach LXX, nur ohne κύριε = Jahveh.

[19]) Deut 32, 43 aus dem Liede des Moses. LXX hat abweichend vom mas. Text vor עַמּוֹ, was Akkusativobjekt ist, ein עִם gelesen.

und der Heiden vorgestellt. Wenn nun hierauf (11) der Anfang des Ps 117 folgt: „Rühmet den Herrn alle Nationen (גּוֹיִם), und es sollen ihn loben alle Völker,“ [20]) so ist doch erstens nicht zu bestreiten, daß in beiden Parallelzeilen dieselbe Gesamtheit zum Lobe Gottes aufgefordert wird, und zweitens, daß wenigstens Pl unter den synonymen Bezeichnungen *πάντα τὰ ἔθνη* und *πάντες οἱ λαοί* nicht die Heidenvölker im Unterschied von Israel, sondern die gesamte in Völker geteilte Menschheit versteht, cf oben S. 46 ff. zu 1, 5. Denn im anderen Fall fände dieser Spruch nur vor v. 10 seinen richtigen Platz. Nachdem aber v. 10 die Heiden mit Israel verbunden vorgestellt sind, kann v. 11 nur eine Zusammenfassung dieser beiden Gruppen zur gesamten Menschheit bedeuten, und dies allein entspricht dem aus v. 5—9ª erkennbaren Zweck der ganzen Citatenreihe. Ein letztes Citat (12) sagt, was in den vorigen noch nicht gesagt ist, daß es der Sprößling Jsais, der aus dem Davidischen Geschlecht entsprossene Messias Israels ist, auf welchen nach der Weissagung die Heiden dereinst ihre Hoffnung gründen sollten,[21]) durch welchen auch die Einigung der ganzen Menschheit zu einer Gott einmütig preisenden Gemeinde bewirkt werden soll. Nachdem so die Schriftgemäßheit der Sätze v. 5—9ª erwiesen ist, schließt der Ap. den zweiten Hauptteil seines Briefs mit dem Gebetswunsch (13): „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude (d. h. eitel Freude Jk 1, 2) und Friede (was beides man) im Glauben (haben kann), damit ihr reich werdet in der Hoffnung in Kraft heiligen Geistes.“

Der Briefschluſs 15, 14—16, 24.

Wie Pl vom Anfang dieses Briefs an im deutlichen Unterschied von den an seine Gemeinden gerichteten Briefen fast ängstlich den Schein vermieden hat, als ob er sich als den berufenen Lehrmeister der röm. Christen und diese als sehr der Belehrung

---

[20]) Das seltene אֻמִּים klingt an עַמִּים an, welches sonst wohl z. B. Ps. 33, 10; Jes 11, 10 mit גּוֹיִם im Parallelglied abwechselt, und ist von LXX hier ebenso übersetzt, wie sonst עַמִּים. Wenn v. 10 und oftmals die beiden Wörter auf die Heiden und Israel verteilt sind, so werden doch andrerseits auch die Heiden עַמִּים Jes 8, 9; 11, 10 und Israel גּוֹי Jes 9, 2; Ex 19, 6 genannt, aber LXX gegen die sonstige Regel dort *ἔθνη*, hier *λαός*.

[21]) Aus Jes. 11, 10 wiederum wörtlich nach LXX (nur mit Auslassung von *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*), welche statt des masor. לְנֵס (zur Fahne) etwa לְנָשִׂיא (zu einem Fürsten) gelesen haben mag, und zu übersetzen wäre: „und es wird vorhandensein der Wurzelsproß Isais (cf Jes 11, 1; Ap 5, 5) und der, welcher sich erhebt über Heiden zu herrschen: auf ihn werden Heiden hoffen“. Cf Jes 42, 4 LXX; Mt 12, 21.

und Zurechtweisung bedürftig ansehe, so fühlt er besonders an dieser Stelle, hinter dem paränetischen Teil, in welchem er mehrfach auf verkehrte Anschauungen und unerfreuliche Erscheinungen im Leserkreis mit ernst mahnenden, gelegentlich auch rügenden Worten (z. B. 14, 4. 10. 15 f. 20) eingegangen ist, das Bedürfnis, diesen Schein ausdrücklich zu beseitigen. Aber nicht auf die letzten Kapitel allein, sondern auf den ganzen Brief zurückblickend schreibt er: (14) „Überzeugt, aber bin ich auch (von mir) selbst (aus) in bezug auf euch, ihr Brüder,[22]) daß ihr auch (von euch) selbst[23]) voller Güte seid, erfüllt mit der ganzen Erkenntnis, fähig auch (sogar) andere [24]) zurechtzuweisen. (15) Recht kühn (s. A 26) aber schrieb ich euch, ihr Brüder, (jedoch) nur stückweise, als einer, der euch (an das, was ihr wißt, zur Bestätigung) erinnert; (ich tat dies aber) wegen der von Gott mir gegebenen Gnade.“ Im Gegensatz nicht sowohl dazu, daß er dies nur durch andere wisse, die ihm davon erzählt haben (cf 1 Th 1, 9) — denn er weiß ja von ihnen nur durch Berichte anderer — als im Gegensatz dazu, daß die Römer meinen könnten, ihn daran erinnern zu müssen, daß sie keine unmündigen Kinder seien, ist das *αὐτὸς ἐγώ* gemeint. Dem gegenüber zollt Pl nicht nur ihrer guten sittlichen Gesinnung, sondern auch ihrer christlichen Erkenntnis volle Anerkennung.[25]) Wenn er es daher als ein Wagnis bezeichnen muß,[26]) daß er ihnen

---

[22]) *ἀδελφοί* ohne *μοῦ* (D*G, dg, Specul. 576, 2, für *μοῦ* ist S[1] kein brauchbarer Zeuge, da er auch 7, 1; 15, 15 das Possessivsuffix beifügt, wie sonst zu *πάτερ, κύριος, κύριε*) ist mit DG S[1] hinter *ὑμῶν* zu stellen, weil die Stellung näher dem Satzanfang das weitaus gewöhnlichere ist.

[23]) Cf S. 369 A 31 zu 7, 25. Cf unser vulgäres „das weiß ich alleine“. So auch *καὶ αὐτοί* „ihr selbst, ohne daß ich oder ein anderer euch belehrt.“

[24]) Trotz der starken Bezeugung für *ἀλλήλους* verdient *ἄλλους* den Vorzug. So die Antiochener (L [K hat Lücke], viele Min, Chrys. Thdrt), S[1]S[3], g (*alterum* trotz G) und Orig. p. 405. 407. Jenes verträgt sich schlecht mit dem *καί* davor, denn dies würde, da es ohne ein *αὐτοί* oder *ὑμεῖς* daneben nicht eine Wiederaufnahme des *καὶ αὐτοί* sein kann, auch nicht sagen, daß sie selbst (*ipsi*) sich gegenseitig belehren können, sondern würde es als etwas besonderes hinstellen, daß sie nicht nur andere, sondern auch sich selbst gegenseitig belehren können. Etwas besonderes ist es dagegen, weil es eine gewisse Reife voraussetzt, wenn man nicht nur selbst die Wahrheit erkennt, sondern fähig ist, ein Lehrer und Erzieher (*νουθετεῖν* heißt es) andrer zu werden. Cf 2 Tm 2, 2 *πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*. Besonders bedeutsam ist hiefür Hb 5, 12, wenn die Leser dieses etwa 20 Jahre später geschriebenen Briefs in Rom zu suchen sind. Wieder 30 Jahre später schrieb Ignatius an die Römer c. 3, 1 *ἄλλους ἐδιδάξατε κτλ.*

[25]) *ἀγαθωσύνη*, woneben *ἀγάπης* nur ein schwach bezeugter Schreibfehler ist, ist nicht = *χρηστότης*, sondern allgemeiner wie Gl 5, 22 (neben *χρηστότης*), 2 Th 1, 11; Eph 5, 9. — Zu dem gut bezeugten Artikel vor *γνώσεως* cf 1 Kr 13, 2, auch *ἡ γνῶσις* 1 Kr 8, 7 = die volle Erkenntnis neben artikellosem *γνῶσιν* 1 Kr 8, 1.

[26]) Der Compar. *τολμηρότερον* (AB *τολμηροτέρως* wie *περισσοτέρως*

diesen langen Brief mit soviel theoretischer und praktischer Belehrung geschrieben hat, so kann er dieses Zugeständnis doch sofort abschwächen durch die nachträglichen Einschränkungen: *ἐκ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων*[27]) *ὑμᾶς*. Gerechtfertigt aber wird dieses kühne Unternehmen durch den besonderen Beruf des Pl, welcher ihn dazu veranlaßt hat. Nicht kraft seines Berufs und in Ausübung desselben,[28]) sondern um seinés Berufs willen, aus Anlaß und im Interesse desselben hat er den Brief geschrieben. Daß aber Pl dabei den apostolischen Beruf nicht wie 1, 5. 14; 12, 3 in seiner Allgemeinheit meint, sondern wie 11, 13 cf Gl 2, 7–9; Eph 3, 1 ff.; 1 Tm 2, 7 in der Besonderheit als Heidenapostolat im Sinn hat, zeigt der von *δοθεῖσαν* abhängige finale Infinitivsatz v. 16 und was weiter folgt. Ihm im Unterschied von den älteren Aposteln ist von Gott (*ὑπό*) oder nach anderen LA (*ἀπό*) von Gott her die Berufsgnade gegeben worden, „daß er ein Liturg Christi sei,[29]) welcher in der Richtung auf die Heiden das Ev Gottes priesterlich verwaltet, damit das Opfer der Heiden ein wohlgefälliges, in hl. Geist geheiligtes sei". Daß Pl unter *λειτουργός* (*-γεῖν*) nicht einen priesterlichen Dienst versteht, zeigt sich hier wiederum deutlich (s. oben S. 560 zu 13, 6); denn in diesem Fall wäre kein Bedürfnis gewesen, erst noch durch *ἱερουργοῦντα* auf diesen Charakter seiner Arbeit für die Bereitung der Heidenwelt zu einer Gotte wohlgefälligen Opfergabe (cf 12, 1) hinzuweisen. Auch hier erinnert *λειτουργός* vielmehr an die Liberalität, welche der Grieche von dem Inhaber der so benannten Ehrenämter erwartete. Diese Gesinnung beweist Pl unter anderem dadurch, daß er durch freiwillige persönliche Opfer die Ausbreitung des Ev nach Möglichkeit kostenlos macht (1 Kr 9, 18); aber nicht

---

2 Kr 7, 13) ist superlativisch gemeint wie *ἀκριβέστερον, κάλλιον* AG 24, 22; 25, 10, Blaß S. 143. Das *δέ* wirft seinen adversativen Ton nicht auf dieses Zugeständnis, sondern auf den ganzen Satz und besonders auf die Grundangabe.

[27]) Nur hier in der Bibel, verhält sich zu dem häufigeren *ἀναμιμν.* (1 Kr 4, 17; 2 Tm 1, 6), das hier nur in B dafür gesetzt ist, wie *ἐπιστηρίζειν, ἐπιμαρτυρεῖν*, zu *στηρίζειν, μαρτυρεῖν*, bez. die Erinnerung als eine zu dem bisherigen Besitzstand des Leser bestätigend hinzukommende und ist nicht synonym mit *ὑπομιμνήσκειν* (2 Pt 1 12 f.; 3, 1), wie Chrys. 449 urteilt (*μικρόν τι ἀναμιμνήσκων*). Diesen Gedanken bietet vielmehr *ἀπὸ μέρους*.

[28]) Dies wäre *διὰ τῆς χάριτος* 12, 1, allenfalls auch *κατὰ τὴν χ.* 1 Kr 3, 10. Wie so oft (4, 25; 13, 6) gibt *διά* c. acc. den Zweckgrund an cf Einl I³, 312 A 1 gegen Hofm., Lightf. u. a.

[29]) D. i. einer, der im Auftrag Christi diesen aufopferungsvollen Dienst leistet cf Phl 2, 25. 30. Statt *εἶναι* haben D*G *γενέσθαι*, was die Lat sehr wohl durch *ut sim* übersetzen konnten (s. A 16ᵃ), und wie D** zeigt, leichter in *εἶναι* geändert wurde, als umgekehrt. — *ἱερουργεῖν* in der Bibel sonst unerhört, übrigens meist intrans. Herodian V, 5, 6 u. 7; 6, 1. Zu diesem, nicht zu *λειτουργόν* wird *εἰς τὰ ἔθνη* zu ziehen sein. Dadurch erhält dies den, wie das zweimal folgende *τῶν ἐθνῶν* (16ᵇ. 18) zeigt, beabsichtigten Ton.

nur hiedurch, sondern auch, indem er überhaupt sich nicht genügen läßt an der Erfüllung des Buchstabens seiner Beauftragung, das Ev zu predigen, sondern alle Mittel benutzt, welche den Siegesgang des Ev durch die Völkerwelt zu fördern geeignet sind. Dazu gehört es auch, daß er jetzt, da er im Begriff steht, das Ev in die westlichen Länder zu tragen, sich des Einverständnisses mit der röm. Gemeinde versichert, damit diese ihm dort einen festen Stützpunkt biete. Im Dienste dieses kühnen Unternehmens steht auch die Abfassung dieses großen „kühnen“ Briefes. Das Selbstgefühl, welches sich in dem feierlich gehobenen Ton dieser Worte widerspiegelt und durch den Gegensatz zu den Äußerungen der Bescheidenheit in v. 14. 15 um so stärker hervortritt, kommt auch in v. 14—21 zu unverhohlenem, aber durch die anakoluthische Satzbildung ein wenig verdunkeltem Ausdruck.[30]) Da die Bezeichnung des heidenapostolischen Berufs als einer von Gott verliehenen Gnade auch an den in der Ausrichtung desselben erfahrenen göttlichen Beistand erinnert (Gl 2, 7—9; 1 Kr 15, 10, auch 1 Kr 3, 10), kann Pl mit einem *οὖν* die Versicherung anschließen (17), daß er in folge dessen, was ihm von Gott gegeben worden ist, allerdings ein bestimmtes (s. A 30) Rühmen habe d. h. sich erlauben dürfe, und zwar ein in seiner Gemeinschaft mit Christus begründetes, welches er auch im Verhältnis zu Gott geltend machen darf (s. oben S. 218 A 40). Ehe aber gesagt wird, was es sei, dessen er sich rühmen könne, rechtfertigt er die gegebene Näherbestimmungen dieser *καύχησις* durch den Satz (18): „Denn ich werde mich nicht erdreisten etwas von dem zu sagen, was nicht Christus zu stande gebracht hat durch mich zum Zweck des Gehorsams (d. h. des Gläubigwerdens cf 1, 5; 6, 17; 16, 26) von Heiden, durch Wort und Werk, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Geisteskraft“. Jedes Wort von *ὧν* bis *ἐθνῶν* hat Gewicht. Nicht von Plänen und Versuchen, sondern nur von dem, was zu stande gekommen ist, will er reden. Nicht sich selbst will er rühmen, wie einer, der vergessen hätte, daß Christus es war, der es durch ihn gewirkt und zum Erfolg geführt hat. Er will sich auch dessen nicht rühmen, was andere vorbereitet, er nur weitergeführt hat, wie in Antiochien, oder was etwa seine Gehilfen nur in seinem Auftrag gewirkt haben, wie z. B. in Asien und Achaja, während er auf die Hauptstädte dieser Provinzen sich

[30]) Zumal wenn man v. 17 *τήν* vor *καύχησιν* mit AC (?) DG als echt anerkennt, bildet v. 18—19[a] eine den angefangenen Satz unterbrechende Parenthese, und ohne daß man eine formelle Antwort auf die Frage, was der Gegenstand der durch den Artikel determinirten *καύχησις* sei, bekäme, schließt sich an die Parenthese ein Folgesatz an (19[b]), vielleicht auch noch ein Participialsatz (20). Materiell wird jene Frage doch in 19[b]—20 beantwortet.

beschränkte, sondern nur seiner eigenen Arbeitserfolge.[31]) Auch nicht seiner Arbeit an den Juden (11, 14; 1 Kr 9, 20), sondern nur seiner Erfolge als Heidenapostel. Da *λόγῳ κτλ.* in dem unvollendeten Hauptsatz (17) keinen Anschluß findet, was höchstens dann anginge, wenn *καύχησιν* des Artikels entbehrte und vor *λόγῳ καὶ ἔργῳ* ein *ἐν* stünde, so setzt sich der Relativsatz in diesen Worten und weiter in v. 19ª fort, was ja dadurch nicht verwehrt ist, daß vorher Christus das Subjekt ist. Der durch Pl wirkende Christus bedient sich eben des Redens und Handelns des Pl (2 Kr 5, 20; 13, 3), um zu wirken, was er zu stande gebracht haben will, und bringt es zu stande, indem er dem Ap. Wundermacht und Geisteskraft verleiht.[32]) Dadurch ist es möglich geworden, (19ᵇ) daß er von Jerusalem an und im Bogen herum bis nach Illyrien das Ev Christi zur vollen Ausführung gebracht hat,[33]) (20) in der Art aber das Ev zu predigen eifrig sich be-

---

[31]) Obwohl der Grieche die eigentlichen Präpositionen (abgesehen also von *ὀπίσω, ἔμπροσθεν* u. dgl.) mit einziger Ausnahme von *πρός* immer nur mit dem starken Personalpronomen (*ἐμοῦ* statt *μοῦ*) verbindet, so daß also der Unterschied zwischen beiden nicht zum Ausdruck kommt, kann doch *δι' ἐμοῦ* gegensätzlichen Nachdruck haben cf 2 Tm 4, 18.

[32]) 2 Kr 12, 18; 1 Kr 2, 4; auch Gl 3, 5 Bd IX², 142. — *θεοῦ* hinter *πνεύματος* (om. B) ist auch dadurch verdächtig, daß daneben *ἁγίου* reichlich so stark bezeugt ist.

[33]) *τὸ εὐαγγέλιον* als Objekt zu *πληροῦν* (cf Kl 1, 25: 2 Tm 4, 17) erklärt sich, ohne daß man dem Wort die Bedeutung „Handlung, Werk, Dienst des Predigens“ anzudichten braucht (s. oben S. 22 A 21), daraus, daß das Ev als eine Botschaft, deren Verkündigung Gott geboten hat, eine zu erfüllende Aufgabe darstellt. — Zu dem zwischen *ἀπὸ Ἱερ.* und *μέχρι τοῦ Ἰλλ.* scheinbar störend eingeschobenen und daher in DG hinter letzteres gestellten *καὶ κύκλῳ* kann nicht aus *Ἱερ.* ein Genit. ergänzt und mit diesem zusammen dem *ἀπό* untergeordnet werden (so z. B. Fritzsche), eine barbarische Ausdrucksweise, die sich Pl nicht gestattet, sondern durch *καὶ τῆς περιχώρου* (AG 14, 6) ersetzt haben würde (cf dagegen Mt 4, 25 *πέραν* hinter einer Reihe von Genitiven wie diese von *ἀπό* abhängig, Bd I² 163 A. 4 a. E.). Das absolute, nicht präpositionell, sondern adverbiell gebrauchte *κύκλῳ* heißt „einen Kreis beschreibend oder bildend“ (Mr 3, 34; 6, 6; Ez 23, 24; Polyb. I, 10, 6). Da außer und neben dem Anfangspunkt nicht notwendig auch der Endpunkt genannt zu werden brauchte, kann man auch nicht sagen, daß es verkehrt gestellt sei, sondern darf frei übersetzen: „anfangend von Jerus. (cf AG 10, 37) und einen Kreis beschreibend, bis nach Illyrien hin“. Im Gegensatz z. B. zu der Möglichkeit, daß er von Palästina oder von Antiochien aus auf dem direkten Seeweg nach Thessalonich oder Korinth gegangen und von dort rasch bis an die Grenze oder in das Gebiet von Illyrien gelangt sein könnte, erinnert Pl daran, daß er in weitem Bogen, tief in Kleinasien eindringend, ganz Macedonien und Griechenland durchwandernd schließlich Illyrien erreicht hatte. Er beschreibt seine Predigtwanderung weniger historisch als geographisch; er schweigt von Damaskus und nennt statt dessen das kirchengeschichtlich wichtigere und ziemlich ebensoweit in südöstlicher Richtung von Illyrien entfernte Jerus (cf AG 9, 26. 30; 22, 17–21; Bd IX², 75 zu Gl 1, 23).

mühend,[34]) (daß er es predigt) nicht, wo Christus bereits genannt worden war, (21) sondern nach dem Schriftwort:[35]) „Die, denen nichts über ihn (den Knecht Gottes) verkündigt worden war, werden es (seine Verherrlichung) sehen, und die nicht (davon) gehört haben, werden (es) begreifen". Das sind die Heiden, für deren Evangelisirung dasselbe zweite Jesajabuch Rm 10, 20 den Ausdruck darbot cf AG 13, 47. Auf dem anscheinend unvorbereiteten, vorher völlig unbearbeiteten Felde der Heidenwelt so weit ausgedehnte Eroberungen zu machen, ist eine besonders große Leistung, deren Pl bei aller demütigen Anerkennung der Gnade und Macht des durch ihn und mit ihm wirkenden Christus wohl vor Gott sich rühmen darf, zumal er, wie schon v. 18 in anderer Form daneben angedeutet war, dabei den Grundsatz befolgt hatte, nicht an die von anderen Missionaren geleistete Arbeit, diese weiterführend, sich anzuschließen, sondern überall auf unbebautem Boden grundlegend zu wirken, cf 2 Kr 10, 15f.; 1 Kr 3, 10. Was ihn aber veranlaßt hat, an den Rückblick auf den Ton und Endzweck des zu Ende gehenden Briefs (14—16) diesen Rückblick auf sein bisheriges Wirken als Heidenapostel (17—21) anzuschließen, sehen wir aus der Darlegung der vor ihm liegenden Aufgaben und seiner Pläne für die nächste Zukunft v. 22—33, worüber er 1, 10—15 nur erst vorläufige Andeutungen gemacht hatte.

Darum d. h. weil der Ap. bisher weit ausgedehnte Gebiete nicht nur predigend durchzogen, sondern in denselben auch seine Aufgabe als Heidenapostel, wie eben er sie auffaßt, erfüllt hat,[36])

---

[34]) Die LA *φιλοτιμοῦμαι* ist trotz ansehnlicher Bezeugung (BD*GP) verdächtig, weil das weiter verbreitete *φιλοτιμούμενον* wenigstens für DG, welche v. 19 *ὥστε πεπληρῶσθαι* statt *ὥστε με . . πεπληρωκέναι* haben, unannehmbar sein mußte. Durch die gleichzeitige Einführung des Indikativ in v. 20 bekommt dieser Satz eine seiner untergeordneten Bedeutung wenig entsprechende Selbständigkeit. Das *οὕτως* mit folgendem *δέ* kann nicht rückwärts weisen, wie etwa ein mit *δέ* eingeführter aus dem vorigen Satz zum Zweck seiner Näherbestimmung wiederholter Begriff (3, 22; 1 Kr 2, 6; Phl 2, 8); denn in v. 19 ist noch nichts von einem *φιλοτιμεῖσθαι* des Ap. gesagt, geschweige denn eine besondere Art desselben beschrieben, sondern es weist vorwärts, ist daher auch nicht mit *φιλοτ.*, sondern mit *εὐαγγελίζεσθαι* zu verbinden. Dagegen spricht nicht, daß diesem *οὕτως* nicht wie an den sonst vergleichbaren Stellen 1 Kr 3, 15; 4, 1; 9, 26 ein *ὡς* entspricht; denn ausreichenden Ersatz dafür bietet *οὐχ ὅπου*, dem im Gegensatz (21) zwar nicht ein *ἀλλ' ὡς*, aber ein damit synonymes *ἀλλὰ καθώς* entspricht.

[35]) Aus Jes 52, 15. Citate aus demselben Kapitel Rm 2, 24; 10, 15; 2 Kr 6, 17, dazu aus nächster Umgebung Jes 53, 1 in Rm 10, 46 oben S. 488. Zur Sache cf auch 10, 20 oben S. 493.

[36]) Für das gutgriechische, aber im NT unerhörte adverbielle *τὰ πολλά* (1 Kr 16, 12, übrigens ohne Artikel, ist nicht zu vergleichen) haben BDG vielleicht in Erinnerung an 1, 13 *πολλάκις*, BC u. a. v. 23 *ἱκανῶν* statt des leicht übertrieben erscheinenden *πολλῶν*. — Versuche, das Anakoluth zu beseitigen, sind die LAen *ἔχω* (D*G d*g) statt des zweiten *ἔχων* (23), Ein-

sah er sich oftmals gehindert zu den Lesern zu kommen (22). Der lange Weg, den er durchmessen, legte ihm oftmals den Gedanken nahe, von irgend einer der Stationen desselben die Reichshauptstadt aufzusuchen; aber weil er immer wieder in größerer Nähe Gebiete vor sich sah, wo noch gar nicht gepredigt worden war, wurde er immer wieder an der Ausführung dieses Gedankens gehindert. Da er aber jetzt, wie schon v. 19 durch *πεπληρωκέναι* gesagt war, einen gewissen Abschluß seiner bisherigen Arbeit erreicht hat,[37]) kann er der Ausführung des seit lange gehegten Planes näher treten. Der mit v. 23 beginnende Satz, in welchem dies genauer dargelegt werden soll, wird durch eine an die Erwähnung Spaniens als Reiseziel angehängte zwischensätzliche Erläuterung (*ἐλπίζω γὰρ κτλ.*) unterbrochen, aber hinter dieser nicht regelrecht fortgesetzt und nur der Sache, nicht der Form nach in v. 25 und 28 zu Ende geführt (s. A 36). Der unvollendet gebliebene Satz lautet: „Jetzt aber, da ich keinen Raum mehr habe in diesen Landstrichen (nämlich für eine Art der Wirksamkeit, wie sie v. 20f. andeutend beschrieben wurde), andrerseits aber seit vielen Jahren eine Sehnsucht habe, zu euch zu kommen, wenn ich nach Spanien reise" —. Die Leser müssen durch die Freunde des Pl von seiner Absicht, dieses westlichste der Mittelmeerländer aufzusuchen, gewußt haben und werden in folge dessen schon die unbestimmteren Angaben in 1, 10—15 besser verstanden haben, als wir ohne die hiesige genauere Darlegung seiner Pläne es vermöchten. Auch die in dem dortigen *ἤδη ποτέ* liegende Andeutung wird hier durch *ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν* verdeutlicht. Wie stark der Ausdruck gewählt ist, so verbietet er doch die Annahme, daß erst zur Zeit von AG 19, 21 zu Anfang des J. 57, also etwa 1 Jahr vor Abfassung des Rm der Gedanke an eine Reise ins Abendland den Ap. beschäftigte. Wir werden vielmehr an die Zeit seines 1½jährigen ersten Aufenthalts in Korinth vom Spätherbst 53 bis Mai 54 zu denken haben. Daß er Rom bei Gelegenheit der Reise nach Spanien besuchen werde, ist schon durch *ὡς ἂν*[38]) *πορ. εἰς τ. Σπ.* ausgedrückt; das Verhältnis des Besuchs von Rom zur spanischen Reise wird aber erst durch die parenthetische Bemerkung verdeutlicht (24b): „Ich hoffe nämlich auf der Durchreise euch zu sehen und von euch dorthin d. h. nach

fügung von *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* hinter *Σπανίαν* (antioch. Rec.) und die Tilgung des *γάρ* hinter *ἐλπίζω* in G u. den meisten Versionen.

[37]) Dies ist ebensowenig wie die noch kühnere Aussage 2 Sm 4, 17 eine inhaltlose Übertreibung, sondern hängt mit der Methode des Pl zusammen, in Hauptstädten lebensfähige Gemeinden zu gründen, von wo das Ev in den dazu gehörigen Provinzen sich ausbreitete cf Skizzen³ S. 76—82.

[38]) Cf dazu 1 Kr 11, 34; Phl 2, 23, wobei *ἄν* die Bedingtheit des in Aussicht genommenen Handelns oder Geschehens ausdrückt, cf oben S. 58f. zu 1, 10.

Spanien befördert zu werden,[39]) wenn ich erst an euch teilweise d. h. einigermaßen mich ersättigt habe". Ohne die durch v. 24ᵇ unterbrochene Periode wiederaufzunehmen, schließt der Ap. an die Parenthese die weiteren Mitteilungen in selbständigen Sätzen an. Während die Reise nach Spanien und somit auch der Besuch Roms ein Gegenstand der Hoffnung ist, deren Verwirklichung er in Gottes Hand stellt, steht ihm jetzt sofort (25 *νυνὶ δέ)* eine Reise nach Jerusalem bevor, als deren Zweck er zunächst eine den Heiligen d. h. den Christen von Jerus. zugedachte Dienstleistung[40]) nennt (25), sodann aber (26f.) den Römern genauer beschreibt. Die Gemeinden von Macedonien und Achaja, die er mit den Namen der beiden römischen Provinzen, in welchen sie ihre Wohnsitze haben, benennt, als ob es sich um Kirchenprovinzen eines christianisirten Landes handelte (cf 2 Kr 9, 2; AG 8, 14), haben den Beschluß gefaßt, an die Armen der Muttergemeinde eine gemeinsame Gabe zu senden, worin Pl nur Erfüllung einer Dankespflicht der Heidenchristen gegen die jüdische Christenheit erblickt, von welcher sie soviel wertvollere geistliche Gaben empfangen haben. Er selbst gedenkt (28) diese Kollekte zum Abschluß zu bringen und für die Jerusalemer auf diese sinnenfällige Frucht des von ihnen in die Heidenwelt ausgestreuten geistlichen Samens sein Siegel als ein aus Israel hervorgegangener Apostel der Heiden aufzudrücken.[41]) Nach v. 25 und 31 kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Versiegelung in der Überbringung der Kollekte nach Jerus. durch Pl selbst bestehen wird (1 Kr 16, 3f.; 2 Kr 8, 19—21; AG 24, 17). Erst wenn er dies getan, gedenkt er über Rom nach Spanien zu reisen. Auch hier wieder erscheint Rom nur als eine Station auf der Reise nach dem fernen Westen; aber doch als eine solche, auf welcher er einige Zeit verweilen will. Wenn er v. 24 daran die Hoffnung auf eine partielle Stillung seines langjährigen Verlangens und eine Befriedigung seines persönlichen Bedürfnisses nach Erquickung im Kreise der römischen Christen geknüpft hatte, so ergänzt er dies v. 29 durch den Aus-

---

[39]) Zu *προπέμπειν* einen Abreisenden oder Durchreisenden auf den Weg bringen, ihm das Weiterkommen ermöglichen oder doch erleichtern cf Tt 3, 13f.; 1 Kr 16, 6. 11; 3 Jo 6, gelegentlich auch ein Stück Wegs geleiten AG 20, 38; 21, 5 cf 17, 15.

[40]) So auch wieder v. 31 und 2 Kr 9, 1; das dort 8, 4 damit verbundene *κοινωνία* im Sinn von Beteiligung an dieser *διακονία* kehrt hier v. 26 wieder, das 2 Kr 9, 12 damit verbundene *λειτουργία* hier v. 27 in *λειτουργῆσαι*, wodurch der Sinn dieser Worte bei Pl (s. oben S. 560. 597) bestätigt wird. Auch *ἐπιτελεῖν* (28) ist 2 Kr 8, 6. 11 (Phl 1, 6) in gleicher Angelegenheit gebraucht.

[41]) *αὐτοῖς*, (om. B mit wenigen unbedeutenden Zeugen) kann sich ebenso wie das vorige *αὐτοῖς* nur auf die Jerusalemer beziehen. Das Bild von geistlicher Aussaat und fleischlicher Ernte auch 1 Kr 9, 11.

druck der sicheren Erwartung, daß er, wenn er nun zu ihnen kommt, mit einem vollen Maß von Christus herrührenden Segens kommen werde.[42]) Nachdem so die mit v. 22 begonnenen und durch allerlei erläuternde Zwischenbemerkungen mehrmals unterbrochenen Mitteilungen über seine Zukunftspläne ohne jeden Widerspruch mit der kürzeren vorläufigen Besprechung in 1, 10—15 zu Ende gekommen sind, kommt Pl v. 30—32 noch einmal auf die unmittelbar vor ihm liegende Reise nach Jerus. mit der unter feierlicher Berufung auf Christus, den gemeinsamen Herrn der Christenheit, und die geistige Liebe,[43]) welche auch die persönlich einander fernstehenden Christen mit einander verbindet, den Lesern ans Herz gelegten Bitte, in ihren Gebeten zu Gott mit ihm darum zu ringen, daß er aus den Gefahren, welche ihm von seiten der ungläubigen Juden in Judäa drohen, errettet werde, und daß seine für Jerusalem bestimmte Dienstleistung bei den Heiligen d. h. den dortigen Christen günstige Aufnahme finde, damit er in freudiger Stimmung durch Wirkung des Willens des Herrn Jesus zu ihnen komme[44]) und bei und im Verkehr mit ihnen sich ausruhen möge. Hier so wenig wie 12, 13 bittet er die Römer, sich an der eben jetzt im Werk begriffenen Unterstützung der Jerusalemer zu beteiligen. Um so deutlicher bezeugt die ausführliche Erörterung dieser Angelegenheit das Bestreben des Pl, ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß er selbst und die von ihm gegründeten und unter seiner Leitung stehenden heidenchristlichen Gemeinden eifrig bemüht sind, die brüderliche Gemeinschaft mit der jüdischen Christenheit des hl. Landes zu pflegen. Mit dem Gebetswunsch, daß der Gott, von welchem aller Friede, auch der Friede zwischen den jüdischen und den heidnischen Christen auf Erden wie in der Einzelgemeinde herkommt, mit allen Lesern[45]) sein möge, mit der ganzen der Mehrzahl nach jüdischen, aber auch heidnische Mitglieder in sich fassenden Gemeinde, schließt Pl diesen Abschnitt ähnlich wie den vorigen (15, 13), diesmal aber auch noch mit einem gut bezeugten Amen wie die Doxologien in 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27.

An der Spitze[46]) der nun folgenden langen Reihe von Per-

---

[42]) Neben dem überwiegend bezeugten Text haben die Antioch. und Syrer hinter *εὐλογίας* gelesen *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ.* Es konnte hinter *ΕΥΛ.* leicht *ΕΥΑ.* ausfallen. Sonderbar Ephr. *in jussu domini evangelii veniam.*

[43]) Zu *παρακαλεῖν διά τινος* s. oben S. 534 A 6 zu 12, 1. Zu *ἀγάπη τ. πνεύμ.* cf Kl 1, 8. Zu *συναγωνίζεσθαι* Kl 2, 1; 4, 12.

[44]) So nach B: *ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ,* für letzteres *Χριστοῦ Ἰησοῦ* DG und einige Lat, *Ἰησ. Χρ.* א*, die übrige Masse das in solcher Verbindung gewöhnliche *θεοῦ* Rm 1, 10; 1 Kr 1, 1; 2 Kr 8, 5; Gl 1, 4, aber auch *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ* 1 Kr 4, 19; Jk 4, 15.

[45]) Zu *πάντων* cf oben S. 27 A 3; 53 A 67 zu 1, 7; S. 533 zu 12, 3.

[46]) Wahrscheinlich mit D*G u. a. ohne überleitendes *δέ* cf v. 3. 21.

sonalien steht die Empfehlung einer gewissen Phoebe, von der wir weiter nichts wissen, als was Pl zu ihrer Empfehlung sagt. Sich mit allen Christen, also auch den Römern zusammenfassend, nennt er sie „unsere Schwester“ und charakterisirt sie nach ihrer amtlichen Stellung als Diakonisse der Gemeinde in der südöstlich von Korinth am saronischen Busen gelegenen Hafenstadt Kenchreä.[47]) Die Römer sollen sie in dem Herrn d. h. als Christen die Christin (cf 1 Kr 7, 39) und, was sich daraus von selbst ergibt, in der für Christen angemessenen Weise aufnehmen und sollen ihr beistehen in jeglichem Geschäft, in welchem sie ihrer bedarf; denn auch sie hat sich als eine Patronin[48]) vieler, unter anderem auch des Pl selbst erzeigt. Man sieht, daß Phoebe in eigenen Geschäften nach Rom reist und zwar gleichzeitig mit dem Rm; denn sonst würde Pl nicht unterlassen haben, zu sagen, daß er sie für den Fall oder den Zeitpunkt ihrer Hinkunft empfehle.[49]) Sie muß die Überbringerin des Briefes sein; denn sonst wäre hier der natürliche Ort gewesen, neben ihr den gleichzeitig mit ihr, also sicherlich auch in ihrer Begleitung reisenden Briefboten zu nennen. Unbegleitet wird eine Frau oder Witwe oder gar eine Jungfrau[50])

Das besser wie *ὑμῶν* bezeugte und auch sachlich wahrscheinlichere *ἡμῶν* kann den Pl nicht wohl mit einem engeren Kreis von Freunden (2 Kr 8, 22 mit Timotheus) oder mit der Gemeinde seines dermaligen Aufenthalts (Gl 1, 2; Phl 4, 21) zusammenfassen.

[47]) Cf AG 18, 18. Thdrt: *κώμη τίς ἐστιν τῆς Κορίνθου μεγίστη.* — Daß *διάκονος* hier nicht Bezeichnung irgend welcher Arbeit zum besten der Gemeinde ist (Rm 12, 7; 1 Th 3, 2), zeigt erstens das bei Amtsbezeichnungen übliche *ὤν, οὖσα* (Jo 11, 49; AG 18, 12; 24, 10), zweitens das hinzutretende *τῆς ἐκκλησίας* (AG 20, 17; Jk 5, 14), drittens die Trennung dieser Angabe von der Beschreibung von Phöbes verdienstlicher Tätigkeit in v. 2[b]. Viertens erklärt sich nur so das wahrscheinlich echte *καί* vor *διάκονος*, welches ℵBC*, Min 36 (ob auch Orig.? In dem mit 47 so nahe verwandten Ath. ist hier eine ausradirte Glosse, Goltz S. 60) bewahrt haben. Von weiblichen Diakonen hören wir im NT sonst nur noch 1 Tm 3, 11 cf Wohlenberg Bd XIII, 129; Einl I[3], 468. Männliche *διάκονοι* unter diesen Namen zuerst Phl 1, 1.

[48]) *προστάτης* (hier in der femin. Form — *τις*) urspr. Vorsteher, Anführer, Oberhaupt bedeutet im attischen Recht den athenischen Bürger, welcher den des Bürgerrechts ermangelnden Metöken in allen Rechtsgeschäften vertritt und schirmt, entspricht so ziemlich dem lat. *patronus*, (daher bei den Griechen der Kaiserzeit oft *πάτρων*). Aber auch übertragen auf nur vergleichbare Verhältnisse z. B. Herodian II, 6, 2 *πατέρα τε ἤπιον καὶ χρηστὸν προστάτην.* So hier.

[49]) Kl 4, 10; 1 Kr 16, 10; Polyc. ad Phil. 14: Die Empfehlung der Schwester des Crescens, welche später nach Philippi kommen wird, als Crescens, der Überbringer des Briefs, welcher *in praesenti* empfohlen wird. Ähnlich verhält sich Tt 3, 12 zu 3, 13. Zu diesen Beispielen zwar nicht förmlicher *ἐπιστολαὶ συστατικαί* (2 Kr 3, 1), aber doch gelegentlicher brieflicher Empfehlungen gehört auch 2 Kr 8, 16—24; Phlm 8—17; cf auch 3 Jo 5—10.

[50]) Ob Phöbe das eine oder andere war, läßt sich aus ihrer Stellung

allerdings damals nicht leicht in eigenen Geschäften von Korinth nach Rom gereist sein. Ihr untergeordnete Familienangehörige oder Dienstboten (cf 1 Kr 1, 11 *οἱ Χλόης*) werden mit ihr gereist sein, zumal sie sich wie aus v. 2 deutlich hervorgeht, in recht günstiger socialer Lage befunden hat. Unter den in Rom wohnenden Christen, denen Pl Grüße sendet (3—16), steht voran das aus AG 18, 2ff. wohlbekannte Ehepaar Priska [51]) und Aquila, in dessen Häuslichkeit Pl sowohl in Korinth vom Wintersanfang 52 bis Frühsommer 54 und wiederum mindestens 2 Jahre lang in Ephesus Wohnung und Arbeitsgelegenheit gefunden hatte. Wie sie sich in Ephesus niedergelassen hatten, ehe Pl dort dauernden Wohnsitz nahm und bis gegen Ende seines dortigen Wirkens um Ostern 57 dort geblieben sind (1 Kr 16, 19), so sind sie jetzt, einige Monate bevor er die Reise nach Rom antreten konnte, an diesen ihren früheren Wohnsitz zurückgekehrt, offenbar um ihm dort gleiche Dienste zu leisten.[52]) Im Rückblick auf die Jahre in Korinth und Ephesus nennt Pl sie seine Mitarbeiter in Christus und rühmt ihnen nach, daß sie für seine Seele, d. h. um sein Leben zu retten, ihren Hals gleichsam unter des Henkers Beil gelegt, also in äußerste Lebensgefahr sich begeben haben, wofür nicht nur er, sondern auch alle heidnischen Gemeinden ihnen dankbar sind. Welche und was für Ereignisse zu solcher Aufopferung Gelegenheit geboten haben (1 Kr 15, 32; 2 Kr 1, 8; AG 18, 12; 19, 23—20, 1?), wissen wir nicht. Am Tage aber liegt, daß Pl nicht zu einer Gemeinde, wie die von Ephesus, in deren Mitte Aquila und Priska so sich bewährt hatten, so davon reden konnte (cf dagegen 2 Tm 1, 18). Dagegen liegt es ganz auf der Linie von 15, 25—32, wenn hier den Römern zum Bewußtsein gebracht wird, daß dieses jüdische Ehepaar mit ihm dem Heidenapostel treulich zusammengewirkt und sich um die heidenchristlichen Ge-

---

als *διάκονος* nicht entnehmen. Mit derselben ist aber auch keineswegs unverträglich, daß sie zu den wenigen Christen von ansehnlicher Stellung in Korinth und Umgegend (s. unten v. 23 und 1 Kr 1, 26—28) gehörte.

[51]) Diese Namensform sicher hier u. 2 Tm 4, 19, ansehnlich auch 1 Kr 16, 19 bezeugt, dagegen AG 18, 2. 18. 28 beharrlich *Πρίσκιλλα*. Die Voranstellung der Frau Rm 16, 3; 2 Tm 4, 19; auch AG 18, 26, wo es sich um eine Lehrtätigkeit handelt, weist auf deren größere geistige Bedeutung.

[52]) Oben S. 16f. Ebensowenig wie 1 Kr 16, 19; AG 18, 18ff. gibt auch 2 Tm 4, 19 ein Recht zu der Annahme, daß sie auch zur Zeit von Rm 16 in Ephesus lebten, dorthin also auch 16, 1 (oder 3)—20 gerichtet sei. Denn wenn sie nicht wiederum im Interesse der Reisepläne von Rom nach Ephesus zurückgekehrt sind, als Pl nach Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft sich anschickte in den Orient zurückzukehren (Finl I³, 389. 446f.), konnte die Christenverfolgung unter Nero (Herbst 64) sie veranlassen, Rom wieder mit Ephesus, wo sie heimisch gewesen waren, zu vertauschen, so daß sie zur Zeit von 2 Tm (Sommer 66) bereits über Jahr und Tag wieder dort ansässig waren.

meinden des Ostens Verdienste erworben haben, welche von diesen dankbar anerkannt werden. Erst nach diesen warmen Worten der Anerkennung [53]) für die alten Freunde wird der Gruß auf die in ihrem Haus sich versammelnde Gemeinde ausgedehnt, neben welcher es noch andere in anderen Lokalen sich versammelnde Gruppen von Christen in Rom gab (oben S. 17 A 29, S. 53). Auf solche Hausgemeinden und Sonderversammlungen weist auch, wie schon oben S. 18 gezeigt wurde, *τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς* (14) und das *τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους* (15) hin. Da nun der Personalstand dieser beiden Kreise durch je 5 Namen und den an diese angehängten, alle übrigen Glieder dieser Kreise zusammenfassenden Ausdruck vollständig beschrieben ist, außerdem aber nur noch die Hausgemeinde des Aquila als Sonderversammlung gekennzeichnet ist, was von den zusammenfassenden Angaben in v. 10. 11 nicht gesagt werden kann, so darf als nahezu gewiß gelten, daß die sämtlichen Träger der Namen in v. 5^{b}—13 im Hause des Aquila sich zu versammeln pflegten.[54]) Gleich der erste Name Epaenetos (5^{b}) bestätigt dies. Denn wenn dieser der Erstling d. h. der Erstbekehrte der Provinz Asien war (s. A 53), so wird er nicht dem Pl seine Bekehrung verdanken, obwohl dieser ihn „seinen lieben E." nennt, also persönlich kennen gelernt hat, sondern dem Aquila und seiner Gattin, welche mehrere Monate vor der Niederlassung des Pl in Ephesus lebten und missionarisch tätig waren cf AG 18, 26. War er etwa als Arbeiter in ihrem Geschäft tätig, so wäre doppelt begreiflich, daß er seine Brotgeber nach Rom be-

---

[53]) Die Stellung von *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν* hinter *Ἀκύλαν* (3) nur in D*Gdg ist ebenso wie in anderen Hss *Ἀχαΐας* (5) statt des richtigen *Ἀσίας* aus 1 Kr 16, 19 entstanden.

[54]) Aus der alten exegetischen Literatur mit Einschluß des um 375 in Rom schreibenden Abstr, sowie aus den Legenden sehen wir nur, daß es über die hier mit Namen gegrüßten Personen eine vom NT unabhängige Tradition kaum oder gar nicht gegeben hat. Die um 170 in Kleinasien in gnostischem Geist geschriebenen Petrusakten (cf Einl I[3], 452) haben, soweit bis jetzt veröffentlicht, nur Narcissus und Quartus aus Rm 16 sich angeeignet, dabei aber völlige Unwissenheit bekundet s. zu v. 11 (da auch über Abstr) und 23. Die auf Pl in Rom bezüglichen Bruchstücke der etwa 10—20 Jahre jüngeren Paulusakten berühren sich nicht mit Rm 16, sondern nur mit den Namen in 2 Tm 4, 11 (Einl I[3], 461). Die meisten Namen wurden in die Verzeichnisse der 70 Jünger aufgenommen mit Angaben wie die, daß Aquila Bischof von Heraklea und seine in einen Mann Priskas verwandelte Gattin Bischof von Kolophon gewesen sei. (Prophet. vitae etc. ed. Schermann p. 125). Auch die Inschriften, christliche wie heidnische bieten uns wohl einige zum Nachdenken reizende Namen und Verbindungen von solchen, aber bisher keine Möglichkeit zu sicheren Identifikationen. Eine Zusammenstellung versuchte ich Einl I[3], 298 f. Besonderes Verdienst erwarb sich Lightfoot, Philippians ed. 3 p. 171 ff. durch den Nachweis, daß manche dieser Namen häufig in der Hofdienerschaft des Kaisers Claudius vorkommen, cf Phl 4, 22.

gleitete.[55]) Es folgt eine Maria und zwar nach starker Bezeugung in der hebr. Namensform *Μαριάμ*, welche überdies leichter in *Μαρίαν* verwandelt wurde, als umgekehrt, cf Bd IV, 465 A 56. Schon dieser Umstand spricht dafür, daß sie vor nicht zu langer Zeit aus dem jüdischen Mutterland nach Rom gekommen war,[56]) und begünstigt die LA *ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς*, welche sich auch darum empfiehlt, weil ein Lob der mühevollen Arbeit dieser Maria zum besten der Römer in einem Brief an diese und in einem Gruß des Pl an Maria wenig angebracht erscheint (s. vorhin S. 605 zu v. 4), auch wohl durch eine präsentische Verbalform ausgedrückt worden wäre (1 Kr 16, 16; 1 Th 5, 12; 1 Tm 5, 17). Nimmt man hinzu, daß sie mitten zwischen alten Freunden des Ap. (v. 3—5 u. 7—9) gegrüßt wird, so darf mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden: diese Maria war eine orientalische Jüdin, welche früher durch vielfältige und mühevolle Arbeit um Pl und seine Gehilfen sich verdient gemacht hat. Die dunkelen Spuren einer alten Tradition, welche darauf führen, daß sie identisch war mit jener Maria, welche Mr 15, 40, also in einem für und in Rom geschriebenen Ev bezeichnet wird als Mutter eines „Jakobus mit Beinamen der Kleine“ und eines Joseph, wahrscheinlich identisch mit Joseph Barsabas Justus (AG 1, 23), können hier nicht weiter verfolgt werden.[57]) Es folgen (7) Andronikus und Junias,[58]) welche Pl zunächst als seine Volksgenossen bezeichnet; denn daß *συγγενεῖς* hier Familienzugehörigkeit bezeichnen sollte, ist äußerst unwahrscheinlich, weil es v. 11. 21 wiederkehrt, also anzunehmen wäre, daß Pl sowohl in Rom als in Macedonien (s. zu 21) nicht wenige, gleich ihm zum Ev bekehrte Blutsverwandte gehabt habe, auch unbegreiflich wäre, daß er die in Rom Befindlichen auf v. 7 und 11 verteilt, statt wie die Andern (21) zusammengestellt hätte. Daß Aquila eine Jude war, war v. 2 durch die Gegenüberstellung der heidnischen Gemeinden in Erinnerung gebracht; die jüdische Herkunft der Maria drückte ihr hebr. Name aus. Von den beiden Männern aber, von denen der Eine einen griechischen, der Andere

---

[55]) Abstr, der sich durch das lat. *primitivus Asiae* verleiten läßt, Epaenetus als einen Mann höchsten Standes anzusehen, bemerkt doch vorher zu 5ª richtig: *horum etiam domesticos vernaculos salutat, quos ecclesiam appellat, quia sanctorum virorum erant discipuli circa fidem.*

[56]) In den jüdischen Inschriften Italiens kommt Maria, wie überhaupt semitische Namen, selten vor; in der 146 Nummern enthaltenden Übersicht bei Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 77 ff. nur Nr. 83 (griech.) und 87 (lat.).

[57]) Cf Forsch VI, 34.; dazu auch Einl II, 257 A 5.

[58]) Schon Bentley crit. s. p. 31 fragte mit Recht: *an scribendum Ἰουνιᾶν i. e. Junianum, quod nomen saepe apud Gruterum*, also ein nicht seltener lat. Name mit griech. Kurznamendung wie Lucas = Lucanus. An einen weiblichen Namen *Junia*, wofür die Lat hier meist *Julia* setzten, liegt jedenfalls ferner, cf Einl I, 298.

einen römischen Namen trug, wird es ausdrücklich hervorgehoben, und daß sich dies weiterhin noch zweimal wiederholt, zeigt nur wiederum, daß Pl auch in diesen kleinen Personalien es sich angelegen sein läßt, seine Anhänglichkeit an das eigene Volkstum zu bezeugen. Andronikus und Junias stehen ihm aber auch dadurch nahe, daß sie einst eine der zahlreichen Gefangenschaften, die er schon vor Abfassung des Rm hinter sich hatte (2 Kr 11, 23 cf Clem. I Cor. 5, 6; Einl I^3, 449 f.) seine Leidensgenossen gewesen.[59]) Ob in Antiochien während der Jahre 43—50, aus denen wir sogut wie keine Nachrichten über Pl haben, darf man fragen. Von Haus aus gehörten sie der Muttergemeinde an; denn früher als Pl sind sie Christen geworden,[60]) also zu einer Zeit, als es außerhalb Jerusalems und seiner nächsten Umgebung noch keine Gemeinden gab. Dann sind sie auch nach dem Tode des Stephanus von dort geflüchtet (AG 8, 1), und wenn sie es wie viele andere Flüchtlinge gemacht haben (AG 8, 4; 11, 19), könnten sie zu den Aposteln im weiteren Sinn, d. h. zu den Missionspredigern gezählt werden, und hierauf sich das *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* in dem Sinn beziehen, daß sie hervorragende Missionare seien. Der Ausdruck[61]) und der Umstand, daß wir sonst nichts von einer solchen Bedeutung dieser Leute hören, machen es doch wahrscheinlicher, daß damit gesagt sein soll, daß sie im Kreise der älteren Apostel, welche Pl auch Gl 1, 19; 1 Kr 15, 7 die Apostel schlechthin nennt, in gutem Ansehen stehen. Auch sie sind ein Bindeglied zwischen der römischen Gemeinde und der jüdischen Christenheit des Orients sowie zwischen dem Heidenapostel und diesen beiden kirchlichen Kreisen. Es folgen v. 8—9 Ampliatus,[62]) Urbanus und Stachys, von welchen der erste und

---

[59]) So nennt Pl Kl 4, 10 den Aristarch, der ihn den Untersuchungsgefangenen auf dem Transport nach Rom begleitet hatte (AG 27, 2), Phlm 23 den Epaphras, der während der Gefangenschaft in Rom in innigem Verkehr mit ihm stand. Als Kriegsgefangenschaft bez. er seine Gefangenschaften, weil er sich als Soldat Christi ansieht. Zur Zeit von Rm 16, 7 war Pl nicht gefangen und war weit von seinen „Mitgefangenen" entfernt, muß sich also auf ein früheres gemeinsames Erlebnis beziehen, cf N. kirchl. Ztschr. 1904 S. 32 ff.

[60]) So nach der bestbezeugten LA *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν* (oder *—γασιν*) *ἐν Χρ.* Das in DG dafür eingesetzte, von *ἀποστόλοις* abhängige *τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χρ.* entstand aus Erinnerung an Gl 1, 17 und wohl auch unter dem Einfluß der zweideutigen lat. Version (dg *qui ante me fuerunt in Chr. J.*, erst Vulg schob ein *et* ein).

[61]) Warum schrieb Pl dann nicht *ἀπόστολοι ἐπίσημοι*? Das Praes. *εἰσίν* würde bei jener Deutung voraussetzen, daß sie zur Zeit des Rm noch immer in hervorragender Weise als Missionare tätig waren. Um so wunderlicher wäre das Schweigen der AG und der anderen Briefe.

[62]) So ℵAB* (dem aber über dieser Endung das folgende *τόν* abhanden kam) G, Lat Kopt: *Ἀμπλιᾶν* DLP, S^1S^3, die Antioch. Über christliche Ampliati ältester Zeit in Rom s. Einl. I, 298.

dritte durch *τὸν ἀγαπητόν μου* als persönliche Bekannte, der mittlere sogar als ein Mitarbeiter des Pl und seiner regelmäßigen Gehilfen wie Timotheus (21) bezeichnet wird, was beides von den Namen in v. 10—12ª nicht behauptet werden kann. Denn daß Apelles[63]) ein bewährter Christ (10), Herodion ein Jude (11) sei, daß Tryphäna und Tryphosa christliche Arbeit geleistet haben (12), kann Pl durch Aquila und Priscilla gehört haben, zumal wenn alle diese der Hausgemeinde des Aquila angehörten; ebenso daß sich darunter eine Anzahl von Sklaven oder Freigelassenen eines gewissen Aristobulus (10) und der zum Ev bekehrte Teil der Sklaven oder Freigelassenen eines gewissen Narcissus (11) befanden. Da Aristobulus und Narcissus hiernach nicht Glieder der röm. Gemeinde, sondern sei es bereits verstorbene oder noch lebende Herren christlicher Sklaven sind, liegt es nahe, den Ersten mit einem herodäischen Prinzen dieses Namens zu identifiziren, welcher ebenso wie sein Bruder Herodes Agrippa I längere Zeit in Rom gelebt und der Gunst des Kaisers Claudius sich erfreut hatte, eine um so wahrscheinlichere Kombination, als auch der nächstfolgende Name Herodion, welcher wahrscheinlich einen einzelnen aus der Gruppe der A r i s t o b u l i a n i als Juden besonders heraushebt,[64]) auf irgend einen Zusammenhang mit dem jüdischen Königshaus hinweist. Ebenso naheliegend ist die Identifikation des Narcissus mit dem allgewaltigen Freigelassenen des Kaisers Claudius, der gleich nach Nero's Regierungsantritt (Oktober 54) gewaltsamen Todes sterben und seinen unermeßlichen Reichtum und das Heer seiner Sklaven dem neuen Kaiser hinterlassen mußte.[65]) Wie

[63]) Orig. fragte, ob Apelles vielleicht mit dem berühmten Apollos identisch sei, was mit der alexandr. LA Ἀπελλῆς AG 19, 1 zusammenhängt s. Einl I, 193 A 10. Auch Thdr hielt dies für wahrscheinlich.

[64]) Ebenso steht v. 5 neben der Hausgemeinde Aquilas der zu ihr gehörige Epänetus. Wenn es sich hier anders verhielte, wäre kaum zu erklären, warum Herodion zwischen die gleichartig bezeichneten Gruppen der Aristobuliani und Narcissiani eingeschoben wurde. Da Aristobul, wenn er überhaupt noch am Leben war, nicht mehr in Rom, sondern in Palästina seinen Wohnsitz hatte (Jos. ant. XVIII, 8, 4), bestimmt sich der Sinn des determinirten *τοὺς ἐκ τ. Ἀρ.* dahin: die in Rom lebenden und zur Gemeinde gehörigen ehemaligen Bedienten Aristobuls. Anders mußte der Ausdruck für die Leute des Narcissus lauten, weil diese in großer Menge in Rom lebten und nur zu einem kleinen Teil der Gemeinde angehörten.

[65]) Ob letzteres ausdrücklich überliefert ist, weiß ich nicht; es versteht sich aber nach aller Analogie ähnlicher kaiserlicher Justizmorde von selbst, wird auch dadurch bestätigt, daß noch unter der Hofdienerschaft des flavischen Kaiserhauses *Narcissiani* und *Narcissianae* inschriftlich bezeugt sind s. die Belege Einl I, 299 nr. 3. Darum sind auch wahrscheinlich *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* Phl 4, 22 wenigstens teilweise mit *οἱ ἐκ τῶν Ναρκίσσου* Rm 16, 11 identisch. In den alten Petrusakten ist Narcissus zu einem Presbyter gemacht (ed. Lipsius p. 48, 6; 49, 15; 53, 13; 61, 19), aber an der ersten Stelle doch in einen Zusammenhang mit der *domus Caesaris* gebracht. Abstr p. 109 fabelt weiter über den Presbyter Narcissus

Herodion aus der Mehrzahl der Leute des Aristobul herausgehoben ist, so gehörten Tryphäna und Tryphosa (12) wahrscheinlich zu den ehemaligen Sklaven des Narcissus.[66]) Es wird ihnen nachgerühmt, daß sie „im Herrn gearbeitet haben". Wärmer wird der Ton erst bei der folgenden Persis, indem sie das Attribut *ἀγαπητή*, doch ohne *μοῦ* (cf dagegen v. 5. 8), bekommt und ihre christliche Tätigkeit durch *πολλὰ ἐκόπιασεν* noch größere Anerkennung erfährt. Durch die Form, in der es geschieht (*ἥτις*, *quippe quae*), scheint ausgedrückt zu sein, daß sie wegen ihrer großen Arbeitsleistungen dem Ap. liebenswert ist; persönliche Bekanntschaft mit ihr ist nicht angedeutet. Um so stärker ist diese den in v. 13 Gegrüßten bezeugt: „Grüßet den Rufus, den im Herrn Erwählten und seine Mutter, die auch meine Mutter ist." Dieser Ausdruck (cf 1 Kr 1, 2 Einl I, 211 A 8) für das Verhältnis des Pl zur Mutter des Rufus setzt voraus, daß er Gelegenheit gehabt hat, die liebevolle Fürsorge dieser ihm an Jahren überlegenen Frau eine Zeit lang zu erfahren; sie muß also früher an einem der bisherigen Aufenthaltsorte des Pl gelebt haben, sei es Jerusalem (AG 9, 26—30; Gl 1, 18) oder eine der ihm länger als Station dienenden Städte wie Antiochien, Ephesus, Korinth. Nun müssen wir aber aus Mr 15, 21 schließen, daß die in der Kreuzigungsgeschichte nur dieses, für römische Christen geschriebenen Ev genannten Söhne des Simon von Kyrene Alexander und Rufus den ersten Lesern desselben wohlbekannt waren und nur aus diesem Grunde, ohne jede denkbare Veranlassung durch den Gang der Erzählung, von Mr beiläufig erwähnt wurden. Es ist eine der örtlichen Bestimmung des Buchs entsprechende, die große in Jerusalem geschehene Handlung für die Römer belebende kleine Anmerkung, wie andere mehr in diesem Ev,[67]) weil sie diesen Alexander und diesen Rufus von Person kennen. Es gehört ein ganz senil gewordener Skepti-

unter Berufung auf *alii codices*, worin das zu lesen sei, d. h. nicht ntl Hss — denn von solchen Hss hat er vorher nichts gesagt —, sondern andere Bücher außerhalb des NT's. Cf denselben p. 308 zu 2 Tm 2, 18 *ex alia scriptura* d. h. aus den Paulusakten.

[66]) Der Name der „Königin" Tryphäna Acta Pauli et Theclae c. 27 ff., einer geschichtlichen Persönlichkeit, einer Verwandten des Kaisers Claudius cf GK II, 906, ist auch in der kaiserlichen Hofdienerschaft vertreten, und findet sich auch in sehr alten christlichen Inschriften, und zwar neben Tryphosa oder Tryphonilla Einl I, 299 nr. 4.

[67]) Mc 14, 51 f.; 15, 40 (s. oben S. 607 A 57) cf Einl I, 276. 299 nr. 5; II, 247. 257 A 5. — Der Vater Simon würde nicht ungegrüßt bleiben, wenn er noch lebte; denn ohne ihn würde seine Gattin doch schwerlich mit dem Sohn nach Rom übergesiedelt sein. Alexander mag in der Heimat geblieben oder doch zur Zeit des Rm noch nicht, wie zur Zeit des Mrev, in Rom wohnhaft geworden sein. Ob die Bezeichnung des Rufus durch *τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ* auf besondere Umstände seiner Bekehrung hinweist, etwa darauf, daß andere Glieder seiner Familie ungläubig geblieben waren (cf Mt 22, 14), läßt sich nicht sagen.

cismus dazu, sich der Einsicht zu verschließen, daß der Rufus, welcher mit seiner Mutter früher im Orient gelebt hat und im J. 58 von Pl als Mitglied der röm. Gemeinde gegrüßt wird, identisch ist mit dem Sohn des um das J. 30 in oder bei Jerusalem ansässigen Simon von Kyrene, dessen Person nach dem etwa 10 Jahre später als der Rm geschriebenen Mrev den römischen Christen ebenso bekannt, wie sein Vater unbekannt war. Während alle diejenigen Personen, deren Begrüßung persönliche Beziehungen des Pl zu ihnen erkennen läßt, wie gesagt (s. oben S. 606), der Hausgemeinde des Aquila angehörten, die aber keineswegs nur aus persönlichen Bekannten des Ap. bestand, zeigen die nackten Namen, durch welche zwei andere Versammlungskreise bezeichnet werden (14. 15), daß persönliche Beziehungen zu diesen dem Ap. fehlten. Es fehlt uns auch jede andere Kunde von ihnen.[68]) Trotz dieser durch die Verhältnisse der Großstadt bedingten Teilung behandelt Pl auch hier wie 1, 7; 12, 3; 15, 1—13. 33, alle röm. Christen als eine einheitliche Gemeinde, indem er sie (16) alle ohne Unterschied bittet, sich gegenseitig mit dem heiligen Kuß zu begrüßen. Wie er sich um die Ausführbarkeit dieses Wunsches keine Sorge gemacht haben wird,[69]) so brauchen auch wir nicht zu fragen, inwieweit er zu dem Gruß, welchen er im Namen aller Gemeinden an die Römer richtet (18[b]), ausdrücklich ermächtigt worden war. Es ist aber doch zu bedenken, daß er außer den Korinthern Vertreter auch anderer Gemeinden um sich hatte (21).

Die Erwähnung der gesamten Christenheit oder doch aller von Pl und seinen Gehilfen in Kleinasien, Macedonien und Griechenland gegründeten Gemeinden legte die Erinnerung an die mancherlei Hindernisse nahe, welche dieser Arbeit der Missionare und dem friedlichen Gedeihen der Gemeinden durch Träger des Christennamens bereitet worden waren,[70]) und boten einen Anknüpfungspunkt für die, ähnlichen zukünftigen Gefährdungen der römischen Gemeinde vorbeugende Mahnung (17): „Ich ermahne euch aber,

---

[68]) Die Vermutung des Orig. p. 437, daß der v. 14 genannte Hermas der Vf des Hirten sei, welche auch in einigen Verzeichnissen der 70 Jünger wiederkehrt (Schermann p. 174, 7; 181, 24; 220, 19), ist ohne Anhalt in der Tradition und chronologisch unwahrscheinlich — Mit Nereus und seiner Schwester (15) hat die Legende von Nereus und Achilles nichts zu schaffen s. Einl I, 299 nr. 9.

[69]) Ebenso 1 Kr 16, 20; 2 Kr 13, 12; 1 Th 5, 26. Hieraus folgt ebensowenig wie aus Rm 15, 1—13, daß die röm. Christen neben den Sonderversammlungen auch Versammlungen der Gesamtgemeinde abhielten. Wie die Lesung des an diese gerichteten Briefes in den Sonderversammlungen stattgefunden haben wird, so auch in diesen, etwa bei Gelegenheit der Eucharistie die Begrüßung mit dem Bruderkuß. Cf 1 Pt 5, 14 mit 1, 1.

[70]) Die falschen Brüder als Spione in Antiochien Gl 2, 4; die judaistischen Irrlehrer in Galatien Gl 1, 6—6, 17, die Petrusleute in Korinth 1 Kr 1, 12; 3, 16—20; 16, 22; 2 Kr 11—12.

ihr Brüder, ein wachsames Auge zu haben auf die Leute, welche die Zwistigkeiten und die Ärgernisse im Widerspruch mit der Lehre, die ihr gelernt habt, anrichten, und weichet ihnen aus.[71]) (18) Denn die Leute dieser Art dienen unserem Herrn Christus nicht, sondern ihrem eigenen Bauch[72]) und täuschen durch ihr gut und schön klingendes Reden die Herzen der Arglosen." Nachdem hiemit aufs neue (cf 6, 17) die bestimmte Lehre, durch welche die Römer zum Glauben geführt worden sind, als eine echt christliche anerkannt ist, wird auch die an jener Stelle bezeugte volle Hingabe der Leser an diese Lehre aufs neue in dem die vorige Warnung erläuternden Satz erwähnt (19): „Denn euer Gehorsam (d. h. Glaubensgehorsam 1, 5; 16, 26) ist zu allen hingelangt d. h. in der ganzen Christenheit bekannt geworden (cf auch 1, 8). Über euch (im Gegensatz zu der unerfreulichen Erscheinung der verkehrt Lehrenden) freue ich mich daher; ich wünsche aber, daß ihr weise seid in der Richtung auf das Gute, lauter aber in bezug das Böse" oder unvermengt bleibet mit dem Bösen. Damit der Hinweis auf die Gefahr der Verführung zu falscher Lehre unter dem trügerischen Schein christlicher Redeformen und auf die damit gegebene Gefährdung des Friedens in der Gemeinde die Römer nicht entmutige, wird der Wunsch, daß Gott sie vor solcher Gefahr behüten wolle, in die zuversichtliche Verkündigung gekleidet (20): „Der Gott aber des Friedens wird den Satan rasch unter euren Füßen zermalmen", und dazu der Gebetswunsch hinzugefügt: „Die Gnade unseres Herrn Jesus sei mit euch".[73]) Daß die Sätze v. 17—20 eine durch die Erwähnung aller Gemeinden (16) veranlaßte Digression sind, wird dadurch vollends klar, daß die mit v. 16 begonnene Bestellung von

[71]) Schwer ist zu entscheiden, ob der stärker bezeugte Wechsel der Konstruktion zwischen *παρακαλῶ* c. inf. und selbständigem Imperativ oder die LA von DG und mehreren Lat: *ἀσφαλῶς σκοπεῖτε . . καὶ ἐκκλίνατε* urspr. ist. Cf oben S. 538 zu 12, 1f. Dieselben Zeugen haben *λέγοντας ἢ* vor *πνιοῦντας*. Das *ἀσφαλῶς* erinnert an die sehr vergleichbare prophylaktische Warnung Phl 3, 1.

[72]) Cf Phl 3, 19. Nach der oben nachgeahmten Wortstellung wird zuerst ohne Rücksicht auf einen andern Herrn verneint, daß diese Leute Christo dienen, und erst nachträglich bemerkt, daß sie doch einen Herrn haben, dem sie dienen, nämlich den Bauch.

[73]) Zur futurischen Form cf 6, 14ᵃ. Die dort 6, 14ᵇ folgende Begründung wird hier durch 20ᵇ gewissermaßen ersetzt. — Der Satan als Versucher in Gestalt verkehrter Lehrer cf 2 Kr 11, 3. 12f. Durch *συντρίψει* wird, wie auch 2 Kr 11, 3, an die Geschichte des Sündenfalls erinnert, hier nämlich an Gen 3, 15, zwar nicht nach LXX, aber Hebr. — Zu *ἐν τάχει* cf Bd IX², 42. Es heißt auch hier nicht b a l d nach einem bestimmten Zeitpunkt, worunter hier nur der Moment des Schreibens verstanden werden könnte, was voraussetzen würde, daß Satan bereits in Rom am Werk sei, sondern r a s c h. Es ist dem in sich abgeschlossenen Satz nur angehängt. Gott wird euch, wenn Satan an euch herantritt, zum Sieg über ihn verhelfen, und zwar schnell, also allerdings bald, nachdem Satan euch angegriffen haben wird.

Grüßen, welche dem Ap. von anderer Seite aufgetragen sind, in v. 21—23 wiederaufgenommen und zu Ende geführt wird. An der Spitze der grüßenden Einzelpersonen steht Timotheus, der Mitarbeiter des Pl seit Beginn der zweiten Missionsreise, welcher mit den v. 3—5 gegrüßten Personen seit Jahren in vielfache Berührung gekommen war und vielleicht noch manchen anderen, die Pl in v. 6—13 als seine persönlichen Bekannten gekennzeichnet hat, gleichfalls bekannt war. Von den drei folgenden, als Juden charakterisirten Männern ist uns Lucius gänzlich unbekannt.[74]) Sosipatros ist mit dem AG 20, 4 erwähnten Sopatros aus Beroea unbedenklich zu identificiren; denn nach richtiger Deutung jener Stelle (Einl II, 357; auch I, 149) ist dieser mit Pl damals in Korinth gewesen und hat ihn von dort auf der Reise über Macedonien nach Jerusalem als Deputirter seiner Heimatgemeinde und Mitüberbringer der Kollekte begleitet. Ein anderer der beiden 2 Kr 8, 18—23 erwähnten, aber nicht genannten Deputirten wird der hier neben Sosipatros genannte Jason sein, der daher mit dem AG 17, 5—9 erwähnten, nach dem Zusammenhang jüdischen Christen Jason von Thessalonich identisch ist. Nach diesen Vertretern anderer Gemeinden, als der seines Aufenthaltsortes,[75]) gestattet Pl dem Schreiber, dem er den langen Brief diktirt hat, in eigener Person den Römern einen Gruß zu sagen, was in keinem anderen seiner Briefe seinesgleichen hat und vielleicht dadurch veranlaßt war, daß dieser Tertius persönliche Beziehungen zu römischen Christen hatte. An diesen dem Ap. in diesem Augenblick Allernächsten schließen sich noch drei Männer, von denen jedenfalls die beiden ersten, darum wahrscheinlich auch der gänzlich unbekannte Quartus[76]) der Gemeinde des Orts angehörten, wo der Rm geschrieben ist. Da wir aus 1 Kr 1, 14 wissen, daß ein gewisser Gajus in Korinth von Pl zur Zeit der Gründung

---

[74]) Orig. erwähnt die Meinung anderer und will ihr nicht widersprechen, daß er mit Lucas identisch sei, was doch ganz unwahrscheinlich ist; denn Lucas ist = Lucanus. Eher wäre an Lucius von Kyrene AG 13, 1 zu denken, welcher zur Zeit der Abfassung der AG noch am Leben war s. Einl II[4], 354 f. Aber die Häufigkeit des Pränomen Lucius verbietet voreilige Kombinationen.

[75]) Rätselhaft ist, daß D*G dg die Worte *καὶ αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*, deren Äquivalent in v. 16b sie fortlassen, hier hinter v. 21 und nicht etwa als Schluß aller aufgetragenen Grüße hinter v. 23 einschieben. Sollten sie allein das Ursprüngliche bewahrt haben? was trefflich dazu stimmen würde, daß Jason aus Thessalonich, Sosipatros aus Beröa, Timotheus aus Lystra als Repräsentanten je einer Gemeinde gelten konnten. G hat in v. 23 vor den zwei letzten Grüßen nochmals *καὶ ὅλαι αἱ ἐκκλησίαι*, wahrscheinlich durch Mißverständnis des zweideutigen *universae ecclesiae*, das auch Abstr als Nomin. plur. faßte.

[76]) Die Petrusakten ed. Lipsius p. 45, 4—7 versetzen ihn, weil er im Rm genannt ist, nach Rom und machen ihn zum Gefängnisaufseher des Pl cf oben S. 606 A 54.

der dortigen Gemeinde getauft worden ist, wird dieser es sein,[77]) welchen er hier als seinen und der ganzen Kirche Gastgeber bezeichnet. Eben jetzt genoß Pl Gastfreundschaft im Hause des Gajus und rühmt in überschwänglichem, jedoch unmißverständlichem Ausdruck, daß derselbe viele Christen, die aus allen Teilen der Kirche nach Korinth kamen, aufzunehmen pflege.[78]) Eben dadurch mag er auch manchen jetzt in Rom lebenden Christen bekannt geworden sein. Neben den außerordentlich gastfreien und somit wohlhabenden Gajus tritt noch ein anderer Korinther von ansehnlicher Stellung, Erastus der Rentamtmann der Stadt,[79]) dem wir 2 Tm 4, 20 wieder in Verbindung mit Korinth begegnen, und der nach AG 19, 22 auch schon vor Abfassung des Rm im Interesse des Pl mit Timotheus zusammen eine Reise von Ephesus über Macedonien gemacht hat. Was endlich den uns unbekannten Quartus bewogen hat. dem Ap. einen Gruß an die Römer aufzutragen, wissen wir nicht.

Daß hinter dieser langen Reihe von Personalien die oben S. 585 ff. ausgelegte große Doxologie 16, 25—27 mit ihrem feierlichen Ton und ihrer sich drängenden Fülle weltumfassender Gedanken einen sonderbaren Briefschluß bilden würde, sollte niemand verkennen. Noch gewisser ist, daß „Bruder Quartus“ nicht die letzten Worte eines Sendschreibens wie der Rm sein konnten. Nur in folge der Versetzung der Doxologie von ihrer ursprünglichen Stelle hinter 14, 23 an das Ende des Briefs ist der wirkliche Briefschluß (16, 24) in einigen Hss in Wegfall gekommen (s. Exc. IV). In der Tat hat Pl den Rm wie alle seine Briefe mit einem wahrscheinlich eigenhändig geschriebenen [80]) Abschiedsgruß geschlossen, welcher lautet: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch allen. Amen“.

[77]) Nicht der Macedonier Gajus AG 19, 29, mit dem ihn die von Orig. erwähnte Tradition, daß er erster Bischof von Thessalonich gewesen sei. verwechselt hat (Einl I, 152); auch nicht der Gajus aus Derbe in Lykaonien AG 20, 4, Einl I, 149; II, 357, welcher letztere vielleicht mit dem in 3 Jo 1 identisch ist, den Abstr mit dem in Rm 16, 13 identificiren wollte.

[78]) Der Ausdruck verbietet die Deutung des Orig., daß Gajus der korinth. Gemeinde sein Haus als Versammlungslokal zur Verfügung stellte. Dafür gebraucht Pl andere Worte s. oben S. 17 A 29. Dagegen weist *ξένος* (Chrys. deutet es durch *ξενοδόχος*) auf Übung der *φιλοξενια*, gastliche Aufnahme zureisender Fremder (Rm 12, 13; Hb 13, 2; 1 Tm 5, 10; 1 Pt 4, 9; 3 Jo 5). Daher kann unter *ὅλης τῆς ἐκκλησίας* (oder nach antioch. Rec. *τῆς ἐ. ὅλης*) nur die gesamte Christenheit verstanden werden (cf Phlm 5f.). welche Pl ja nicht nur *αἱ ἐκκλησίαι* mit oder ohne *πᾶσαι* (z. B. 1 Kr 7, 17; 11, 16), sondern auch *ἡ ἐκκλησία* nennt: Rm 12, 5; 1 Kr 12, 28 (wahrscheinlich auch 1 Kr 10, 32); Kl 1, 28. 24; Eph 1, 22; 3, 10 u. öfter cf Einl I, 211. 358.

[79]) *οἰκονόμος*, d Vulg *arcarius* g daneben als zweite Übersetzung *dispensator*, dazu Abstr *dispensator civitatis est quasi curator, qui dictante justitia gubernabat civitatem, maxime in pretiis moderandis.* Letzteres würde dem Titel *ἀγορανόμος*, *curator* dem *ἐπίτροπος* entsprechen cf Bd IX², 193. Da Pl von Korinth aus schreibt, war *τῆς πόλεως* ohne Zusatz verständlich.

[80]) 2 Th 3, 17; 1 Kr 16, 21; Kl 4, 18 s. auch Bd IX², 277.

Excurse.

Ursprünglich war beabsichtigt, eine größere Zahl von Excursen hier folgen zu lassen und die jetzt aufgenommenen teilweise ausführlicher zu gestalten. Die schuldige Rücksicht auf eine gewisse Angemessenheit des Umfangs dieses Bandes im Verhältnis zu anderen Teilen des Gesamtkommentars nötigte zur Beschränkung auf das Unentbehrliche. Dazu rechne ich, daß dem Leser wenigstens die hauptsächlichen Materialien zur Lösung der in 1, 7; 3, 5 und in bezug auf 16, 25—27 vorliegenden kritischen Probleme vorliegen, obwohl dieselben in meiner Einl I[3], 268—294 bereits ausführlicher erörtert worden sind.

I. Der ursprüngliche Text von 1, 7 s. oben S. 51. Neben der spätestens von 300 an zu unbedingter Vorherrschaft gelangten LA (= I): *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις* existirte spätestens um 200 - 250 eine LA (= II): *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις.* LA II finden wir 1) genau so in G und g, der lat. Interlinearversion von G. 2) Denselben, oder wenigstens einen in bezug auf den charakteristischen Unterschied, das Fehlen von *Ῥώμῃ*, gleichartigen Text hat Orig. in seinem Komm. zum Rm ausgelegt. Der Schreiber der oft erwähnten Hs des Lawraklosters auf dem Athos (Nr. 184. B 64 saec. X) oder der erste Veranstalter des darin enthaltenen Textes der AG, der kath. und paulin. Briefe, welcher versichert, den Text der Rm nicht aus seiner sehr alten, mit den Komm. des Orig. meist übereinstimmenden Vorlage, sondern direkt aus dem Komm. des Orig. zum Rm abgeschrieben zu haben, gibt zwar im Text von 1, 7 die LA I, bemerkt aber am Rande: *τοῦ „ἐν Ῥώμῃ“ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ* (d. h. im Text) *μνημονεύει* (nämlich Orig.) Dasselbe Scholion liest man am Rande der Min 47 (cod. Bodlej. Roe 16 cf Goltz, Eine textkrit. Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrh. 1899 S. 8. 31. 32. 53), bezieht sich also gleichfalls auf Orig. Dem widerspricht auch nicht die freie Bearbeitung Rufins, welcher hier wie gewöhnlich einen ihm gewohnten lat. Bibeltext in mehr oder weniger genauer Anführung der Auslegung voranstellt, diese selbst aber sehr ins kurze zieht. Wenn er lib. I, 8 als Text gibt: *Omnibus qui sunt Romae dilectis Dei, gratia* etc., so scheint Orig. *κλητοῖς ἁγίοις* fortgelassen zu haben. Aber erstens würden das die genannten Scholiasten nicht unbemerkt gelassen haben; zweitens sieht man aus der dicht davor stehenden Bemerkung zu dem *κλητοὶ Ἰ. Χρ. Romani vocati quidem, non tamen apostoli, sed „vocati sancti“ in obedientiam fidei*, daß Orig. diese Worte in seinem Text gehabt hat. Die Auslegung von v. 7 beschränkt

sich auf den Segenswunsch; aber die darin vorkommende Bezeichnung der Begrüßten als *dilecti Dei, ad quos scribit apostolus* spricht nur dafür, daß Orig. ἐν Ῥώμῃ nicht gelesen hat. Rufin hat es zugesetzt, vielleicht auch (τοῖς οὖσιν) ἐν ἀγάπῃ gemeint wie ἀγαπητοῖς übersetzen zu dürfen. Dagegen kann eine vollständige Anführung von Rm 1, 1—7, welche abzuschreiben Orig. gewiß seinem Schreiber überließ, in tom. 19, 5 in Joh., einem überdies schlecht überlieferten Werk, nicht aufkommen. Erwägt man, daß der Komm. zum Rm als eine der spätesten Arbeiten des Orig. erst um 245 entstand, und daß weder die genannten Scholiasten noch Rufin eine textkritische Äußerung des Orig. z. St. leicht unbeachtet lassen konnten, so ist anzunehmen, daß Orig. von der LA I überhaupt noch nichts gewußt hat, und diese erst nach 250 wenn nicht entstanden, so doch erst durch die gelehrten Textrecensionen (Hesychius, Lucianus) weiter verbreitet worden ist. Während m. W. in den orientalischen Kirchen bisher keine weiteren Spuren eines Textes ohne ἐν Ῥώμῃ und mit ἐν ἀγάπῃ nachgewiesen worden sind, finden sich im Occident, auch außer Gg, besonders in der alten lat. Bibel die deutlichsten Anzeichen davon, daß LA II dort starke Wurzeln hatte. Es kommt nämlich 3) Ambrosiaster in Betracht. H. Brewer S. J., der künftige Herausgeber des Abstr für das Wiener Corp. scr. eccl. lat., unterscheidet, wie er am 29. Oktober d. J. mir mitzuteilen die Güte hatte, 3 vom Vf herrührende Recensionen des Kommentars. Auf grund der genauen Angaben desselben Gelehrten gebe ich die Bemerkungen des Abstr zu Rm 1, 7, soweit sie für uns in Betracht kommen, nach der 3. Recension, welcher auch der von den Benediktinern citirte Cod. von St. Mihiel zugehört, und setze in Klammern die Varianten der 1. und 2. Recension: „*Omnibus qui sunt Romae in caritate Dei* (1. 2 *Romae dilectis Dei*) *vocatis sanctis*". *Quamvis Romanis scribat, illis tamen se* (1. 2 *se tamen*) *scribere significat, „qui in caritate Dei sunt". Qui sunt hi, nisi qui de filio Dei recte sentiunt? Isti sancti sunt et vocati dicuntur* (1. *sunt* für *dicuntur*) etc. Klar ist ohne weiteres, daß die Auslegung, wie sie nach allen drei Recensionen lautet, nicht nach 1. 2 *dilectis Dei*, sondern nach 3 *in caritate Dei* als den von Abstr vorgefundenen Text voraussetzt, daß also 1. 2 in diesem Punkt an die Stelle des von Abstr allein berücksichtigten Textes den gewöhnlichen Text der Vulg eingesetzt haben. Dasselbe gilt aber auch von dem *Romae*, welches alle drei Recensionen bieten. Denn wie hätte Abstr, wenn er in seinem Text *Romae* las, sagen können: „Obwohl er an die Römer schreibt, drückt er dennoch aus (d. h. sagt er mit Worten doch nur dies), daß er an diejenigen schreibe, „welche in der Liebe Gottes sind". An sich bildet ja der römische Wohnsitz der Adressaten dieses Briefs, welchen Abstr aus dem äußeren Titel desselben, aus 1, 15 und der nie bestrittenen Tradition selbstverständlich kannte, keinerlei Gegensatz dazu, daß die Adressaten in der Liebe Gottes sich befinden. Nur zwischen der unbezweifelten Tatsache, daß Pl diesen Brief an die Römer gerichtet hat, und dem Textbefund, wonach er seine Leser lediglich als die in der Liebe Gottes Befindlichen bezeichnet, waltet der durch *quamvis . . . tamen* ausgedrückte Gegensatz ob. Also hat Abstr die LA II vor sich und stellt darüber Betrachtungen an, welche bei LA I völlig unmöglich waren. Er würde sie auch nicht so ohne jede Rechtfertigung vorgetragen haben, wenn er lat. oder griech. Hss gekannt hätte, welche ἐν Ῥώμῃ, *Romae* enthielten. — Spuren des im Abendland, wie es scheint, ursprünglichen Textes bieten 4) sehr alte Hss der Vulg, nämlich cod. Fuld. und Amiat., ersterer: *omnibus qui sunt Romae in caritate Dei vocatis sanctis*, letzterer ebenso, nur *dilectione* statt *caritate*, was beides in g als Doppelübersetzung zu lesen ist. Wir haben also hier, wie so oft in Hss der Vulg, einen Rest des altlat. Textes vor uns. Da aber kein lat. Übersetzer auf den Gedanken kommen konnte, ἀγαπητοῖς durch *(qui sunt) in caritate* wiederzugeben, dieser Übersetzung vielmehr

(τοῖς οὖσιν) ἐν ἀγάπῃ zu grunde liegt, so ist *Romae* nur durch eine auf lat. Boden entstandene Mischung von LA I und II hereingekommen. Dazu kommt endlich 5) der griech.-lat. D und E, die Kopie des durch die Hände mehrerer Korrektoren hindurchgegangene D. Der griech. Text in D beginnt erst mit *κλητοῖς ἁγίοις*, ist aber aus dem parallelen lat. Text (d) *qui sunt Romae in caritate Dei vocatis sanctis* herzustellen. Vor *in* steht in d ein von einem jüngeren Korrektor herrührendes, auf eine Randglosse hinweisendes Zeichen, die Randglosse aber ist abgerissen. Die Annahme von Tschd. in seiner Ausgabe von D p. 537, daß jener Korrektor statt *in caritate* das *dilectis* der Vulg eingesetzt haben wollte, wird durch die alle Korrekturen von Dd in den Text aufnehmende Kopie Ee widerlegt. In E nämlich steht *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ κλητοῖς ἁγίοις*, also weder *ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* noch *ἀγαπητοῖς θεοῦ*. Die Korrektur beruhte auf der richtigen Empfindung, daß zwischen *ἐν Ῥώμῃ* und *ἐν ἀγάπῃ (θεοῦ)* zu wählen sei. Daß aber der Korrektor bei dieser Wahl das Ursprüngliche ausstieß und die Interpolation beibehielt, wird dadurch deutlich, daß er in folge dieser Entscheidung auch das von allen Zeugen bestätigte *θεοῦ* ausstieß und ausstoßen mußte, weil es an *ἐν Ῥώμῃ* sich nicht anschließen ließ. Der erste Schreiber von D dagegen hat ebenso wie die Schreiber von Fuld. und Amiat. und die Abschreiber der 3. Recension des Abstr, diese gegen die Absicht des Verfassers, die Interpolation *ἐν Ῥώμῃ* mit der ursprünglichen LA II verschmolzen.

II. Der Text von 3, 5 nach Origenes. S. oben S. 155 A 5. Die Athoshs bietet als Text die allgemein recipirte LA (I) *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; κατὰ ἄνθρωπον λέγω· μὴ γένοιτο*, am Rande aber die LA (II): statt der unterstrichenen Worte *κατὰ τῶν ἀνθρώπων* s. Goltz S. 54. Hieraus ist nicht zu ersehen, ob Orig. beide Texte gekannt und welchen er bevorzugt hat, ja nicht einmal, ob er *λέγω* in seinem Text gehabt hat. Antwort auf diese Fragen gibt uns Rufin. Obwohl dieser auch hier LA I als Text vor der Auslegung niederschreibt, sieht man doch, daß Orig. zunächst LA II zu grunde gelegt hat. In der Auslegung (Lommatzsch tom. VI, 162) lesen wir nämlich: *injustus videbitur Deus, qui iram hominibus inferat*, wenige Zeilen später: *Sed absit, inquit, ut hoc ita recipiamus, iniquum videri Deum, qui inducat iram adversum homines.* Nach Auslegung dieses Textes heißt es p. 163: *Sciendum sane est, quod in quibusdam etiam Graecis exemplaribus sic invenitur: „numquid iniquus Deus qui infert iram adversum homines"? Et magis secundum hunc sensum videbuntur, quae diximus, convenire.* Also der bis dahin ausgelegte Text ist LA II. Zur Auslegung von LA I wird mit den unmittelbar sich anschließenden Worten übergegangen: *Secundum hoc vero, quod in Latinis exemplaribus et nonnullis Graecorum invenimus: „numquid iniquus Deus, qui infert iram? Secundum hominem dico: absit" ita intelligendum videtur.* Das ist also LA I. Nach Erledigung der Auslegung auch dieses Textes wird eben dieser p. 165 noch einmal wiederholt, und endlich p. 167 nochmals: *Haec de eo, quod dictum est „numquid iniquus Deus, qui infert iram", vel „adversum homines", ut in quibusdam exemplaribus legi diximus, vel ut nos habemus „secundum hominem dico: absit"* etc. Aus alle dem ergibt sich erstens: Orig. hat beide LAen gekannt und ausgelegt und zwar II ohne *λέγω*, zweitens: Orig. bevorzugt II dadurch, daß er diese LA zuerst zu grunde legt. Es ist II nicht eine Konjektur des Orig, sondern von ihm vorgefunden. Niemals hat Orig. bloße Vermutungen als Textvarianten ausgegeben (s. oben S. 587 zu 16, 26), sondern pflegt sich, wo er Varianten erörtert, auf Hss zu berufen (N. kirchl. Ztschr. XIII S. 266 ff.). Das hat er auch hier getan, und es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um aus dem, was Rufin in dieser Beziehung unter Berufung auf lat. und griech. Hss sagt, zu entnehmen, was etwa Orig. ge-

sagt hat. In der ersten der drei angeführten, hierauf bezüglichen Bemerkungen Rufins gehört das *etiam* nicht zu *Graecis ex.*, daß der Sinn herauskäme, LA II finde sich hauptsächlich in lat. Hss, was in Widerspruch stünde mit der zweiten Bemerkung, wonach vielmehr LA I der regelmäßige lat. Text ist, was auch aller lat. Textüberlieferung entspricht. Demnach ist es auch nicht Orig., sondern Rufin, der am Schluß der dritten Bemerkung mit *ut nos habemus* sagt, daß die LA I diejenige der Lat sei. Jenes *etiam* der ersten Bemerkung gehört zum ganzen Satz: „Es gibt auch, nämlich in gewissen griech. Hss, die LA II". Orig. dagegen hat, nachdem er LA II als seinen Text kommentirt hat, mehrmals von *ἀντίγραφά τινα* gesagt, welche LA I enthalten, die nach ihm gleichfalls guten Sinn gibt und der Auslegung wert ist. Von Lat ist bisher nur Philaster von Brescia (haer. 79 al. 51, ed. Marx p. 41) als Zeuge für LA II (*qui infert iram suam hominibus*) beigebracht worden. Dieser aber schöpft überall aus griech. Quellen, hier wahrscheinlich aus der verlorenen Epistel des Irenäus an Florinus cf Forsch IV, 306. Zu dem Zusatz *suam* cf א* (*αὐτοῦ*) Kopt S[1]. Das Bedürfnis, das absolute *τὴν ὀργήν* näher zu bestimmen, welches hierin einen bescheidenen Ausdruck fand, hat im Zusammenwirken mit der auffälligen Stellung von *κατὰ ἄνθρ. λέγω* (om. Clem. paed. I, 69) die kühne LA II geschaffen, welche Orig. in der Mehrzahl der ihm bekannten Hss vorfand und vor der in einigen dieser Hss vorliegenden LA I bevorzugte. An der Echtheit von I ist nicht zu zweifeln.

III. Über *πωροῦν, πώρωσις* und *πηροῦν, πήρωσις* s. oben S. 501 A 18, cf P. de Lagarde, Gesammelte Abhdl. 1876 S. 101; A. Robinson, Journ. of theol. stud. III (1902) p. 81—93. Unter Verzicht auf eine erschöpfende lexikalische Untersuchung meine ich doch zur Rechtfertigung der zu 11, 7. 25 angenommenen Bedeutung von *πωροῦν, πώρωσις* etwas sagen zu müssen. Die Voraussetzung, unter welcher Lagarde die alten Versionen zur Kritik des griech. Textes verwendet hat, daß *πωρ.* und *πηρ.* etymologisch und daher der Grundbedeutung nach nichts mit einander zu schaffen haben, gedenke ich ebensowenig wie Robinson zu bestreiten, wenn auch der Versuch, *ταλαίπωρος* mit *πηρός, πῆμα* in Zusammenhang zu bringen, etwas verlockendes hat (Prellwitz, Etymol. Wörterbuch[2] 365; 447). Aus dem Gebrauch von *πῶρος* (in Hss öfter *πόρος* und vielleicht mit diesem verwandt) (1) als Name des Tuffsteins und anderer ähnlicher Steinarten erklärt sich leicht (2) der medicinische Gebrauch von *πῶρος, πωροῦν, πώρωσις* für abnorme Verhärtung weicherer Gewebe oder auch für *callus* (*callum*) bzw. die Entstehung desselben, wodurch die Teile eines zerbrochenen Knochens wieder zusammenwachsen. Ebenso der Gebrauch von *πεπωρωμένος* (3) im Sinn von „unempfindlich (gegen Schmerz) gemacht oder geworden" (Aelianus v. h. IX, 13; Athen. XII, 549), dem lat. *callum obducere* (oft in übertragenem Sinn) entsprechend. Über *πηρός* und seine Derivate, die an keiner Stelle der Bibel sicher überliefert sind, wäre kein Anlaß hier zu reden, wenn sie nicht an vielen Stellen in und außer der Bibel als v. l. neben *πωρ.* überliefert wären und offenbar den alten Übersetzern ebenso wie den Abschreibern an so vielen Stellen, wo sie *πωρ.* in ihrer Vorlage antrafen, in den Sinn gekommen wären. Nun bezeichnet *πηρ.* 1) einen die Gebrauchsfähigkeit aufhebenden oder doch wesentlich beeinträchtigenden Schaden an irgend einem Glied oder Organ: Jos. c. Apion. II, 2, 15 *τοὺς λεπρῶντας καὶ τυφλοὺς καὶ τὰς βάσεις πεπηρωμένους*, Epict. I, 12, 24 *σκέλος πεπηρωμένον*, Artemid. oneirocr. III, 51 *αἱ τῶν μερῶν πηρώσεις . . τινὰ πηρὸν τῷ δεξιῷ ποδί . . . πόδα πηρὸν ἔχειν*, derselbe II, 5 *ὀφθαλμῶν πήρωσις*, 2) auch ohne jede Näherbestimmung Blindheit, zwar nicht bei Homer Il. 2, 599 (cf dagegen Hentze-Ameis, Anm. Heft I, 145), aber bei den Späteren ganz überwiegend: Just. dial. 69 *τοὺς ἐκ γενετῆς . . . πηροὺς* (cf Jo 9, 1) *καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο*, Clem. hom. XIX, 22 *περὶ τοῦ ἐκ*

γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος (folgt Citat aus Jo 9, 3); Just. apol. I, 22 *χωλοὺς καὶ παραλυτικοὺς καὶ πηρούς* (cod. falsch *πονηρούς*); Theoph. ad Autol. I, 7 *τύφλωσις καὶ πήρωσις* (v. l. *πώρωσις*) *τῶν ὀφθαλμῶν*, Eus. dem. ev. III, 4, 46 *πηρῶν ἀναβλέψεις*, Epiph. haer. 65, 70 (Dindorf II, 685, 14) nach vielmaligem *τυφλός* einmal dafür *πηρός*, Clem. protr. § 104 *ὀμμάτων μὲν οὖν πήρωσις καὶ τῆς ἀκοῆς ἡ κώφωσις.* Bei der Übertragung auf das geistige Leben werden ebendort § 105 die „in bezug auf die Wahrheit Verkrüppelten" *(ἀνάπηροι)* beschrieben als *τυφλοὶ μὲν τὸν νοῦν, κωφοὶ δὲ τὴν σύνεσιν ὄντες.* Sehr häufig aber wird gerade *πηρός* übertragen auf geistige Verblendung und Erkenntnisunfähigkeit: Philo, omn. prob. liber 8 *διὰ λογισμοῦ πήρωσιν*, Clem. II Cor. 1, 6 *πηροὶ τῇ διανοίᾳ*, Marc. Aurel II, 13 vergleicht diese geistige *πήρωσις* mit der physischen Unfähigkeit. weiß und schwarz zu unterscheiden. In diesem übertragenen Gebrauch nähert das Wort sich der bildlichen Anwendung von *πώρωσις, πωροῦν, πεπωρωμένος*, und daraus erklärt sich die Unsicherheit der christlichen Abschreiber und Übersetzer. Dies zu veranschaulichen, stelle ich die ntl und der Analogie wegen noch vier andere Stellen zusammen. beschränke mich aber auf die syr. und lat. Übersetzungen. Ss = Syrus Sinaiticus, S[1] = Peschittha. In Sc (Curetonianus) ist keine dieser Stellen erhalten.

1. Mr 3, 5 *τῇ πωρώσει τῆς καρδίας*: dafür *πηρώσει* einige Min, *νεκρώσει* D (von Tschd. übersehen), ebenso c d ff[2] i und מיתות Ss, קשׁיות „Härte, Verhärtung" S[1], *caecitate* a b e l q Vulg.

2. Mr 6, 52 *καρδία πεπωρωμένη* ohne griech. Variante: *obtusum* a b d, *contusum* ff[2], *obcaecatum* f Vulg, ebenso עויר Ss, מעבי „dick gemacht etwa = *παχυνθείς* S[1].

3. Mr 8, 17 *πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν* (nur D *πεπηρωμένην* mit *ω* über *η* von erster Hand): *obtusum* (oder Plur.) a b c d ff[2] i q, *caecatum* f Vulg, מעור („verblendet" cf unter Nr. 2) Ss, קשׁיא („hart" cf Nr. 1) S[1].

4. Jo 12, 40 (freies Citat aus Jes 6, 10 s. Bd IV, 516) *ἐπώρωσεν* oder *πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν* die meisten: *ἐπήρωσεν* ℵ *Π*, *πεπήρωκεν* einige Min, mit mehreren anderen Worten om. Dd, ebenso durch Lücke Ss, „sie haben verfinstert" (אחשׁכו) S[1], *induravit* alle Lat, nur aus Vigil. Taps. citirt Sabatier *hebetavit.*

5. Rm 11, 7 *ἐπωρώθησαν*: *ἐπηρώθησαν* (teilweise verschrieben *ἐπερ.*) nur C 37 67**, *excaecati* alle Lat, auch Abstr, der jedoch daneben p. 90 F *ad tempus obtusi*, p. 91 C *caecitatis obtusio* gebraucht; „wurden geblendet" (אתעורו) S[1].

6. Rm 11, 25 *πώρωσις* ohne griech. Variante: *caecitas* d g Vulg, *obtusio* Hil. Abstr, „Blindheit" (עוירות) S[1], ungenau *reprobatio* Pseudoorig. ed. Batiffol p. 32.

7. 2 Kr 3, 14 *ἐπωρώθη τὰ νοήματα* ohne griech. Variante: *obtusi* bzw. *obtunsi* alle Lat, von Tert. c, Marc. V, 11 p. 611, 24 bis Vulg, „wurden geblendet" S[1].

8. Eph 4, 18 *τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας* ohne griech. Variante: *caecitatem* alle Lat, ebenso S[1] cf Nr. 2. 4. 5. 6. 7.

9. Hiob 17, 7 „blöde geworden" oder „erloschen ist mein Auge vor Gram" Hebr.; denselben Verbalstamm hat Targum; „es schmerzt (כאבת) vor Zorn mein Auge" Pesch.; *πεπώρωνται ἀπὸ ὀργῆς οἱ ὀφθαλμοί μου* LXX nach cod. B: *πεπήρωνται* ℵ[c]A, *obscurati sunt* Hieron. nach LXX, *caligavit* Vulg.

10. Text. XII patr. Levi 13, 7 (ed. Charles) *τύφλωσις ἀσεβείας καὶ πώρωσις* (v. l. *πήρωσις*) *ἁμαρτίας.*

11. Herm. mand. IV, 2, 1 *ἡ καρδία μου πεπώρωται*: vers. vulg. *obduratum*, palat. *excaecatum*; mand. XII, 4, 4 *καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην*, vulg. *obtusum*, so Gebhardt nach den Hss Patr. ap. III, 127, 21, andere *obduratum.* Die vers. palat. hat hier Lücke.

12. Theoph. ad Autol. II, 35 *πώρωσις τῆς καρδίας* ohne Variante.

Daß überwiegend bezeugtes *πωρ.* manchmal durch *πηρ.* ersetzt worden ist, würde sich einigermaßen schon daraus erklären, daß jenes ein ziemlich seltenes, dieses ein sehr gewöhnliches Wort ist. Daß dies aber besonders da der Fall ist, wo in nächster Umgebung von Blindheit, Nichtsehen die Rede ist (Nr. 3. 4. 10 auch Nr. 5 cf Rm 11, 8), oder das fragliche Wort Prädikat des Auges ist (Nr. 9), zeigt doch wohl, daß man *πηρ.* im Vergleich mit *πωρ.* als den deutlicheren Ausdruck für die gleiche Vorstellung ansah. Dann darf man aber die bei Lateinern und Syrern häufige Übersetzung durch „blind, geblendet, Blindheit“ nicht als einen Beweis dafür ansehen, daß die betreffenden Übersetzer *πηρ.* in ihrer Vorlage fanden, wo alle griech. Zeugen (Nr. 2 6. 7. 11) oder beinahe alle (Nr. 1. 3. 4. 5) *πωρ.* überliefert haben, sondern höchstens dafür, daß man, vielleicht unter dem Einfluß einer falschen volkstümlichen Etymologie, einen wesentlichen Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Stämmen nicht mehr empfand. Daneben aber zeigen andere Übersetzungen von *πωρ.*, daß es bei Syrern und Lateinern nicht an Leuten fehlte, welche besser wußten und genauer ausdrücken wollten, was *πωρ.* heißt. So *indurare*, *obdurare*, *duritia* (S[1] Nr. 1. 3, Lat. Nr. 4, 11), und *obtundere*, *obtusio* (Nr. 2. 3. 6. 7. 11) was der oben S. 618 mit 3 bezeichneten Bedeutung von *πωρ.* vorzüglich entspricht. Daß *πωρ.* irgendwo in der Bibel oder in gebildeter Literatur „verblenden, Blindheit“ bedeute, ist nicht zu beweisen z. B. nicht aus Hiob 17, 7, wo eben fraglich ist, ob nicht *πεπωρ.* unberechtigter Weise statt *πεπηρ.* sich eingeschlichen hat, ebenso wie bei Theoph. ad. Autol. I, 7; und auch dann, wenn es sich anders verhielte, würde die Bedeutung „betäuben, stumpf machen“ auf das ehemals scharfe Auge wohl passen. Abgesehen von diesen zwei Stellen aber ist ein Gebrauch von *πωρ.* in bezug auf Auge, Sehkraft noch nicht nachgewiesen. Statt dessen finden wir regelmäßig das Herz als Objekt von *πωροῦν* genannt (Nr. 1. 2. 3. 4. 8. 11. 12), daneben einmal *τὰ νοήματα* (Nr. 7). Nun hören wir aber in der ganzen Bibel niemals von einem blinden Herzen, auch nur einmal (Eph 1, 18) von „Augen des Herzens“, sehr häufig dagegen von *καρδία σκληρά*, *σκληροκαρδία*, *σκληρύνειν τὴν καρδίαν*. Mit dieser Vorstellung also wird *πωρ.* seiner Etymologie und dem außerbiblischen Gebrauch entsprechend nächstverwandt sein. Während *σκληρ.* mehr die Härte des Gegenstandes ausdrückt, welche jeder Einwirkung unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, bedeutet *πωρ.* mehr die Abstumpfung der wahrnehmenden Organe, welche sie unempfindlich macht. Hesychius, welcher seinen Artikel über *πήρωσις* mit *τύφλωσις* und den über *πώρωσις* mit *ἀναισθησία* schließt (ed. M. Schmidt III, 333. 416), wird wohl Recht behalten. Cf Theodoret, der zu Eph 4, 18 unter Berücksichtigung des in v. 19 folgenden *οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς κτλ.* bemerkt: *πόρωσιν* (l. *πώρωσιν*) *δὲ καρδίας τὴν ἐσχάτην ἀναλγησίαν ἐκάλεσε· καὶ γὰρ αἱ τῷ σώματι ἐγγινόμεναι πορώσεις* (l. *πωρώσεις*) *οὐδεμίαν αἴσθησιν ἔχουσι διὰ τὸ παντελῶς νενεκρῶσθαι.* Das letzte Wort beleuchtet auch die LA *νεκρώσει* Mr 3, 5 s. vorhin unter Nr. 1.

IV. Die ursprüngliche Stellung der Doxologie 16, 25—27. s. oben S. 585. Diese Frage scheint immer verwickelter zu werden, je mehr Material zu ihrer Lösung beigebracht wird. Z. B die kurze, und — *venia sit dicto* — schneidige Abhandlung von D. de Bruyne, Revue Bénéd. 1908 p. 423—430 „Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains“ erfordert meinerseits nicht nur eine gründliche Auseinandersetzung, sondern auch eine erhebliche Modifikation des in Einl I[3], 268 f. 280 f. A 4 über die lat. Tradition Gesagten, wozu mir hier der Raum fehlt. Auch scheint mir ratsam, abzuwarten, was die oxforder Ausgabe der Vulgata an neuen Materialien bringen mag. Die Haupttatsachen der Überlieferung müssen doch hier kurz zusammengestellt werden, nicht als ob von da aus eine Ent-

scheidung zu treffen wäre, sondern um zu zeigen, daß die Tradition uns von der Zahl oder dem Alter der vorhandenen Textzeugen unabhängig stellt, und die Entscheidung von der exegetischen Würdigung des Zusammenhangs abhängt. — Es empfiehlt sich von Origenes auszugehen In Rufin's Bearbeitung folgt auf den Text 16, 25—27 p. 453: *Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab* (v. l. *in*) *eo loco. ubi scriptum est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est"* (14, 23) *usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput* (16, 25—27) *diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum, quem supra diximus, hoc est „omne autem . . peccatum est" statim cohaerens habetur „ei autem, qui potens est vos confirmare"* (15, 25). *Alii vero codices in fine id* (al. + *est*), *ut nunc est positum, continent. Sed jam veniamus ad capituli hujus* (16, 25—27; al. *ipsius*) *explanationem.* Wir erfahren hiedurch, 1) daß Marcion die Doxologie völlig beseitigt und den ganzen sonstigen Inhalt von c. 15. 16 gründlich zerfetzt, nur wenige Stücke davon beibehalten hat Dem Beweis hiefür in Einl I[3], 279f. 286 A 9; GK II, 428f. 519f. wüßte ich nur die Frage hinzuzufügen, ob Orig. mit den Worten *de hac epistola* vielleicht andeuten will, daß Marcion, wie er es anderwärts gemacht hat (s. GK I, 648; II, 499. 528 zu Gl 2, 6—8 und Phl 1, 18; Bd IX, 298 zu Gl 4, 24—26), einzelne Redewendungen dieser Doxologie in anderen Briefen untergebracht und sie nur aus dem Rm völlig verbannt hat. Wir sehen 2) daß Orig. in dem seiner Auslegung zu grunde gelegten Text die D. hinter 16, 23 (ohne v. 24) als Schluß des Briefes vorgefunden hat Dies bestätigt der Ath. (Goltz S. 25. 33. 66). 3) Da in diesem Codex zu 14, 23 und 16, 25 zwei bis auf den abgekürzten Namen des Orig. völlig ausradirte Scholien gestanden haben, so bestätigt er auch den Bericht Rufins insofern, als er bezeugt, daß Orig. zu einer dieser Stellen oder zu beiden sich über die vorliegende Frage geäußert hat. Da Rufin hier nicht, wie so manchmal von Differenzen zwischen griech. und lat. Hss spricht (s. oben S. 617 Exc II), besteht auch kein Grund zum Zweifel an der wesentlichen Treue seiner Wiedergabe. Orig. ist es, der unter den ihm bekannten kirchlichen Exemplaren des griech. Textes sowohl solche kannte, welche die D. hinter 14, 23 boten, als solche, in denen sie den Schluß des Briefs hinter 16, 23 bildete. Sind auch die Worte *ut nunc est positum* aus Orig. übersetzt, so hat dieser zu wissen geglaubt, daß die Stellung hinter 14, 23 früher die in der Kirche herrschende gewesen ist, jetzt aber d. h. um 240 wenigstens in seiner kirchlichen Umgebung durch die Stellung am Schluß verdrängt worden ist. Darum oder trotzdem bevorzugt er die letztere. Sollten diese Worte eine Zutat des Ruf. sein, was wegen Mangels an Hinweisung auf die lat. Bibeln recht unwahrscheinlich ist, würde diese Bemerkung für die Zeit um 380—410 gelten und sich entweder nur auf die lat., oder auf diese und die dem Ruf. bekannt gewordenen griech. Hss zugleich beziehen. Jedenfalls aber war schon um 240 die Stellung der D. variant. Dadurch verliert das numerische Übergewicht oder das höhere Alter der vorhandenen Zeugen für die eine oder die andere Stellung, da sie sämtlich jünger als Orig. sind, jedes Gewicht für uns, zumal wenn man bedenkt, daß gelegentliche kritische Entscheidungen des Orig. in Fragen des Textes (z. B. Jo 1, 28) und der literarischen Kritik (z. B. Hb) während des 4. Jahrhunderts auf weiteste Kreise, auch auf die syr. und die lat. Kirche mächtig eingewirkt haben.

Unzweideutige Zeugen für die Stellung hinter 14, 23 (die ich als I bezeichne) sind 1) die Repräsentanten der antioch. Recension: L (K ist defekt zwischen Rm 10, 18 und 1 Kr 6, 13), die große Masse der Min, Chrys. Thdrt, Oekumenius, Theophyl. Die Fragmente Theodors enthalten kein

unmittelbares, aber ein mittelbares Zeugnis insofern, als er nach p. 101, 27; 102, 5 den Abschnitt 14, 13—23 als an die Heidenchristen gerichtet ansieht und beim Übergang zu 15, 1 bemerkt *τοῦτο πάλιν πρὸς τοὺς ἀπὸ ἐθνῶν λέγει*, was voraussetzt, daß zwischen 14, 23 und 15, 1 etwas stand, wovon dies nicht gilt. Cf den so oft von Thdr abhängigen Thdrt zu 14, 13 und beim Übergang zu 15, 1 p. 143. 148. Hieher gehört 2) die jüngere syr. Version, 3) die gothische Version, da sie wie die Vorgenannten den Brief mit 16, 24 schließen, 4) der griech.-lat. Gg, welcher hinter 14, 23 einen für die D. ausreichenden leeren Raum läßt und mit 16, 24 schließt, was auch durch die Schwesterhs F bestätigt wird. Für die Verbreitung von I zeugen ferner die Hss, welche die D. doppelt geben, sowohl hinter 14, 23 als hinter 16, 23 resp. 24: AP, einige Min und armen. Hss. Daß diese Dublette auf Kombination einer Hs, welche die D. hinter 14, 23, mit einer anderen, welche sie am Ende des Briefs hatte, beruht, versteht sich von selbst, wird aber auch dadurch bestätigt, daß z. B. P (Monum. sacra ed. Tschd. V, 100. 108) die D. an ersterer Stelle mit den LAen (25) *ἡμᾶς στ.*, (27) *ᾧ ἡ δ.* und *αἰῶνας. ἀμήν*, an zweiter Stelle mit *ὑμᾶς στ.*, *αὐτῷ ἡ δ.* und *αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν* gibt. Daß die Diskrepanz zwischen I und II, welche schon um 240 bestanden hat, schließlich Verwirrungen, gelegentlich auch einmal völligen Wegfall der D. zur Folge hatte, ist begreiflich. Ein bedeutsames Zeugnis der Textüberlieferung für die Ursprünglichkeit von I ist auch die durch die Versetzung der D. an den Briefschluß entstandene Unsicherheit in bezug auf den unentbehrlichen Abschiedsgruß 16, 24. Seine natürliche Stellung als letztes Wort des Briefes hat er nicht nur bei den vorhin unter 1—4 aufgeführten Zeugen für I, sondern auch bei solchen, welche die D. hinter 16, 27 stellen, wie P, einige Min, Abstr, S^1 Arm. Die übrigen Zeugen für II haben v. 24 entweder an seiner Stelle belassen und die D. an diesen Abschiedsgruß angeschoben wie D, f und manche Hss der Vulg, oder ganz fortgelassen wie ℵABC, wenige Min, Kopt, Orig (nach Rufin), alte Hss der Vulg wie Fuld. Noch unglaublicher aber, als daß Pl nach den äußerst schlichten Grüßen anderer Personen (16, 21—23) und ohne ersichtliche Veranlassung durch den gesamten Inhalt von 15, 14—16, 23 (oder 24) zum Schluß in eine volltönende Lobpreisung Gottes ausgebrochen sein sollte, ist, daß er mit v. 23 gegen seine konstante Gewohnheit ohne einen Abschiedsgruß den Brief geschlossen haben sollte, wofür weder 16, 20 noch die D. als Ersatz gelten kann. Sowohl für die Stellung der D. hinter 14, 23 als für die Echtheit der D. entscheiden die oben S. 588—591 nachgewiesenen Gedankenverbindungen zwischen der D. und c. 14 einerseits, c. 15, 1—13 andrerseits. Die D. enthält auch nichts, was nicht von Pl geschrieben sein könnte, und die Anklänge an andere Stellen seiner Briefe (S. 589 A 7; 590 A 8) übersteigen nicht das Maß des Gleichklangs, welches z. B. zwischen Gl 5, 21^b und 1 Kr 6, 9^a und 10^b besteht.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.



